**HANDBOEK VAN DE GEREFORMEERDE DOGMATIEK**

**DOOR**

**Dr. A. G. HONIG**

**Oud-Hoogleraar**

**UITGAVE VAN J. H. KOK TE KAMPEN, 1938**

**STICHTING DE GIHONBRON**

**MIDDELBURG**

**2017**

Aan de Nagedachtenis van de Gereformeerde Dogmatici

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

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

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

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

In piëteitvolle waardering toegewijd.

A. G. HONIG.

Reeds jaren achtereen vroeg men mij om een Handboek van de Gereformeerde Dogmatiek. Verschillende omstandigheden echter waren oorzaak, dat ik aan dezen gewaardeerde wens eerst nu kan voldoen. Uiteraard pretendeert dit Handboek niet gesteld te worden naast de grote werken, Wier begaafde auteurs ik op de vorige bladzijde noemde. Veeleer heb ik bij het samenstellen van dit Handboek veelvuldig en dankbaar gebruik gemaakt van deze uitgebreide en hoogstaande Dogmatieken. Het nauwst heb ik mij aangesloten bij Kuyper en Bavinck. Ik bleef mij steeds hun leerling gevoelen. Vooral aan het doorwrochte standaardwerk van Bavinck heb ik veel ontleend. Het spreekt vanzelf, dat ook onze oude Dogmatici meermalen door mij geraadpleegd worden.

Aan de uitlegging van voorname plaatsen uit de Bijbel heb ik aan de hand van onze hedendaagse Gereformeerde Dogmatici opzettelijk meer plaats ingeruimd dan dit gemeenlijk het geval is, opdat te helderder zou uitkomen, dat de Gereformeerde Dogmatiek metterdaad rust op de Heilige Schrift. Bij het vermelden van lectuur heb ik opzettelijk niet gestreefd naar volledigheid. Uit het niet noemen ener studie volgt dus nog niet, dat ik haar niet kende of haar van minder belang achtte. Maar beperking in dit opzicht scheen mij te passen bij een Handboek. De cursief gedrukte teksten komen allereerst in aanmerking, om door studerenden in het geheugen geprent te worden.

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

HONIG.

1 April 1938.

**Nodig**

**A. G. Honig**[**studeerde cum laude af aan de Vrije Universiteit in 1892 op een proefschrift over Alexander Comrie.**](http://www.deboekenkamer.nl/honig-alexander-comrie-p-5563.html)

Toen op 17 januari 1934 A.G. Honig zijn hoogleraarschap overdroeg aan Klaas Schilder hield hij de rede 'Van Comrie tot de Cock: of, het Credo der Afscheiding'.

Hoe nodig deze uitgave wel was kan ons blijken, als we eens even de vraag stellen, welke boeken nu eigenlijk als 'vóórgangers' van de Beknopte Dogmatiek zouden kunnen beschouwen. We kunnen met moeite tot enkele titels komen.

Maar voor de studenten uit Apeldoorn en ook voor de studenten uit Kampen, waartoe ik zelf mag behoren, is er eigenlijk één titel, die boven alle andere titels komt uit te steken: Dr. A.G. Honig, Handboek van de Gereformeerde Dogmatiek. Voor vele generaties studenten was dit Handboek het leerboek bij uitnemendheid op dogmatisch gebied. Hele generaties gereformeerde theologen zijn met honig grootgebracht!

Dat handboek verscheen in... 1938! In die tijd lagen de fronten van de strijd op andere plaatsen dan nu. Andere en nieuwere theologen vragen nu onze aandacht. Ook het omgekeerde is waar: Zaken die toen als grote problemen werden beschouwd hebben voor ons het problematische verloren en krijgen nauwelijks meer onze aandacht.

En toch was tot voor kort eigenlijk nog Honig's Handboek in onze kringen het leerboek bij uitnemendheid.  
Hoe gewenst was een waardige opvolger! Zeker, andere werken deden soms hun intrede. We zeggen er geen kwaad van. Verre van dat. Toch zal men het ons niet euvel duiden, als we de Beknopte Dogmatiek van de beide Apeldoornse hoogleraren als dè opvolger van Honig beschouwen. Een opvolger waaraan grote behoefte ontstond!

Van 1938 naar 1992! Een heel eind. Een grote afstand!

**INHOUD.**

**INLEIDING.**

Par. Blz. 1.

1. De noodzakelijkheid van een Inleiding 7
2. De betekenis van het woord dogma . 7
3. De naam Dogmatiek . . 9
4. Het begrip Dogmatiek .. . 11
5. De Encyclopaedische plaats der Dogmatiek . 14
6. De methode der Dogmatiek .. . 16
7. De indeling der Dogmatiek 20
8. De ontaarding der Dogmatiek .. 24
9. De wijsbegeerte van de godsdienst en de Dogmatiek 26

**HOOFDSTUK I. LOCUS DE THEOLOGIA ET DE RELIGIONE.** (De Theologie en de Religie).

1. Geschiedenis en betekenis van het woord Theologia 31

2. De Theologie is zowel theorethisch als practisch . . 32

3. Het woord "Religie" 33

4. Het wezen der religie. Religio objectiva en subjectiva . 35

5. Pogingen tot vaststelling van het wezen der religio subjectiva 37

6. Het wezen der religio subjectiva naar de Heilige Schrift . . 45

7. De cultus internus en de cultus externus . 48

8. De zetel der religie .. 48

9. De oorsprong der religie .. 49

10. De drie principia der Theologie. De oorsprong der religie naar de Heilige Schrift 55

11. De religio subjectiva en de Theologie . 58

**HOOFDSTUK II. LOCUS DE SACRA SCRIPTURA. (De Heilige Schrift).**

1. Het begrip "Openbaring" . ..... ... . 62

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

3. De ongenoegzaamheid en de waarde der algemene openbaring 71

4. De bijzondere openbaring. (Historisch overzicht. De Gereformeerde opvatting. Het proces der openbaring. Woorden en Daden Gods. De Incarnatie en de bijzondere openbaring) 73

5. Het standpunt van het Supranaturalisme der Roomse Kerk en dat van het Naturalisme tegenover de bijzondere openbaring moet afgewezen 77

6. De in de Heilige Schrift gebezigde woorden voor de bijzondere openbaring. De middelen der bijzondere openbaring . . . 79

7. Historisch overzicht van de leer der Inspiratie 86

8. Wat onder de Inspiratie (Theopneustie) te verstaan zij . . 92

9. Bewijzen uit de Heilige Schrift voor de Inspiratie . . . . 100

10. De grafische Inspiratie 110

11. De onderscheidene vormen (soorten) van Inspiratie . . 112

12. De Heilige Schrift en de woorden van schepselen in de Bijbel De Predestinatie van de Bijbel. De werkzaamheid der Brie Personen bij de teboekstelling der Openbaring . . 115

13. Affectiones (eigenschappen) Sacrae Scripturae .. 116

14. Auctoritas S. S .. 117

15. Necessitas S. S. 120

16. Perspicuitas S. S. .. 121

17. Sufficientia sive Perfectio S. S. ....... 123

18. Het principium cognoscendi internum Theologiae. Hoe wij van de waarachtigheid der Heilige Schrift overtuigd worden Het geloof. Het testimonium Spiritus Sancti . 126

19. De z.g. bewijzen voor de waarheid van het Christendom . . 131

**HOOFDSTUK III. LOCUS DE DEO.**

1. De plaats van dezen locus in de Dogmatiek . ..... 140

2. Het Agnosticisme. Het Pantheïsme. Het Materialisme. Het Psychomonisme. Het Atheïsme. Het Deïsme en het Theïsme 141

3. De onbegrijpelijkheid en de kenbaarheid Gods ..... 145

4. De Godsleer van Otto en Barth .......... 151

5. Het Atheïsme. Aangeboren begrippen. God is kenbaar door zijn dubbele openbaring. Cognitio Dei insita . ..... 157

6. Cognitio Dei acquisita. De bewijzen voor het bestaan van God .... 160

7. Het Wezen Gods .. 169

8. De Namen Gods in het algemeen ... 171

9. De eigennamen of benoemingsnamen Gods . 175

10. De indeling van de wezensnamen Gods . 182

11. De Wezensnamen of deugden Gods . . 186

A. God als de Zijnde ..... 186

B. God als de Levende of God als Geest . 192

C. God als Licht of als volkomen zich Zelf bewust . 195

D. God als de Heilige 202

E. God als Soeverein . . 209

12. De personele Namen Gods of de Heilige Drie-eenheid . 217

A. Het Schriftbewijs . . 217

B. De historie van dit dogma . 226

C. De technische termen .. 231

D. De ontologische en de oeconomische Triniteit . 232

E. De personele eigenschappen. De Paternitas . 234

F. De Filiatio . 235

G. De Spiratio ... 235

H. De oeconomische Triniteit ... 237

I. Nadere bewijzen voor de Godheid van de Zoon en de Heilige Geest .. . 238

J. Het gewicht van dit Dogma . . 239

K. Barth en Brunner . . 240

**HOOFDSTUK IV. LOCUS DE DECRETIS DEI. (De raad Gods).**

1. Historisch overzicht .. 247

2. De werken Gods. De termen voor de raad Gods. De raad Gods als zodanig ........ 254

3. De eigenschappen van de raad Gods .. . . 255

4. De raad Gods tegenover het Pantheïsme, Deïsme en Fatalisme ........ 257

5. Decretum generale et speciale ... .. . 258

6. De raad Gods en de zedelijke handelingen des mensen . 258

7. De Predestinatie. De electie en de reprobatie . . . . . 259

8. Het infra- en het supralapsarisme ......... 262

9. Weerlegging van de dwaling, dat de uitverkiezing rust op een vooruitgezien geloof .. 272

10. Het beroep op 't verbum … afgewezen . . 274

11. Teksten, waarop de uitverkiezing op grond van een vooruitgezien geloof bepleit wordt 275

12. Er is niet een drieërlei Predestinatie .. .. 277

13. Verdere argumenten tegen de Arminiaanse voorstelling 278

14. De voorverordinering van Christus en de engelen . . . 278

**HOOFDSTUK V. LOCUS DE CREATIONE. (De schepping in haar oorspronkelijken staat).**

1. De uitgaande daden Gods . 281

2. De schepping 282

3. De schepping is het werk van de Drie-enige God . . 283

4. De Zoon is de Middelaar der schepping. De kosmologische betekenis van de Christus ...284 .

5. Bezwaren tegen het dogma der schepping . 286

6. Waarom schiep God de wereld? 287

7. De harmonie der schepping . 288

8. De evolutieleer ...... 289

9. De schepping eveneens ontkend door het Pantheïsme en het Materialisme .. 293

**HOOFDSTUK VI. LOCUS DE ANGELIS. (De geestelijke wereld).**

1. Het geloof aan het bestaan van engelen is niet onredelijk. Echter blijft ook hier de Heilige Schrift de kenbron der waarheid 295

2. Historisch overzicht ... ... 296

3. De verscheidenheid in de engelenwereld. Het getal der engelen ......... 297

4. Wanneer zijn de engelen geschapen? . 300

5. De engelen hebben geen lichamen ..... 300

6. De redelijke en zedelijke natuur der engelen ... 303

7. De dienst der engelen. Beschermengelen? Verering? . 307

**HOOFDSTUK VII. LOCUS DE CREATURIS MATERIALIBUS. (De stoffelijke wereld).**

1. De algemeenheid der kosmogenieën. Het scheppingsverhaal der Heilige Schrift is oorspronkelijk ........ 311

2. De schepping der wereld geschiedde niet op de 1e dag van Genesis 1 . 312

. Het scheppingswerk op de 6 dagen . . 313

4. Het oude en het nieuwe wereldbeeld . 315

5. Genesis 1 moet letterlijk worden opgevat .. 317

6. De Heilige Schrift en de hedendaagse geologie . 323

**HOOFDSTUK VIII. LOCUS DE HOMINE. (De oorsprong, het wezen en de bestemming des mensen).**

1. Oorsprong en ouderdom van het menselijk geslacht . 325

2. De eenheid van het menselijk geslacht . 328

3. De oudste woonplaats der mensheid .. 330

4. De schepping van de mens . .. 332

5. Genesis I en II zijn niet de verbinding van twee onderscheidene overleveringen, maar vormen saam een eenheid . . 333

6. Het wezen des mensen volgens de Evolutionisten, de Modernen, de Vermittelungstheologen en de Roomsen . 335

7. Het wezen des mensen volgens de kerken der Reformatie 338

8. Het wezen des mensen naar de Heilige Schrift .. 338

9. Het tweeërlei beeld Gods 340

10. Het beeld Gods komt uit in de gehele mens . 341

11. De voorstelling van Böhl en de Neo-Kohlbrüggianen moet afgewezen worden 342

12. De mens is niet geschapen naar het beeld des Zoons noch naar dat van de Christus Incarnandus .. 343

13. Dichotomie of trichotomie 344

14. Het beeld Gods bestaat niet uitsluitend in de heerschappij des mensen over de natuur 346

15. Met het beeld Gods hangt ook de onsterfelijkheid des mensen samen ...... . 346

16. De justitia originalis . .. . 347

**HOOFDSTUK IX. LOCUS DE FOEDERE OPERUM. (Het werkverbond. De bestemming des mensen).**

1. De leer van het Werkverbond in de historie .... 351

2. De door God gewilde relatie tussen Zich en de mens wordt schoon aangeduid door het woord Verbond . . . 354

3. Het Schriftbewijs voor de leer van het Werkverbond . . 356

4. Adam het Hoofd der mensheid .. 358

5. Wederlegging der dwalingen ... 358

6. De oorsprong der ziel. Emanatie-theorieen. Het Praeexistentianisme. Het Traducianisme (Generatianisme). Het Creatianisme. God de Schepper van de ziel ... . 360

**HOOFDSTUK X. LOCUS DE PROVIDENTIA. (De voorzienigheid Gods).**

1. De verschillende betekenissen, waarin de term Voorzienigheid is gebezigd ....... ...... 367 2. Historisch overzicht van de leer der Voorzienigheid Gods 368

3. Het Pantheïsme en. het Deïsme tegenover de Voorzienigheid Gods .............. . 370

4. De voorzienigheid Gods in de Heilige Schrift .. . 371

5. Het specifieke van dezen locus . 372

6. De conservatio 373

7. De concursus . 374

8. De gubernatio . 377

**HOOFDSTUK XI. LOCUS DE PECCATO. (De Zonde).**

A. De oorsprong der zonde.

1. De zonde in de engelenwereld .. 378

2. De val des mensen .. ........ 379

3. De opinie der Vermittelungsen. Moderne Theologie over de val des mensen .... 386

4. Het tijdstip van de val der engelen en onzer eerste voorouders .. 387

5. Dwalende gevoelens met betrekking tot de oorsprong der zonde ..... 389

6. God en de zonde . 390

B. Het wezen der zonde.

1. Woorden voor zonde in de Bijbel. De definitie der zonde in de Heilige Schrift ................ 392

2. Ontwikkeling van het begrip zonde in de Dogmatiek. De zonde is een actuosa privatio boni . 393

3. Satan en de duivelen .. 395

4. De indeling der zonden ... .. 396

5. De invloed der zonde op de vermogens onzer ziel . . . 400

6. De onvergefelijke zonde of de zonde tegen den. Heiligen Geest ............... 402

C. De verbreiding der zonde.

1. De leer van de erfzonde in hare historische ontwikkeling 404

2. De dogmatische terminologie 409

3. De erfschuld. . . ........ 410

4. De erfsmet .............. . . 414

Aanhangsel. De z.g. heilige ontvangenis van de maagd Maria 416

D. De straf der zonde.

1. De noodzakelijkheid dezer straf. Het dubbele karakter der straf. De straf in de Heilige Schrift geleerd 417

2. De schuld . . , . 418

3. De smet . . 419

4. Het lijden ... 420

5. De lichamelijke dood . 421

6. Het verkeren onder de macht van de duivel . 422

7. De eeuwige dood . 423

**HOOFDSTUK XII. LOCUS DE FOEDERE GRATIAE. (Het verbond der genade).**

1. Historisch overzicht 424

2. Het Pactum Salutis .. 425

3. Wezen en afkondiging van het genadeverbond . 429

4. De woorden … in de Heilige Schrift 432

Aanhangsel .. .. 433

5. De bedelingen van het genadeverbond .. .. . 433

6. Het onderscheid tussen het werken het genadeverbond 436

7. De z.g verbondsvoorwaarden .. 4388

8. De bondelingen . 438

**HOOFDSTUK XIII. LOCUS DE CHRISTO. A. De mediatore foederis gratiae. (DE PERSOON DES MIDDELAARS VAN HET GENADEVERBOND).**

1. Historisch overzicht . 440

2. De Zoon des mensen. De Zone Gods ...... 447

3. De voorbereiding van de vleeswording des Woords. De volheid des tijds . . . ......... 450

4. De bestrijding van de Godheid en bewijsplaatsen uit de Heilige Schrift voor de Godheid van de Christus .. 452

5. De heilige ontvangenis en de geboorte van Christus . . 454

6. Is Maria na de geboorte van Jezus maagd gebleven? . . 456

7. Op welke grond kan Jezus de Zone Davids genoemd worden? . 457

8. Jezus was naar zijn mensheid een waarachtig en volkomen mens ................ 458

9. Twee naturen in enigheid des persoons . ..... . 459

10. De menselijke ontwikkeling bij Christus. Communicatio idiomatum apotelesmatum en charismatum ..... . 463

11. Was de vleeswording zelve reeds een vernedering voor de Logos? .. 465

12. De aanneming onzer zwakke, on-gave menselijke natuur 466

13. Christus was niet onwetend. Ook kon Hij niet dwalen . . 466

14. De zondeloosheid van de Christus ........ . 467

15. Christus was naar zijn mensheid niet almachtig . . . 468

16. De aanbidding van Christus .. 468

**B. De officio Jesu Christi Mediatoris. (HET WERK VAN de MIDDELAAR).**

1. Historisch overzicht . .... 470

2. De offeridee is algemeen menselijk. Het offer in Israël . 474

3. Het Nieuwe Testament laat ons Jezus zien als de beloofden Messias .. 478

4. De naam Jezus .. 482

5. De naam Middelaar . 483

6. De naam Messias, Christus ... ...... 484

7. Ofschoon de Vader de straf op de Middelaar heeft gelegd, toch was niettemin de gift des Zoons aan de wereld een daad van Gods liefde 486

8. De noodzakelijkheid der voldoening door de Middelaar . 487

9. De tweeërlei gehoorzaamheid van Christus. De obedientia activa (dadelijke) 498

10. De lijdelijke gehoorzaamheid. De obedientia passiva van Christus . 500

11. Het borgschap van de Christus. De satisfactio vicaria . 502

12. De staten van Christus. De staat der vernedering . . 507

13. De nederdaling ter helle 511

14. De weldaden, die Christus door zijnen dood voor ons heeft verworven . 514

15. De particuliere genade; geen algemene maar een bijzondere verzoening . . . 517

16. Christus is de Zaligmaker der wereld. De kosmische betekenis van Christus .. 521

17. De staat der verhooging. De opstanding van Christus en zijn hemelvaart ................ 523

18. De dwaling van de Luthersen inzake de verhooging van Christus .... 524

19. De drieërlei ambtelijke bediening van de verhoogden Christus ten behoeve zijner kerk ... 526

**HOOFDSTUK XIV. LOCUS DE SALUTE. (De weldaden des Verbonds).**

**A. Inleiding. De Heilsorde in het algemeen.**

1. Het Christendom en het Heidendom . 529

2. Historisch overzicht .. . 530

3. De heilsorde ..... . 534

4. De natuur der genade Gods . . . 536

5. De uitgangspunten van dezen Locus . 537

B. Roeping en Wedergeboorte.

1. De vocatio realis . . . 539

2. De vocatio verbalis. De gratia praeparans .. . 541

3. De noodzakelijkheid van de gratia interna. Noch het semipelagianisme noch de leer der Congruitas noch die der Verlossingsvatbaarheid des zondaars .......... 543

4. De argumenten voor de noodzakelijkheid van de gratia interna .. 546

5. De wedergeboorte 547

6. De onmiddellijke en de middellijke wedergeboorte . 549

**C. De bekering.**

1. Het verband en het onderscheid tussen de wedergeboorte en de bekering ............... . 550

2. De Schriftuurlijke termen voor bekering .. 553

3. In de bekering werkt de mens zelf mee ..... 554

4. Voortgaande bekering. Verbondsbekering. Uitwendige bekering. Bekering van de zonde tot de deugd . . . 554

**D. Het geloof.**

1. De Schriftuurlijke termen voor geloof .. 555

2. Fides informis et fides formata. Het geloof in formelen en in materiëlen zin ............... 557

3. Het geloof voor en na de vat ... .. . 558

4. Het verschil tussen de Gereformeerde theologen onderling in de 18de eeuw over het wezen des geloofs ....... . 559

5. Het historisch-, het tijden het wondergeloof . . . . . 561

6. Het geloof is een gave Gods. Het standpunt der Ethische in deze kwestie ................ 563

7. Geloof en Wedergeboorte. Het Geloof als hebbelijkheid en als dadelijkheid .. 564 Aanhangsel .. 566

8. Kennis en vertrouwen . 566

9. Het gevoelen van Dr. S. P. Dee over de definitie van het geloof in Zondag VII .............. 571

10. Het voorwerp van het zaligmakende (of rechtvaardigende) geloof 572

**E. De rechtvaardiging.**

1. De term "rechtvaardiging" (rechtvaardigmaking) . . . . 572

2. De rechtvaardiging is niet een ethische maar een forensische daad Gods . . , 573 Aanhangsel ............... ... 576

3. De betekenis van het verbum "rechtvaardigen" in. de Heilige Schrift ................ 577

4. Hoe een rechtvaardig God de goddeloze rechtvaardigen kan. De 3otoccocruu)......... 580

5. Niet het geloof is onze gerechtigheid voor God maar wel de in Christus voor ons objectief gereed liggende rechtvaardigheid ........ ... 581

6. De gerechtigheid van Christus is niet een ons vreemde gerechtigheid .. 585

7. De rechtvaardiging van eeuwigheid (de eeuwige rechtvaardigmaking) . . 586

Aanhangsel ... . 592

8. De negen of vijf trappen der Rechtvaardiging . . 593

9. Het geloof en de werken 596

10. De twee delen der rechtvaardiging. De vergeving der zonden. Het recht op het eeuwige leven . 598

**F. De heiligmaking en de volharding der heiligen.**

1. Het verband tussen de rechtvaardiging en de heiligmaking. Het Nomisme en het Antinomianisme. Het juiste standpunt. De unio mystica tussen Christus en de zijnen 599

2. De dwaalleer der Volmaaktbaarheid (Perfectionisten en. Perfectisten) ......... ........ 602

3. De heiligmaking als werk van de gelovige of de actieve zijde der heiligmaking . ............. 604 Aanhangsel ................. 606

4. De volharding der heiligen. De Heilige Schrift leert niet, dat de afval der heiligen mogelijk is . ......... 606

**HOOFDSTUK XV. LOCUS DE MEDIIS GRATIAE. (Over de middelen der genade). A. Inleiding.**

1. De term genademiddelen als zodanig .. 610

2. De genademiddelen in engere zin zijn het Woord Gods en de Sacramenten ............... 610

3. De controvers met de valse Mystieken en de Roomsen 612

**B. De verbo divino. (HET WOORD GODS ALS GENADEMIDDEL). 1**

. Wet en Evangelie .. ..... 613

2. Oud en Nieuw Verbond is niet dezelfde tegenstelling als Wet en Evangelie 616

3. De Efficacia Verbi Divini of de krachtdadigheid van het Woord Gods 617

**C. De sacramentis in genre. (OVER DE SACRAMENTEN IN HET GEMEEN).**

1. Het woord Sacrament . . 620

2. Historisch overzicht . . 621 Aanhangsel 623

3. Het begrip "sacramenten" . 624

4. De Sacramenten zijn tekenen en zegelen . . 625

5 De betekende zaak. De materia interna van de Sacramenten . .. 626

6. De verhouding tussen Gods Woord en de Sacramenten 626

7. Het verband tussen het teken en de betekende zaak 627

8. De kracht en de werking der Sacramenten. Voor het rechte ontvangen van de Sacramenten wordt het geloof vereist 628

. Het getal der Sacramenten. De Roomse leer van. de Sacramentalia ............ . 629

10. De zeven Sacramenten der Roomse kerk . . . 630

**D. De Baptismo. (DE HEILIGE DOOP).**

1. De besnijdenis ... 633

2. Waterbesprenging bij de heidenen. De proselietendoop. De doop van Johannes de Doper ......... . 633

3. De instelling van de Heiligen Doop. De doopsformule . . 636

4. Historisch overzicht ..... . 638

5. Het teken bij de Heiligen Doop . . 641

6. Indompeling en besprenging . .. 642

7. De formule bij de Doop. Zij oefent geen magische kracht 643

8. De betekende zaken .......... .. . 644

9. De voorstelling ener speciale doopsgenade bij Kuyper . . 647

10. De Kinderdoop ... 650

11. De eerste doopvraag .. 654

12. De grond voor de Heilige Doop is net de veronderstelde wedergeboorte maar het verbond Gods . .... . 655

13. De bedienaar van de Heilige Doop. De nooddoop . . 656

14. Plaats en tijd van. de Heilige Doop . .. . 657

15. Doopgetuigen . ........... . 658

16. De Doop en de Katholiciteit van de Christelijke kerk . . 658

**E. De coena domini. (HET HEILIG AVONDMAAL).**

1. De religieuze maaltijden. De maaltijd in het algemeen. De Paasmaaltijd .......... . 659

2. Jezus' laatste Paasmaaltijd met de zijnen . . 661

3. De instelling van het Heilige Avondmaal ......... 663

4. De Christus heeft zelf bij de instelling van het Heilig Avondmaal mede van het brood gegeten en uit de drinkbeker gedronken . .............. 666

5. Judas heeft 't Heilig Avondmaal niet mede genuttigd . . 667

6. Historisch overzicht .............. 668

7. De namen voor het Heilige Avondmaal in de Heilige Schrift. Het Heilige Avondmaal is een maaltijd. Geen altaar maar een tafel 673

8. De Heere Jezus Christus is de Gastheer bij dezen maaltijd 673

9. De elementen, die bij dezen maaltijd gebruikt worden . 674

10. De zaken, die door de elementen van de maaltijd betekend en verzegeld worden .. . 674

11. De gasten bij het Heilige Avondmaal . . . 676

12. De toelating tot het Heilige Avondmaal 677

13. De dogma's van de transen consubstantiatie zijn in strijd met de Heilige Schrift 678

14. De Mis . . 679

15. De voorstelling van Zwingli moet ook afgewezen . . 682

Aanhangsel . .. . 683

**HOOFDSTUK XVI. LOCUS DE ECCLESIA. (De Kerk). A. Inleiding.**

1. Het sociaal karakter der Religie . . . 684

2. De gegevens der Heilige Schrift. Het begrip "…" . 685

3. Historisch overzicht .......... . 689

4. De Ethische richting en de kerk. Kerk en Gemeente . . 692

**B. Het wezen der kerk.**

1. Het onderscheid tussen de kerk en het Koninkrijk Gods 706

2. De Heilige Geest en de kerk ... 707

3. Wie vormen de kerk? .... 709

4. De zichtbare en de onzichtbare kerk . . . 712

5. De kerk als instituut en de kerk als organisme . . 715

Aanhangsel 717

6. De attributen, kentekenen, eigenschappen der kerk . . 717

7. De kentekenen van de ware en de valse kerk volgens de Reformatie ... . 722

8. Zuivere en minder zuivere kerken . . 726

**C. De regering der kerk.**

1. De noodzakelijkheid der kerkregering ... 731

2. Het apostolaat ....... 733

3. De betekenis van de apostel Petrus 738

4. De overige buitengewone ambten . . 742

5. De gewone ambten 743

6. Het episcopale en het papale stelsel van kerkregering . 744

Aanhangsel ..... 747

7. Het territoriale stelsel ... 747

8. Het Gereformeerde of Presbyteriale stelsel . 750

9. Het congregationalisme . . 751

10. Het collegiale stelsel 752

11. Het karakter van het ambt. Het ambt der gelovigen. De wijze, waarop men tot het bijzondere ambt komt . . . . 752

12. Het aantal ambten .. . 755

**D. De macht der kerk.**

1. Kerk en Overheid onder het Oude Testament. De macht der kerk volgens het Nieuwe Testament ...... . 756

2. De macht der kerk volgens de leer van de Roomse kerk 758

3. De macht der kerk volgens de leer der Reformatoren . . 762

4. Het karakter van de macht der kerk . 765

5. De drieërlei macht der kerk . . 767

**A. De potestas docendi . . 767 B. De potestas gubernationis 768 C. De potestas (ministerium) misericordiae . 770**

6. Het kerkverband is een eis van Gods Woord ..... 771

7. De verhouding tussen de kerk van Christus en de wereld 773

**HOOFDSTUK XVII. LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI. (De voleinding der eeuwen).**

1. De naam en de inhoud van dezen Locus .. 775

2. Het geloof aan de onsterfelijkheid der ziel is algemeen menselijk. De wijsgerige argumenten voor de onsterfelijkheid .. 776

Aanhangsel .. 777

3. Het oude Testament en de onsterfelijkheid der ziel . . 778

Aanhangsel .............. 783

4. Het Nieuwe Testament en de onsterfelijkheid der ziel . 784

5. Het vagevuur . 786

6. De zieleslaap . .. 790

7. Na het sterven ontvangt de ziel niet terstond een zeker lichaam 792

8. Het Spiritisme (vroeger in Duitsland en Engeland Spiritualisme genoemd) ....... 793

9. De conditionele onsterfelijkheid . 799

10. De aanroeping der heiligen ..... 801

11. De plaats, waar zich de hemel en de hel bevinden, is ons onbekend . ...... 803

12. Geen mogelijkheid van bekering aan gene zijde van het graf .................... 804

13. De gemeenschap der strijdende en der triomferende kerk naar de Heilige Schrift . ... 806

14. De werkzaamheid der gezaligden in de hemel. Onderscheid tussen de gezaligden .. . 807

15. De dag des Heeren in engere en in ruimere zin . .

16. Het Chiliasme (Het Rijk der duizend jaren) . . 809

17. De Antichrist ......... . 826

18. Tijd en wijze van Jezus' wederkomst ... 834

19. De dag des Heeren. De opstanding der doden . 836

20. Het laatste oordeel. Alle mensen en ook de engelen zullen geoordeeld worden ............... 839

21. De poel des vuurs. De eeuwigheid der straf en niet eenmaal allen behouden ......... . 840

22. De vernieuwing van het aardrijk Geen algehele vernietiging van het tegenwoordige heelal 843

23. De rijke zegeningen, die aan de gezaligden ten deel vallen. Een grote schare ....... 849

24. De werkzaamheid der gezaligden. Graden van heerlijkheid. Onuitsprekelijke heerlijkheid 851.

ERRATUM. In het "Woord vooraf" bleef een zinstorende schrijffout staan. Men leze r. 15 v. b. in plaats van Dogmatici: Exegeten.

**INLEIDING. § 1.**

De noodzakelijkheid van een Inleiding. Waren de oude Dogmatici gewoon, weinig ter inleiding op de Dogmatiek te zeggen, in onze tijd plegen wij aan de eigenlijke uiteenzetting van de waarheid Gods een brede inleiding te doen vooraf gaan. Dit vloeit voort uit drie omstandigheden. Allereerst achten wij het thans noodzakelijk, nauwkeurig de naam en het begrip ener bepaalde wetenschap na te gaan en te onderzoeken, wat in vorige eeuwen over die wetenschap geschreven is.

In de tweede plaats zijn wij door nieuw opgekomen dwalingen thans verplicht, sommige punten uitvoerig te behandelen, die voorheen slechts behoefden te worden aangestipt, omdat zij door schier allen geloofd en beleden werden.

Ten derde zijn door de nieuwere en nieuwste Theologie problemen aan de orde gesteld, die voorheen of slechts terloops of in 't geheel niet werden behandeld. Wij denken bij het sub II en III genoemde bijv. aan de inspiratie der Heilige Schrift, aan de Schriftkritiek, aan de Erkenntnis-theorie, aan de vraag of misschien in de plaats van de Theologie de wetenschap der religie en bijgevolg in plaats van de Dogmatiek de wijsbegeerte der religie moet worden gesteld, aan de studiën over de oorsprong, het wezen, de zetel der religie.

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

Dogmatiek is afgeleid van dogma (gr. dogma). Onder dogma hebben wij op theologisch gebied niet te verstaan de mening of het inzicht (doxa) van een theoloog of van een theologische richting, maar een leerstuk, dat door de kerk, onder de leiding des Heiligen Geestes en alzo met de aan haar verleende autoriteit, vastgesteld is. Het historisch-etymologisch onderzoek heeft dit helder in het licht gesteld. Het uitgangspunt voor het Christelijk spraakgebruik ligt hier in Hand. 16: 4 vergeleken met Hand. 15: 28. In Hand. 16: 4 wordt ons gemeld, dat Paulus met Silas en Timotheüs de steden van Klein-Azië doorreisde en hun de ordinantiên (dogmata) overgaf, die door de Apostelen en de Ouderlingen te Jeruzalem goedgevonden waren, om die te onderhouden. Nu wordt in Hand. 15: 23-29 ons de inhoud van deze dogma's meegedeeld en het stuk zelf ingeleid met deze verklaring, vers 22, toen heeft het de Apostelen en de Ouderlingen, met de gehele gemeente goedgedacht (edoxe), terwijl aan het eigenlijke besluit nog eens voorafgaat de betuiging, vers 28, Want het heeft de Heilige Geest en

8 INLEIDING

ons goed gedacht (edoxe), ulieden geen meerderen last op te leggen dan deze noodzakelijke dingen. Duidelijk blijkt uit deze woorden, dat de Synode van Jeruzalem niet maar een of andere mening uit, of een verzoek tot de kerken richt, maar dat zij gelast, dat zij zich zelve beschouwt als bekleed met de macht om te bevelen. En zij oordeelt zo, omdat zij staat in de overtuiging, dat haar uitspraak gedekt was door het gezag van de Heilige Geest. Op dit laatste komt het dan ook aan. Alles hangt hier of van de vraag, of de persoon, die spreekt, macht heeft, om te bevelen. Als dat zo is, dan hebben wij bij de uitdrukking: "het heeft mij goed gedacht" niet te doen met een blote opinie maar met een bevel. Zo betekent "het heeft de keizer goedgedacht" een keizerlijk decreet; "het heeft de bevelhebber goedgedacht" een legerorder; en zo ook "het heeft aan de kerk goedgedacht" een kerkelijk besluit. En zo mag de kerk spreken, omdat zij krachtens de belofte van haar Hoofd, Joh. 16 :13a (Maar wanneer die zal gekomen zijn, namelijk de Geest der waarheid, Hij zal u in al de waarheid leiden) staat in de overtuiging, dat de door haar vastgestelde leerstukken (dogma's) met autoriteit zijn bekleed, wig zij bij 't vaststellen dier dogma's door de Heilige Geest geleid is. Wordt in plaats van "het heeft mij goed gedacht" de term dogma met een genetivus subjecti (bijv. het dogma, het gebod van de keizer, Luk. 2: 1) gebruikt, dan komt dit op hetzelfde neer. Dogma werd 't eerst gebruikt in de zin van een besluit, een gebod, een bevel van de volksvergadering of de overheid (Xenophon, Plato). Van het staatkundig terrein vond het woord zijn weg naar de scholen der wijsgeren, maar dan altijd zó dat het de betekenis behield van een uitspraak, die met gezag bekleed was. Aristoteles bijv. spreekt van de ongeschreven dogma's van Plato. Een dogma op filosofisch gebied ontleende zijn autoriteit aan de persoon, die het uitsprak, terwijl dan deze dogma's, postulaten van het wijsgerig denken, als axioma's zonder nader bewijs moesten worden aangenomen. Zo is ten laatste het woord overgenomen op theologisch terrein. Behalve Hand. 15: 28 en 16: 4 komt hier ook in aanmerking Col. 2: 14a (Doorhalend het tegen ons getuigend document, dat met zijn inzettingen tegen ons was — Greijdanus), waar de door God onder de oude bedeling gegeven inzettingen dogma's genoemd warden. De kerk volgde het voorbeeld van de Heilige Schrift. Al spoedig had in de Christelijke kerk het woord dogma de betekenis van een door de kerk, als met gezag bekleed instituut, gegeven leerstellige uitspraak. Zo maakt Cyrillus van Jeruzalem onderscheid tussen dogmata en proxeis, terwijl hij dan met dogma's bedoelt geloofsvoorstellingen en met proxeis; de levenswandel. En zo hebben ook reeds de Kerkvaders van dogmata gesproken, als van vaststaande leerstellingen. Niet geheel juist schijnt mij dan ook de opmerking van

INLEIDING 9

Bavinck (Gereformeerde Dogmatiek 2, deel I, blz. 5): "Eindelijk rust het gezag van een dogma ook niet op de uitspraak en vaststelling der kerk, zoals door Schleiermacher en na hem door vele anderen geleerd wordt." Stellig is het volkomen waar, dat het dogma rust op de Heilige Schrift en dat ten principale het dogma zijn autoriteit aan de Heilige Schrift dankt. Maar al heeft een theoloog uit de Bijbel een geloofsvoorstelling afgeleid, dan is zij nog geen dogma. Dogma wordt zij eerst, als de kerk onder de leiding des Heiligen Geestes deze geloofsvoorstelling ijkt of m. a. w. als de kerk haar onder de leiding des Heiligen Geestes als een dogma vaststelt op grond der haar geschonken belofte, dat de Heilige Geest haar in al de waarheid leiden zou. Zo schrijft dan ook Dr. Kolde in zijn studie "Dogma and Dogmengeschichte" (Neue Kirchl. Zeitschr., l9de Jahrgang, 1908, S. 505, 516): "Dogma ist das, was die Kirche jeweilig als Niederschlag ihres Glaubensbewusztseins anerkannt hat." Eveneens C. Wistar Hodge (The Princeton theological Review, 1908, p. 57) in een verhandeling over "The Idea of Dogmatic Theology": Zolang een lering, die rust op de Heilige Schrift, nog niet door de kerk geijkt is, is zij "not yet a dogma in the complete sense." Prof. Hering heeft dit gevoeld. Dan, het leidt hem in zijn "Geloof en Openbaring" tot de conclusie, dat het Protestantisme geen dogma's kan opstellen, omdat het mist het daarvoor nodige onfeilbare lerambt ener met Goddelijk gezag beklede kerk (blz. 33).

**§ 3. De naam Dogmatiek.**

Alvorens de vraag te beantwoorden, wat onder de benaming Dogmatiek moet worden verstaan, geven wij eerst aan, hoe vroeger deze wetenschap genoemd werd. Het voornaamste dogmatische werk van Origines heet: peri arxoon. De titel van het derde, dogmatische deel van de van Johannes Damascenus luidde: 'Edosos etc. Augustinus noemde zijn voornaamste dogmatische geschrift: Enchiridium ad Laurentium sive de fide, spe et caritate (Handleiding voor Laurentius over de deugden van geloof, hoop en liefde; in 1930 verscheen een "bewerking" hiervan door Carel Bloemen bij J. J. Romen en Zonen, Roermond). Een dogmatiek is echter ook dit boek nog niet, omdat de stof te weinig naar een vaste methode geordend is. Deze schrijvers poogden wel de Christelijke leer systematisch te behandelen, maar zij slaagden daarin niet recht, omdat zij te breed bespraken de dogmatische kwesties, waarover in hun dagen werd gedisputeerd, en zij de andere dogma's te beknopt en niet systematisch genoeg behandelen.

Eerst de Scholastiek heeft ons Dogmatieken gebracht. Met Isidorus Hispalensis kwam de naam Sententiae op. Deze naam verwierf vooral bekendheid door het beroemde boek van Petrus Lombardus: Sententiae (de toenmalige Dogmatiek bestond hoofdzakelijk uit sententiën uit de Kerkvaders). In de 13de eeuw

10 INLEIDING vond de benaming Summa Theologiae, die ook door Thomas van Aquino gebezigd werd, ingang.

Melanchton gaf uit Loci communes rerum theologicarum (1521). Onder "loci communes" verstond hij de voornaamste hoofdstukken van de Christelijke religie (res theologicae), gelijk die vooral door Paulus in zijn brief aan de Romeinen waren behandeld. Melanchton toch bedoelde niet een compleet systeem der waarheid te geven, maar de ontwikkelden in te leiden in de kennis der Heilige Schrift. Door de Roomsen is deze naam voor de Dogmatiek dan ook bijna niet gebruikt. Wel spreken ook zij van "loci communes" maar dan verstaan zij er onder "de bronnen der Dogmatiek." In de Duitsche vertaling van het boek van Melanchton werd de titel weergegeven door "Hauptartikel and fürnehmste Punkte der ganzen Heiligen Schrift." De benaming loci communes werd door vele Lutherse en Gereformeerde theologen overgenomen. Maar de enige benaming werd het toch niet. Zwingli schreef twee dogmatische hoofdwerken: 1.0 Commentarius de vera et falsa religione; 2.0 Christianae fidei brevis et clara expositio.

Calvijns beroemd werk heet: Institutio religionis Christianae. De eerste uitgave zag het licht te Basel in 1536, de zevende en laatste uitgave van Calvijns hand in 1559. In tegenstelling met Melanchton, wiens laatste uitgave van zijn "Loci Communes" (1559) niet slechts formeel maar ook materieel zozeer van de eerste editie verschilt, dat zij bijna een geheel nieuw werk genoemd moet worden, stonden bij Calvijn de hoofdlijnen zijner Dogmatiek van meetaf vast. De laatste uitgave van de Institutio bevat vier delen: 1.0 Van de kennis van God de Schepper (de Cognitione Dei Creatoris) ; 2.0 Van de kennis van God de Verlosser (de Cognitione Dei Redemptoris in Christo, quae Patribus sub lege primum, deinde et nobis in Evangelio patefacta est) ; 3.0 Hoe de genade van Christus ontvangen wordt (de Modo percipiendae Christi gratiae et qui inde fructus nobis proveniant et qui affectus consequantur); 4.0 Over de uitwendige middelen der genade (de Externis mediis vel adminiculis quibus Deus in Christi societatem nos invitat et in ea retinet). Latere Lutherse en Gereformeerde theologen keerden tot de naam Theologia terug.

Zo verschenen boeken onder deze titels: Christelijke Theologie (bijv. Pictetus, Theologia Christiana, 1696) ; Hoofdsom of kort begrip, of systeem der Theologie (bijv. Synopsis purioris Theologiae van Polyander, Rivet, Walaeus en Thysius, 10 editie, 1625; Quenstedt, Systema Theologiae, 1685; F. Burmannus, Synopsis dit is Kort Begrip der Heilige Godgeleerdheid, 1683; Wendelin, Compendium christianae theologiae, 1634) ; Merg der Godgeleerdheid (bijv. J. á Marck, Medulla theologiae christianae 1690 — Het Merch der Christene Gotgeleertheit, le uitgave 1705). Naarmate echter 't aantal theologische vakken toenam, kon de term Theologia zonder enige nadere aanwijzing niet meer gebezigd worden. Sinds men ging spreken van Theologia exegetica, Theologia historica,

INLEIDING 11 Theologia practica moest men de uiteenzetting van de waarheid Gods wel noemen Theologia didactica, systematica, theoretica, positiva, revelata. Ook sprak men wel van Theologia thetica, terwijl men dan de wederlegging der dwalingen Theologia antithetica noemde. Lucas Reinhart, prof. to Altorf, gebruikte 't eerst het adjectief dogmatica. Zijn boek toch heet "Synopsis Theologiae dogmaticae", 1659. Deze omschrijving lag voor de hand, omdat de geloofswaarheden reeds sedert geruimen tijd met de naam "dogmata" werden aangeduid en omdat de scheiding tussen Dogmatiek en Ethiek, die met Danaeus en Calixtus begonnen was, een afzonderlijken naam voor beide vakken vereiste (Zie mijn "Dogmatiek en Ethiek", 1930) . Allengs is toen het substantief Theologia weggevallen en het adjectief dogmatica een substantief geworden. Vooral door de invloed van Pfaff en Buddeus is de naam Dogmatiek algemeen in zwang gekomen (bijv. F. V. Reinhard, Vorlesungen fiber Dogmatik, 1801).

In de vorige eeuw werden weer andere benamingen ingevoerd als geloofsleer, heilsleer, Christelijke leer (bijv. Schleiermacher, Der christliche Glaube, 1821; C. J. Nitzsch, System der Christ. Lehre, 1829; Schweizer Glaubenslehre der ev. ref. Kirche, 1847; Rozemeyer, het Christelijk Geloof, 1893; Gravemeyer, Leesboek over de Gereformeerde Geloofsleer2, 1896). Maar de term "Dogmatiek" is toch niet verdrongen kunnen worden. Integendeel. Hij werd steeds meer gebruikt (bijv. door A. Kuyper; Bavinck, Gereformeerde Dogmatiek2, 1906; Van Oosterzee, Christelijke Dogmatiek2, 1876; E. Bithl, Dogmatik, 1887 en in Duitschland bijv. door Lipsius, Ebrard, Luthardt, F. A. B. Nitzsch, Kaftan, Haring, Heilige Schmid, Heilige Heppe, Seeberg, Schlatter, Althaus, Barth) .

**§ 4. Het begrip Dogmatiek.**

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

12 INLEIDING tot het heil gebracht moet worden, het object der Dogmatiek. Zo kreeg geleidelijk een subjectieve opvatting van het voorwerp der Dogmatiek de overhand. Door Amesius, van Mastricht, á Marck, B. de Moor, Burman, Limborch e. a. wordt Of het door Christus voor God leven (Deo vivere per Christum) Of de religie of de dienst van God (cultus Dei) als object der Dogmatiek aangeduid. Kant heeft met zijn uitgangspunt, dat het menselijk kenvermogen beperkt is tot de wereld der zienlijke dingen (phaenomena), veel bijgedragen tot de overheersching dezer subjectieve opvatting. Schleiermacher vatte de Dogmatiek op als "Glaubenslehre" en omschreef haar taak aldus: "Dogmatische Theologie ist die Wissenschaft von dem Zusammenhange der in einer christlichen Kirchengesellschaft zu einer gegebenen Zeit geltenden Lehre" (Der Chr. Glaube, § 19), terwijl dogma's of "christliche Glaubenssatze" volgens hem waren "Auffassungen der christlich frommen Gemüithszustande in der Rede dargestellt" (§ 15). Schier heel de nieuwere Theologie is Schleiermacher gevolgd. Niet langer God maar de religie werd als het voorwerp der Theologie gezien en wel of ruimer de religie in het algemeen als historisch en psychologisch verschijnsel (liberale theologie) of meer bepaald de Christelijke religie, zoals deze zich openbaart in de Bijbel en in de gemeente (het geloof der gemeente).

Nu zou de omschrijving: De Dogmatiek is de wetenschap van de Christelijke religie of de Dogmatiek is de leer van het Christelijke geloofsleven, naar de opvatting ener bepaalde bijv. Hervormde Kerk (Muller, Handboek der Dogmatiek, blz. 1) desnoods nog wel kunnen, als daaronder dan verstaan werd de religio objectiva, Welke God in Zijn Woord geopenbaard heeft. Dit is echter in de nieuwere tijd bijna nimmer het geval. Dogmatiek is voor velen thans slechts datgene, wat door een bepaalde kerk of door een bepaalde richting voor Christelijke waarheid (geloof) gehouden wordt op grond harer religieuze ervaring. Zo schrijft bijv. W. Herrmann in zijn "Dogmatik" (1925) op blz. 38, dat het voorwerp van de Dogmatiek niet kan zijn de leer of het dogma, maar dat de Dogmatiek tot taak heeft, het door de macht van Jezus in de mensheid ingeschapen nieuwe, innerlijke leven in al zijn wonderbare eigenaardigheid to beschrijven. Feitelijk is dat bij Dr. J. Riemens Jr, Christelijke Dogmatiek (1924), ook het geval. Immers zegt hij wel, dat "de Dogmatiek is de ontvouwing naar wetenschappelijke methode van de inhoud van ons geloof" en eveneens dat "de Christelijke Dogmatiek is de wetenschap, die tot voorwerp heeft de openbaring Gods in Jezus Christus, gelijk zij betuigd is door de Heilige Schrift en beleden door de Christelijke gemeente aller eeuwen, blijkens de leerformaties der Christelijke Kerk, met name van de Kerken der Reformatie" . . . maar omdat hij terug wil gaan op "de eenheid achter allerlei teksten", op "de Kerk als eenheid achter de Kerken" en op "de kern der

INLEIDING 13 dogmatische formuleringen", komt hij toch weer uit bij hetgeen hij op grond zijner ervaring gelooft en belijdt (blz. 1-3). Zo verstaan is de Dogmatiek geen wetenschap. Immers vraagt de wetenschap niet: Hoe denken sommigen, maar wat is waarheid? En deze Christelijke waarheid kan niet rusten op wat een mens of een groep van mensen meent ervaren te hebben maar alleen op het gezaghebbende Woord van God (zie o. a. mijn "Schrift en Ervaring", 1920). Toch laat 't zich verstaan, dat de subjectieve opvatting zoveel ingang vond. Immers wordt in de Dogmatiek niet alleen over God gesproken maar ook over de engelen, de mensen, de hemel en de aarde, ja over al het geschapene. En zo schijnt 't onjuist, God als object dezer wetenschap te zien. Meer dan schijn is dit echter niet. Immers beproeft de Dogmatiek niet, ons naast de theologie in engeren zin nog een kosmologie, anthropologic enz. te schenken. Neen, als de mens, de engel, de aarde ter sprake komen, dan worden zij alleen bezien in hun relatie tot God. Zo blijft de theologie wel degelijk theocentrisch. De Dogmatiek is volgens Kuyper het systeem van de kennis Gods, "ze is het studievak, dat de ons geopenbaarde waarheid, in de vorm van ons eigen bewustzijn, uiteenzet" (Encl. der Heilige Godgeleerdheid, III, blz. 347 en 395). Bavinck was van hetzelfde gevoelen. "Dogmatiek is alzo en kan niet anders bestaan dan als wetenschappelijk systeem der kennisse Gods, dat is nader op Christelijk standpunt, van die kennis, welke Hij aangaande Zichzelf en aangaande alle schepselen als staande in relatie tot Hem in Zijn Woord aan de Kerk heeft geopenbaard" (t. a. pl., I, 15).

Natuurlijk kan Dogmatiek ook worden omschreven als de wetenschap der dogma's, of als die theologische wetenschap, welke de dogma's of geloofswaarheden wetenschappelijk uiteenzet, door aan te wijzen dat zij uit de Heilige Schrift zijn afgeleid; door hun onderlinge samenhang na te speuren en door ze systematisch als een geheel uiteen te zetten. Maar de eerstgenoemde definitie schijnt mij verkieslijker, omdat door haar terstond uitkomt, dat het gaat over de kennis van God. En dan zo, dat over God en in casu recto en in casu obliquo wordt gehandeld, of m. a. w. dat niet alleen in het licht gesteld wordt hetgeen God aangaande Zichzelf in de Bijbel wilde openbaren, maar' ook Gods scheppingen en werkingen. Aan het einde der vorige en in het begin dezer eeuw is door Kuyper ontkend, dat God het voorwerp der Dogmatiek mag worden genoemd, terwijl op hun beurt Ds (later Prof.) ten Hoor en Ds Testament Bos afwezen del gedachte van Kuyper, dat de kennis Gods 't object der Dogmatiek is. Mijn inziens was dit aan beide zijden een woordenstrijd. Beide definities zijn goed. Zij bedoelen in de grond der taak hetzelfde. Veelvuldig is door de theologie de Dogmatiek gedefinieerd

14 INLEIDING als de doctrina, scientia, sermo de Deo. Brengt men hiertegen in, dat er niet alleen geen visio Dei per essentiam mogelijk is maar dat er ook geen ware, zuivere kennis van God buiten de bijzondere Openbaring om verkregen kan worden, dan is dit volkomen waar. Maar als de oude Dogmatiek God het object der Dogmatiek noemde, dan bedoelde zij daarmede ook niet, dat zij de archetypische kennis van God wilde bieden maar de ectypische, dat is, de in de Heilige Schrift geopenbaarde kennis Gods. Daarom mag ik zeggen: God is 't object der Dogmatiek. Alleen is de tweede definitie nog iets duidelijker. Uit deze definitie van de Dogmatiek blijkt ook duidelijk, met hoeveel recht de oude Dogmatici de Ethiek tegelijk met de Dogmatiek behandelden of juister nog ze als een vak beschouwden.

Tot de kennis Gods behoren niet alleen de geloofswaarheden (articuli fidei) maar evenzeer de geboden van de wet (praecepta decalogi) of m. a. w. zowel de dogmata fidei als de dogmata morum. Dogmatiek is het systeem van wat wij hebben te geloven aangaande God en zijn werken (credenda), Ethiek het systeem van de waarheden, die ons leren, hoe wij Gode welbehagelijk zullen leven of m. a. w. het systeem van de dienst Gods (agenda). Beide groepen van waarheden zijn door God geopenbaard. Uit een praktisch oogpunt is echter scheiding in twee vakken wel aan te bevelen; mits wij slechts bedenken, dat zij beide feitelijk onder een gezichtspunt vallen; dat zij beide ons verschaffen kennisse Gods. Omdat volgens Barth zelfs door de genade niet de scheidslijn, de volstrekte distantie tussen de souvereinen God en de goddelozen mens wordt opgeheven en omdat volgens hem de Bijbel (die niet woordelijk geïnspireerd is) nimmer mag geidentifieerd met het Woord Gods, daarom laat het zich verstaan, dat volgens hem "Dogmatik ist die kritische Frage nach dem Dogma, d. Heilige nach dem Worte Gottes in der kirchlichen Verkündigung oder konkret: nach der Uebereinstimmung der von Mensen vollzogenen and zu voliziehenden kirchlichen Verkündigung mit der in der Schrift bezeugten Offenbarung" (Die kirchliche Dogmatik, I, S. 261). En dat hij deze krasse uitspraak doet: "Das Wort Gottes ist iiber dem Dogma wie der Himmel über der Erde ist", S. 282. Ritschl meende, dat Dogmatiek niet is afgeleid van aóypoc maar van het verbum a oy ih, zrietli besluiten, verordenen. Ongetwijfeld houdt deze opvatting verband met zijn opinie, dat de Dogmatiek niet mag bestaan in een beschrijving van de dogmata der Christel. Kerk, maar dat Naar taak is, de Christelijke waarheid in de denkvormen van onze tijd uit te spreken.

**§ 5. De Encyclopedische plaats der Dogmatiek.**

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

INLEIDING 15 tot de dogmatologische groep. Volgens Kuyper — en dat is juist — vormen dan de Dogmatiek en de Ethiek de thetische vakken. Met deze gangbare opvatting echter hebben Schleiermacher en op zijn voetspoor Rothe gebroken. Volgens Schleiermacher behoort de Dogmatiek tot de Historische Theologie (Kurze Darstellung des Theologischen Studiums, § 195-4 250). Hij kwam hiertoe, omdat hij de Dogmatiek opvatte, als "Kenntnis der jetzt in der evangelischen Kirche geltenden Lehre" (§ 195) of als "die Wissenschaft von dem Zusammenhange der in einer christlichen Kirchengesellschaft zu einer gegebenen Zeit geltenden Lehre" (Der Christi. Glaube, § 19). Velen — tot op zekere hoogte ook Kuyper en Bavinck — hebben hieruit afgeleid, dat volgens Schleiermacher de Dogmatiek alleen heeft weer te geven, wat in de Lutherse, de Gereformeerde enz. Kerk als waarheid geldt, of, m. a. w., dat de Dogmatiek feitelijk Symboliek is. Nu laat het zich verstaan, dat men zo oordeelde. Allereerst omdat Schleiermacher aan de Apologetiek, welke door hem onder de philosophische Theologie gerangschikt wordt, de roeping toekent en in het licht te stellen wat het "eigeniiimliche Wesen des Christentums" is en aan te tonen de uitnemendheid van de "Christliche fromme Gemeinschaft" boven alle andere religieuze gemeenschappen en te bewijzen, hoezeer de Roomse Theologie door de Protestantse overtroffen wordt (K. Darstellung des Th. St. § 43—§ 53). In de tweede plaats vanwege Schleiermacher's definitie van de Dogmatiek. Toch is dit niet de bedoeling van Schleiermacher geweest. Duidelijk spreekt hij uit: a. dat de dogmaticus een eigen overtuiging moet hebben; b. dat de dogmaticus, ofschoon hij zich moet aansluiten bij de symbolen ener bepaalde Kerk, kritiek op die belijdenisschriften oefenen moet; c. dat de dogmaticus niet bij het verleden mag blijven staan, maar moet trachten de Dogmatiek verder te ontwikkelen (§ 196-4 231, der Chr. Glaube § 15—§ 19). Dan, al heeft Schleiermacher niet bedoeld, dat de Dogmatiek uitsluitend een refererend karakter zou hebben, toch ging hij mis, toen hij de Dogmatiek onder de historische Theologie bracht. Deze verkeerde plaats heeft onbedoeld de opvatting in de hand gewerkt, dat de Ethiek (Rothe) of de wijsbegeerte van de religie (liberale Theologie) hoger staat dan de bloot refererende Dogmatiek. Met het gezegde is niet ontkend, dat handboeken, waarin zo objectief mogelijk de Lutherse, de Gereformeerde enz. Theologie uiteengezet wordt en dan niet alleen volgens de symbolen dier Kerken maar ook volgens de geschriften der dogmatici, die staan op de bodem der confessie, geen goede diensten zouden kunnen bewijzen. Integendeel. Als zodanig blijven nuttige werken: Heinrich Schmid, Die Dogmatik der Evangelisch-Lutherischen Kirche dargestellt and aus de Quellen belegt, 7e Aufl., 1893) ; Heinrich Heppe, Die Gereformeerde Dogmatiek,

16 INLEIDING Dogmatik der Evangelisch-Reformirten Kirche dargestellt und aus de Quellen belegt, 1861. § 6. De methode der Dogmatiek. Onder de methode der Dogmatiek verstaan wij de wijze, waarop de dogmatische stof verkregen en behandeld wordt. Drie factoren komen hierbij in aanmerking: De Heilige Schrift, de Confessie der Kerk en de individualiteit van de Dogmaticus. Geen dezer drie factoren mag verwaarloosd en evenmin mag een dezer factoren eenzijdig op de voorgrond geschoven worden. Toch is dit herhaaldelijk het geval geweest. Beurtelings is op een van deze factoren zo sterk het accent gelegd, dat de beide andere niet tot haar recht kwamen. Deze verkeerde methoden dragen de naam van Theologia Biblica (Bijbelse Theologie), Traditionalisme en Subjectieve Methode.

Onder de Theologia Biblica verstaan wij de poging, om de belijdenis der Kerk geheel weg te denken en rechtstreeks uit de Heilige Schrift de waarheid Gods of te leiden. De Dogmaticus moet eenvoudig de Bijbel voor zich nemen en geheel zelfstandig onderzoeken, wat hij ons leert aangaande God en zijn werken. Hij mag zich niet bedienen van de termen, die door de dogmatici in zwang gekomen zijn, maar hij moet zoveel mogelijk Bijbelse uitdrukkingen bezigen. Deze methode werd voorbereid door Erasmus, de Socinianen, de Remonstranten (men leze slechts de prefatie voor de apologie hunner confessie), Calixtus, Coccejus en geheel gevolgd door A. F. Büssching (Epitome Theol. Christianae e solis S. Scripturae verbis concinnatae et ab omnibus rebus et verbis scholasticis purgatae, 1755; Gedanken von der Beschaffenheit und dem Vorzüge der bibl. dogm. Theologie vor der scholastischen, 1758). In de vorige eeuw werd deze Bijbelse richting voorgestaan door J. Testament Beck (Christi. Lehrwissenschaft, 1875; Vorlesungen fiber die Glaubenslehre, 1887) ; J. I. Doedes (veel gebruikt is zijn boekje "Leer der zaligheid", 2e druk, 1876) ; — Doedes onderscheidt in zijn "Encyclopedie der christel. theologie 2" (1883) tussen V. de Bijbelse of Christelijke dogmatiek, dat is de objectieve uiteenzetting van de leer van Jezus en de apostelen (de theologie van het Nieuwe T.); de kerkelijke of confessionele dogmatiek, dat is de objectieve uiteenzetting bijv. van de Gereformeerde leer, uitsluitend naar de Belijdenisschriften (Symboliek) ; 30. de kritische dogmatiek, dat is de uiteenzetting van de in het Evangelie van Jezus en de apostelen gegeven heilswaarheid, geheel naar eigen dogmatisch inzicht, volgens eigen geloofsovertuiging, zelfstandig, bij het licht der dogmenhistorische leer-ontwikkeling — door Ritschl en zijn School, die van de door de Griekse wijsbegeerte verbasterde Dogmatiek wilde terugkeren tot de openbaring Gods in de persoon van Jezus Christus. (Zo schreef Wobbermin in zijn eerste, zuiver Ritschliaansche, periode nog: "Es gibt nur eine Quelle für die Dog

INLEIDING 17 matik, die heilige Schrift"; Grundprobleme der systematischen Theologie", 1899, S. 43). M. Kaliler wordt ook dikwijls een aanhanger dezer methode genoemd, maar geheel juist is dat niet; hij is een gematigd biblicist. Oppervlakkig schijnt deze methode de ware te zijn. Het klinkt zo sympathiek: Tot de Heilige Schrift terug ! De Dogmatiek alleen uit de Heilige Schrift opgebouwd ! Toch faalt deze methode. Het is onmogelijk zich geheel objectief voor de Heilige Schrift te zetten. Iedere dogmaticus ontving allereerst geloofsovertuigingen van de kring der Kerk, waarin hij als kind is opgevoed en later belijdenis des geloofs heeft afgelegd. Daarna kwam 't onderwijs zijner hoogleraren in de Theologie en de invloed van theologische geschriften. Ten gevolge van dit alles heeft de Dogmaticus reeds een zekere opinie, voordat hij zijn onderzoek aanvangt. En van die overtuiging zich bij het bestuderen der Heilige Schrift te ontdoen, is aan niemand gegeven. De dogmatieken door de Bijbelse theologen gepubliceerd, zijn dan ook volstrekt niet meer objectief dan die van de kerkelijke Dogmatici. Zij geven eenvoudig de persoonlijke overtuiging van de schrijver. Bij Beck bijv. valt terstond de sterk theosophische inslag op. Het is met deze Dogmatici evenals met de auteurs over het wezen van het Christendom. Als Harnack bijv. beweert, dat wij, om het wezen van het Christendom vast te stellen, tot de wezenlijken persoon en de oorspronkelijke leer van Jezus moeten terugkeren, en als hij die leer uiteenzet, dan komt zijn beschrijving volstrekt niet met de Evangeliën overeen maar dan geeft hij voor de persoon en de leer van Jezus uit, wat niet anders dan zijn persoonlijke overtuiging is. (K. Sietsma, Adolf von Harnack, voornamelijk als dogmahistoricus, 1933, blz. 190-203). Het is dan ook wel opmerkelijk, dat dit streven om "Bijbelse theologie" te geven schier altoos gevonden werd bij hen, die zich met de orthodoxe leer niet konden verenigen. Het beroep op de Heilige Schrift diende meestal, om, bewust of onbewust, eigen afwijkende opinie in de gemeente van Christus onder een schone schijn te kunnen indragen. Er bestaat tegen deze methode nog een tweede bezwaar. De Heilige Schrift is geen wetboek, waarvan de artikelen maar behoeven te worden opgeslagen, om te zien wat door haar in een bepaald geval geleerd wordt. De Heilige Schrift geeft nergens een kortere of langere geloofsleer. De waarheid Gods ligt door de gehele Schrift verspreid. Zo moet eerst de stof der Dogmatiek bijeenverzameld, daarna wijsgerig ingedacht en ten laatste in systeem gebracht. Dat nu kan een mens onmogelijk doen. Dit is de taak van de Kerk aller eeuwen, gelijk ook aan de Kerk bij dezen arbeid de leiding des Heiligen Geestes is toegezegd. In de grond der zaak doet deze methode dan ook tekort aan de eer van de Heiligen Geest, die de gemeente in de waarheid heeft geleid. (B. J. de Klerk, Die Biblicisme),

18 INLEIDING De tweede methode is het Traditionalisme. Hieronder verstaan wij de voorstelling, dat de traditie of m. a. w. hetgeen door de Vaders en door de Kerk vastgesteld is, onfeilbaar is. De kerkleer kan desnoods worden uitgebreid met enkele geloofsartikelen . . . maar hetgeen eenmaal besloten is, dat staat voor altijd vast. Zo leert de Roomse en de Griekse Kerk. Maar ook onder de Protestanten wordt wel eens iets soortgelijks gevonden. Wij noemen dat dan Confessionalisme en wij verstaan dan hieronder, dat in de Confessie heel de waarheid Gods reeds is opgenomen en dat zij voor correctie onvatbaar is. Ook deze methode is verwerpelijk. Zelfs nog afgezien van de dwalingen, die op de concilies der Roomse Kerk gesanctioneerd zijn, geldt en tegen het Traditionalisme en tegen het Confessionalisme, dat op deze wijze de belijdenis een petrefact wordt en dat de voortgaande onderwijzing des Geestes voorbijgezien wordt.

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

INLEIDING 19 opvatting van de Heilige Schrift, door zijn onjuiste omschrijving van het geloof der gemeente — de gemeente is volgens hem de Kerk als eenheid achter alle Christelijke Kerken — en door zijn begeerte naar een synthese tussen "de theologie van het Woord" en "de theologie der ervaring" (blz. 19/20). Prof. Muller wil, dat de Dogmatiek zich zal bedienen van de empirische methode, maar dan zo, dat zij niet enkel historisch maar ook verklarend te werk gaat. "Ze moet trachten het religieuze leven wijsgerig te onderzoeken met gebruikmaking van de dogmatische deductie met het doel en de beschrijving en de verklaring van het leven des geloofs te geven" (blz. 45). Natuurlijk is er tussen al deze Dogmatieken grote verscheidenheid maar zij hebben toch deze fout gemeen, dat de persoonlijke geloofsovertuiging en de Bijbel en de confessie der Kerk overwoekert.

Vele afdoende bezwaren kunnen tegen deze subjectieve methode ingebracht worden. Wij kunnen echter met deze twee bezwaren volstaan: 10 dat Gods Woord op deze wijze gedeeltelijk of geheel losgelaten wordt; 20 dat zo de leiding des Geestes bij de vaststelling van de dogmata der Kerk onderschat wordt. Wij gaan alleen veilig, wanneer de drie genoemde factoren tot hun recht komen. Dit geschiedt aldus. Hij alleen kan Dogmaticus zijn, die in de gemeenschap des geloofs staat met een bepaalde Christelijke Kerk. Dit vloeit hieruit voort, dat de Theologie alleen wordt gekweekt op het erf der kerk. Het religieus gezag ener godsdienstige voorstelling komt juist daarin uit, dat zij door een Kerk als een deel der waarheid Gods beleden wordt. Een Dogmaticus moet dus beginnen met zich aan te sluiten bij het bestaande of m. a. w. hij moet eerbied hebben voor de werkzaamheid des Heiligen Geestes in en door de Kerk. Hij moet in een confessie vinden zijn eigene onwrikbare geloofsovertuiging. En deze confessie moet hij dan bezien in samenhang met heel 't eigenaardig belijden en beleven dezer Kerk en bij het licht van de historie der ganse Christelijke Kerk. Zo komt de traditie, in de goede zin van het woord, tot haar recht. De confessie is een zuivere vertolking van de waarheid, welke in de Heilige Schrift verspreid ligt, en moet dus als accoord van kerkelijke gemeenschap aanvaard worden, zolang niet is aangetoond, dat zij op een of ander punt van de Heilige Schrift afwijkt. Dit klemt zo sterk, dat zelfs sommige moderne theologen en voorts mannen als Schleiermacher, Rothe, Lange, de Groninger theologen, Daubanton, Muller erkennen de confessionele bepaaldheid van de Dogmatiek, ook al hebben zij zich in de uitwerking aan dit principe niet gehouden. Dan, nu mag de dogmaticus niet bij de Confessie zijner Kerk blijven staan. Van haar moet hij teruggaan op de Heilige Schrift. Immers is niet de Confessie maar de Heilige Schrift "norma et regula fidei et vitae; judex controversiarum; sui ipsius interpres." Aangetoond moet dus

20 INLEIDING worden, dat het dogma wortelt in de Heilige Schrift en uit haar is geput. Ook moet beproefd, onder de leiding des Geestes nieuw licht uit de Heilige Schrift op te vangen, opdat de Kerk hare Confessie uitbouwen kan. Ook is de vorm, waarin de Dogmatiek de waarheid Gods uitstalt, een andere dan die in een Confessie gebezigd wordt. In de Dogmatiek is de vorm wetenschappelijk, in de Confessie eenvoudig. Zo blijft de Heilige Schrift unicum principium externum Theologiae. Zo wordt het onderscheid tussen de Dogmatiek en de Symboliek gehandhaafd. Zal nu echter de dogmaticus op de rechte wijze de Confessie der Kerk naspeuren en in de Heilige Schrift zelve positie nemen, dan is het nodig, dat hij zelf leeft uit het geloof en, dat hij arbeidt onder de leiding des Heiligen Geestes. Zo wordt het gevaar van Scholasticisme en Rationalisme afgewend en met eerbied en teerheid het dogma ontwikkeld en in systeem gebracht. Aan dit vereiste moet elke dogmaticus voldoen. Daarnaast is er plaats voor het actuele en individuele. In een tijd, waarin de leer der vrije genade sterk bestreden wordt, ziet de Gereformeerde dogmaticus zich geroepen aan haar de meeste aandacht te wijden; terwijl hij in een periode, waarin de geloofservaring in de plaats van de Heilige Schrift gesteld wordt, zich vooral tegen deze dwaling keren zal. Voorts zullen de Dogmatieken ook nog nuances vertonen in overeenstemming met de aanleg, het karakter, de studie van de schrijvers en met de leidingen, die God met hen persoonlijk hield. Om slechts dit te noemen. Kuyper en Bavinck schreven meesterwerken. Beiden sloten zij zich aan bij de Gereformeerde belijdenis. Toch is er nuancering en komt hun persoonlijke levenshouding in hun dogmatische geschriften uit. Kuyper gaat recht op zijn doel of en bouwt streng logisch zijn systeem op. Bavinck daarentegen brengt de lezer nauwkeurig in kennis met allerlei richtingen en doet aan de argumenten zijner tegenstanders zoveel mogelijk recht wedervaren.

**§ 7. De indeling der Dogmatiek.**

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

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

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

INLEIDING 21 uiteen aan de hand van de 12 Artikelen des Geloofs; voor wat gehoopt moet warden is het gebed des Heeren de leidraad, 't welk echter slechts kort behandeld wordt; terwijl voor de liefde de wet des Heeren, die ook slechts summierlijk wordt verklaard, het uitgangspunt is. Deze volgorde vinden wij in vele Catechismi terug; ook in de Heidelbergse Catechismus.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

INLEIDING 23 des Reiches Gottes. De persoon en het werk van Christus. B. Die Erhaltung und die Aneignung des Reiches Gottes. De leer van de kerk en van de genademiddelen. De leer van de toeeigening des heils: rechtvaardiging, wedergeboorte, geloof, de Predestinatie. C. Die Vollendung des Reiches Gottes. De wederkomst van Christus. De opstanding der doden. Het wereldgericht.

11. Een veel gebruikelijke indeling is deze: Theologie, Anthropologie, Hamartiologie, Christologie of (en) Soteriologie, Eschatologie. Zo bijv. Vilmar, Hodge, Shedd, Böhl, Baljon en R. Seeberg (S. noemt de Eschatologie niet). Tussen de Soteriologie en de Eschatologie stelt Baljon (Encyclopedie) dan nog de Ekklesiologie. Schlatter deelt in Anthropologie, Christologie, Soteriologie, Eschatologie (Das chr. Dogma2) .

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

13. Frank deelt in (System der Chr. Wahrheit3): Pas Prinzip des Werdens; der Vollzug des Werdens; Das Ziel des Werdens. Wendt (System der Chr. Lehre): Die chr. Lehre 1. von Gott und seinem ewigen Heilszwecke; 2. von der Welt und vom Mensen; 3. von Jesu Christo als dem Heilsmittler; 4. von de heilsvermittelenden Funktionen der Christenheit; 5. von der Gotteskindschaft. Kaftan (Dogmatik4) ): 1. Von Gott, 2. von der Welt, 3. vom Mensen and seiner Siinde, 4. von Jesus Christus, 5. von der Kirche und de Gnadenmitteln, 6. vom Glauben, 7. von der chr. Hoffnung. Horst Stephan (Glaubenslehre): I. Der evangelische Glaube; II. Die evangelische Glaubenserkenntnis (A. die Gotteserkenntnis; B. die Heilserkenntnis; C. die innere Einheit der evangelischen Glaubenserkenntnis) ; III. Die evangelische Weltanschauung (A. die Welt der Religion; B. die Welt des geïstes; C. das Weltganze).

Paul Althaus (Grundrisz der Dogmatik): 1. Die Wirklichkeit Gottes; 2. die Welt Gottes; 3. der Mens Gottes; 4. der Mens als Sunder und das Gericht Gottes; 5. Gott in Christus ftir uns; 6. Die Gemeinschaft mit Gott in Glauben an Jesus Christus; 7. Das kommende Reich Gottes.

Karl Barth, die de Dogmatiek en de Ethiek tegelijkertijd wil behandelen, stelt zich voor nu de "Prolegomena zur Dogmatik" voltooid zijn "die Lehre 1. von. Gott, 2. von der Schopfung, 3. von der Versohnung, 4. von der Erliisung" to behandelen.

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

24 INLEIDING volgorde. Zo deden ook reeds de geleerde Schrijvers van de "Synopsis purioris Theologiae." Deze indeling schijnt ook mij de beste toe, omdat hier het een dogma het meest geleidelijk op het andere volgt en omdat dan de dogma's niet behoeven geperst te worden in een systeem, dat altijd enigszins gekunsteld is en het gevaar van speculatief misbruik meebrengt. De overheersing der wijsbegeerte over de Theologie, met name sinds Kant en Schleiermacher, heeft tot grote onvastheid en onzekerheid op theologisch gebied aanleiding gegeven. Hieruit vloeide voort, dat men al meer aan de eigenlijke Dogmatiek een brede Inleiding liet voorafgaan. Zo gaf Voigt reeds uit een "Fundamental-Dogmatik." Lange liet een filosofische aan de positieve Dogmatiek voorafgaan. Van Oosterzee legde een apologetische grondslag. En zo is men tot heden toe voortgegaan. Gewoonlijk worden dan in de Inleiding behandeld de aard onzer religieuze kennis, de religie, de openbaring, de Heilige Schrift en dan voorts naam, begrip, methode, indeling enz. der Dogmatiek. Kuyper en Bavinck zagen in, dat ook de Gereformeerde dogmatici zich hieraan niet mogen onttrekken. Daarom geeft ook dit Handboek eerst een Inleiding, terwijl daarna de onderscheidene dogmata naar de eerstgenoemde volgorde behandeld worden. Alzo is de wijze der behandeling van het dogma theologisch en draagt zij een historisch-genetisch karakter. Zo komt alles, wat behandeld moet worden op zijn rechte plaats en zo krijgt ook alles een plaats, wat noodzakelijk dient besproken te worden. Wij gaan, na gehandeld te hebben over de religie, het principium externum en het principium internum Theologiae, uit van God, dalen of tot zijn werken en door zijn werken klimmen wij weer tot God op en eindigen wij in Hem.

**§ 8. De ontaarding der Dogmatiek.**

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

INLEIDING 25 Theologia Naturalis als praeambula fidei aan de Theologia Revelata voorafgaan. De Rede stond zelfstandig naast de Openbaring. Een sterk sprekend voorbeeld hiervan is het boek van S. van Til: Theologiae utriusque Compendium, cum naturalis tum revelatae, 1706.

Dan, men ging nog verder en kende aan de rede het recht toe, de geopenbaarde waarheid te beoordelen. Eerst als de rede door allerlei rationele en historische bewijzen, als zovele motiva credibilitatis, de waarheid der Openbaring had aangetoond en men dus bewezen had, dat het redelijk was de Openbaring te geloven, eiste men geloof in de Heilige Schrift. Zo werden de Prolegomena steeds uitgebreider. Eerst werd gehandeld over de religie, in onderscheiding van de Theologie; daarna over de Theologia Naturalis en de natuurlijke of redewaarheden; vervolgens over de Openbaring — wier mogelijkheid, noodzakelijkheid en werkelijkheid breed werd uiteengezet; en ten laatste over de Heilige Schrift, wier leer door historische, redelijke en kritische bewijzen werd gestaafd. Eindelijk kwam men toe aan de eigenlijke Dogmatiek, die sober behandeld werd. Het laat zich verstaan, dat men op dit standpunt — vroeger reeds door de Socinianen en de Remonstranten ingenomen — niet kon blijven staan en ten laatste heel de Openbaring loochende. Zo het Deïsme en het latere Rationalisme.

Tegen dit oppervlakkig Rationalisme zijn Kant en Schleiermacher opgekomen. Vooral de laatste heeft voor de Theologie grote betekenis gehad. Niettemin deugde zijn uitgangspunt niet. Hij liet aan de historische Theologie, waartoe ook de Dogmatiek behoorde, de filosofische voorafgaan. Deze wijsgerige Theologie moest haar uitgangspunt nemen boven het Christendom uit in het religieuze gemeenschapsleven in het algemeen en vandaar uit kritisch het wezen des Christendoms vaststellen. Schleiermacher heeft dus niet, naar hij meende, de Theologie van de overheersing der wijsbegeerte bevrijd maar veeleer de afhankelijkheid der Theologie van de filosofie bestendigd. Dit komt ook hierin uit, dat aan zijn eigenlijke Glaubenslehre een brede Inleiding voorafgaat, met allerlei aan de Ethiek, de Religionsfilosofie en de Apologetiek ontleende Lehnsatze. Deze overheersing der wijsbegeerte over de Theologie is een kenmerk van de nieuwere Theologie gebleven, al meenden vele Dogmatici te goeder trouw, dat zij zich "openbarings-theologen" mochten noemen. Zo bijv. J. Kaftan. Hij streefde er naar de hoge betekenis van de historische openbaring in het licht te stellen. Al aanstonds vangt hij zijn "Dogmatiek" aan met de stelling "De Dogmatiek is de wetenschap van de Christelijke waarheid, gelijk zij op grond van de openbaring Gods door de kerk geloofd en beleden wordt." Ter toelichting dezer uitspraak zegt hij o. a. "Die Dogmen stammen aus Göttlicher Offenbarung." En: de Evangelisch-kerkelijke grondregel is. dat de Schrift, de voornaamste oorkonde van de openbaring Gods in

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

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

Vooral onder de invloed van Kant en Schleiermacher is in de vorige eeuw zeer sterk geworden het bedenkelijke streven, de wetenschap der Heilige Godgeleerdheid om te zetten in een wetenschap van de Godsdienst en de Wijsbegeerte van de godsdienst in de plaats te doen treden van de Dogmatiek. In ons land won deze richting zoveel aanhangers, dat het haar in 1876 gelukte in de Wet op het Hoger Onderwijs de oude theologische faculteit feitelijk te doen vervangen door een faculteit der Wetenschap van de Godsdienst. Gelukkig zijn de kwade gevolgen hiervan enigermate getemperd door de ministers Kuyper en De Visser. Nu is de religie ongetwijfeld een algemeen menselijk verschijnsel. Er zijn wel personen, die atheïsten zijn, maar er waren en er zijn geen atheïstische naties. Hoe schandelijk in het tegenwoordige Rusland de religie is beschimpt en hoe gruwelijk de kerk ook is onderdrukt, toch is er zelfs in dit land nog een grote schare, die de religie een onschatbaar bezit acht. Trouwens zelfs zij, die, zoals Von Hellwald in zijn "Culturgeschichte" (1875) de religie een "pathologisch verschijnsel" durfden noemen, moesten toch verklaren "Entwiirzelung der Religion ist ein thörichtes Beginnen, omdat de mensheid door de religie geworden is, wat zij is" S. 30. Dit laatste is niet overdreven. De religie is niet alleen een algemeen menselijk verschijnsel maar ook een verschijnsel, dat een machtigen invloed oefent op het volksleven. De religie drukt op het volk haar Stempel. Zij beheerst voor een niet gering deel de zeden en haar invloed is merkbaar op de wetgeving en de cultuur. Dan, juist als dat zo is, daarom hebben wij er geen bezwaar tegen, dat de filosofie ook de religie tot een der objecten van haar onderzoek maakt. Willekeur zou het zijn, als wij de wijsbegeerte wel de overige verschijnselen van het geestesleven der mensheid maar juist niet de religie lieten onderzoeken. Hierbij komt het er nu echter op aan, dat de wijsbegeerte van de godsdienst er zich van bewust is, wat tot hare roeping behoort en dat zij de haar gestelde grenzen niet overschrijdt. En hier nu komt aanstonds het onderscheid uit tussen het moderne en het Christelijke denken. Op modern standpunt toch is maar al te dikwijls het einddoel: een filosofische constructie te leveren van of kritiek te oefenen op de dogmata der Christelijke kerk. En dat standpunt moet beslist afgewezen worden. Immers wordt op deze wijze feitelijk het doel der religionsfilosofie, de Christelijke

INLEIDING 27 religie te laten plaats maken voor wat men zelf als de hoogste religie beschouwt. Haar taak is dan ook een geheel andere. Lamers, De Wetenschap van de Godsdienst, I, 51, omschrijft haar aldus: "Allereerst moet zij de verschijnselen van de godsdienst waarderen ook naast en tegenover andere uitingen van 's mensen geestesleven, onderling vergelijken, groeperen en zoveel mogelijk ontleden, om alzo te komen tot een bevredigende phaenomenologie van de godsdienst." Kuyper, Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid 2, III, 572 zegt er van: "De taak der religionsfilosofie is derhalve, om, in zover dat mogelijk is, in het wezen der religie logisch in te dringen, het logisch verband tussen de religie en de overige phaenomena van het psychische leven na te speuren, en eindelijk, om de historie der religie bij het licht van haar idee te leren kennen." Baljon, Encyclopaedie der Christelijke Theologie, blz. 264, Bavinck, Gereformeerde Dogm. 2, I, 250, Wijsbegeerte der Openbaring VI en VII, W. J. Aalders en V. Hepp zijn van oordeel, dat zij het wezen, de waarheid en de waarde der religie in het licht behoort te stellen.

De Wijsbegeerte van de Godsdienst behoort dus steeds het volgende in het oog te houden: 10 Dat zij geen theologisch maar een filosofisch vak is; 20 Dat er een principieel verschil bestaat tussen de heidense godsdiensten en de Christelijke religie en dat zij niet heeft uit te maken, welke van de bestaande religies de hoogste is en dat zij nog veel minder ons heeft te geven een religie, welke volgens haar de Christelijke religie nog zou overschaduwen. Niet zonder bedenking is dan ook de climax, welke zelfs van niet-vrijzinnige zij de wel gemaakt wordt: Op de laagste trap is de religie een zoeken naar God (paganisme) ; in Israël werd de religie een vinden van God; en in het Christendom werd de religie het leven met God. De religionsfilosofie moet er zich van doordringen, dat de heidense religies (zelfs de meest ontwikkelde) volgens de Heilige Schrift slechts afgoderijen zijn en dat alleen de Christelijke religie de ware is. Hieruit vloeit dan vanzelf voort, dat de Christelijke religie maatstaf ter beoordeling van de heidense religies is. 30 Dat zij in een Handboek der Dogmatiek feitelijk niet thuis behoort en daarom in geen geval daarin een steeds bredere behandeling mag eisen ten koste van de Dogmatiek. Ten onrechte laten F. A. B. Nitzsch en anderen de eerste heeft hunner Dogmatiek bijna geheel opgaan in de behandeling van verschillende Lehnsatze uit de Religionsfilosofie. In vergelijking met de "specielle Glaubenslehre" neemt bij hen de "Principienlehre" een veel te grote plaats in. 4.0 Dat zij zich nog veel minder mag stellen in de plaats van de Dogmatiek. Op modern standpunt meende men aanvankelijk, dat geen afdoende argumenten aangevoerd kunnen worden voor de stelling, dat er naast de Wijsbegeerte van de godsdienst nog plaats is voor

28 INLEIDING een wetenschappelijke Dogmatiek. Men moest er toe komen of om de Dogmatiek geheel overbodig te achten of om aan haar alleen praktisch nut toe. te kennen. Sommigen hebben dit laatste rondweg uitgesproken. Zo bijv. Duhm in zijn "Veber Ziel und Methode der theologischen Wissenschaft", S. 29: "Es ware sogar zu wiinschen, dass sammtliche Religionsgemeinschaften durch eigene Veranstaltungen ihre kunftigen Beamten mit ihrem eigenümlichen Leben, ihren Anforderungen und Bedürfnissen vertraut machten und damit die wisschenschaftliche Theologie von einer Aufgabe entlasteten, der sie nicht gewachsen ist." Hiermede bedoelt men dan dit. De theologische faculteit kan alleen onder de naam "Wijsbegeerte van de godsdienst" de "wetenschappelijke" (dat is hier eensluidend met "modern") Theologie doceren. Aangezien nu echter een predikant kennis van de leer zijner kerk niet kan ontberen en het zelfs gewenst is, dat hij zich op de kansel zoveel mogelijk aan de "statutarische Religion", dat is aan de door zijn kerk beleden leer, houdt, daarom moet vanwege de kerken de Dogmatiek gedoceerd worden. Wetenschappelijke waarde heeft die Dogmatiek dan echter niet. Zij zet slechts met een praktisch doel uiteen, wat de kerk leert en laat de vraag rusten, of de kerkleer in overeenstemming is met de waarheid. Toch heeft men destijds van vrijzinnige zijde nog wel beproefd, om, naast de wijsbegeerte van de godsdienst het wetenschappelijk karakter van de Dogmatiek te handhaven. Zo bijv. Cannegieter in zijn "Gedachten over het begrip en de roeping der Dogmatiek."

Nadat hij eerst in plaats van Dogmatiek de term "Wijsbegeerte van het Christendom" heeft gesteld, schrijft hij vervolgens: "Wat het Christendom naar zijn wezen is; waarop het steunt; het metafysisch feit, dat er in openbaar wordt; de psychologische plaats, die het in het individu en in het leven, der mensheid bekleedt — ziedaar iets van hetgeen de Dogmatiek heeft te onderzoeken", blz. 16. Toch was deze poging niet sterk. Immers deed zo de Dogmatiek nog eens over, wat ook reeds op modern standpunt in het wijsgerig en historisch deel van de wijsbegeerte van de godsdienst verricht werd. Afgezien van deze poging decreteerde men: Er blijft op het standpunt der tegenwoordige wetenschap dan ook niets anders over, dan om of de Dogmatiek geheel ter zijde te stellen of haar alleen een praktisch nut toe te kennen. Zeer radicaal was het eerste bredere boek over de "Wijsbegeerte van de godsdienst", dat in 1887 (in het Duitsch vertaald 1889) in ons vaderland verscheen van de hand van de Leidse hoogleraar in dit studievak L. W. E. Rauwenhoff. Volgens hem is het religieus geloof slechts dan te rechtvaardigen als het gezien wordt als het geloof aan een zedelijke wereldorde. Een mens kan religieus zijn, zonder het bestaan van God aan te nemen. De geloofsvoorstellingen zijn het resultaat der dichterlijke phantasie.

INLEIDING 29

Prof. G. Heilige Lamers (f 1903) schreef een zeer lijvig boek over "de Wetenschap van de godsdienst." Na een inleidend hoofdstuk, waarin ten 10 de taak, het recht en de onmisbaarheid van de wijsbegeerte worden aangetoond en ten 20 een historisch overzicht wordt gegeven, volgen deze drie hoofddelen: I. De godsdienst als voorwerp van fenomenologisch onderzoek II. De godsdienst als voorwerp van psychologisch onderzoek; III. De godsdienst als voorwerp van metafysisch onderzoek (Eerste afdeling: Geschiedenis der leer aangaande God; tweede afdeling: De leer aangaande God [1ste hfdst: God op Zichzelf beschouwd; 2e hfdst.: God in betrekking tot het heelal; 3e hfdst. God in betrekking tot de mens]). Naar ik meen, is door Lamers de grens tussen de wijsbegeerte van de godsdienst en de Dogmatiek niet altoos streng in het oog gehouden en komen er uiteenzettingen in zijn boek voor, die in een Dogmatiek beter op haar plaats zouden geweest zijn.

Prof. Gunning gaf in zijn studie "Het geloof der gemeente als theologische maatstaf des oordeels in de wijsbegeerte van de Godsdienst", blz. 116/117, deze indeling: "Wij achten te moeten stellen een isagogisch, een historisch, een psychologisch en een kritisch deel, om daarin achtereenvolgens de grond, de werkelijkheid, de hoedanigheid en de algemeen-geldigheid (of aanspraak op algemene gelding) van het geloof aan te wijzen. Tot het eerste deel behoren de voorlopige vragen over de gesteldheid des geestes, die door het geloof ontstaat. Hier treedt het onderscheid tussen wereldwetenschap, wijsbegeerte en geloof in het licht, en de methode der wetenschap komt ter sprake.

Slotsom is, dat door het geloof, langs de weg der zelfverloochening, de voile persoonlijkheid des mensen zich vormt. Het tweede deel is de historische aanwijzing, dat in alle godsdiensten der wereld de persoonlijkheid des mensen tracht te voorschijn te komen, doch dat dit doel eerst door Jezus Christus is bereikbaar gesteld. Het derde, psychologische deel onderzoekt hoedanig, van ons beginsel uit, de voorstellingen omtrent God, de mens en de band tussen God en mens, de godsdienst, behoren te zijn. Het vierde, kritische deel beschrijft dan het "oordeel", dat het geloof voltrekt over het gehele leven der mensheid in al hare verhoudingen. Hier wordt aangewezen, hoe in de sfeer der zede of des familielevens en van het recht, de staat, de kunst enz. overal het geloof, erkend of niet erkend, bezielend beginsel is." Dan, het is hier niet de plaats verder op de ontwikkeling van de Wijsbegeerte van de Godsdienst in het buitenland en ten onzent in te gaan. Wel acht ik het van belang alsnog te herinneren aan deze woorden: "Überhaupt wird man, historisch und systematisch urteilend sagen diirfen, dasz autonome Religionsfilosofie erst in Ansatzen vorhanden ist, und feststellen, dasz sie sich, oft ziernlich unvermittelt, eine Verbindung mit Religion (und Tradition) zu

30 INLEIDING schaffen sucht. Ein Generalnenner fur die ungemein verschiedenartigen Stromungen and Lehren, die in diese Richtung weisen, ist im übrigen nicht leicht zu finden; in der Gegenwart erleben wir unter de Einflusz der Neubesinnung in der protestantischen Religionsfilosofie de Beginn einer grundsatzlichen Auseinandersetzung auf diesem Gebiete" (RGG 2, IV, 1919).

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

**HOOFDSTUK I. LOCUS DE THEOLOGIA ET DE RELIGIONE. (DE THEOLOGIE EN DE RELIGIE).**

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

Voor het recht verstand van de naam Theologie komt en de etymologie en het gebruik van het woord in aanmerking. Het eerste lid der samenstelling THEOS (God) is duidelijk. Alleen moet in het oog gehouden, dat door de Grieken niet aan de enigen waarachtige God werd gedacht maar aan de goden, die zij dienden. Aoroc komt, evenals de verwante woordvormen, zowel voor in de zin van spreken over iets als van nadenken over iets. Aangezien nu echter 't woord Theologie reeds bij Plato voorkomt en Aoroc pas na Plato ook de betekenis van nadenken over iets verkreeg, daar moet volgen, dat Aoroc in dit geval alleen de zin heeft van spreken over jets. Wat nu de samenstelling betreft, Theologia kan etymologisch zowel betekenen het spreken van God als het spreken over God, daar Theos in dergelijke samenstellingen nu eens subject (Theodosios God, die geeft), en dan weer object (Theo-sebeia, een God, die gevreesd wordt) is. Wat het gebruik van het woord aangaat, bij Lucianus en Plutarchus komt Theologos nog voor in de algemene zin van spreken over de goden. Maar omdat logia later ook de betekenis van nadenken over iets had verkregen, daar bevreemdt 't ons niet, dat in de Christelijke wereld Theologos van meet of iets anders beduidde. De apostel Johannes werd al spoedig de Theologos genoemd, omdat hij in bijzondere mate kennis van God ontvangen had. Zo heten ook bij Athanasius alle schrijvers van de Bijbelboeken: theologen. Enigen tijd daarna kwam naast dezen zin een tweede betekenis op, en wel: hij, die altijd op God teruggaat bij de behandeling van de geloofswaarheden. En het is in dezen zin, dat aan Gregorius van Nazianze de bijnaam van De Theologos werd toegekend. Het verbum Theologein doorliep nog langduriger proces. Allereerst wilde het zeggen: spreken over God. Vervolgens spreken namens God. Daarna, bij de behandeling der geloofswaarheid theologisch to werk gaan, welke betekenis zich echter reeds weer bij Justinus Martyr aldus wijzigde, dat het alleen beduidde een onderzoek, dat "met zekere deftigheid" was opgezet. Naast deze betekenissen (want Gereformeerde Dogmatiek

32 LOCUS DE THEOLOGIA ET DE RELIGIONE alzo bleef het woord in gebruik) kwam tijdens de drienigen strijd de zin op van: voor God verklaren, iemand God noemen, terwijl zich tenslotte hieruit de meer algemene betekenis ontwikkelde van iets vergoden of tot god maken. Bij dit licht wordt de historie van de term OecAorz verklaarbaar. Theologie had achtereenvolgens deze betekenissen: a. het Oude en het Nieuwe Testament — zo omdat in de Heilige Schrift het woord Gods tot ons komt; b. bij het behandelen van de geloofswaarheid teruggaan op God; c. de Goddelijke benaming, iemand God noemen; d. de Goddelijke natuur van Christus (een gevolg van de Ariaanse strijd); e. het mysterie der Heilige Drie-eenheid, omdat de belijdenis der Drie-eenheid het meest kenmerkende punt van de Christelijke waarheid is; f. de ons geopenbaarde kennis van de Drie-enige God. Dat ook deze laatste betekenis opkwam, lag voor de hand. Wij belijden, dat God een drie-enig Wezen is, omdat het ons in de Heilige Schrift alzo geopenbaard is. Al wat wij omtrent de Drie-enige God weten, putten wij uit de Bijbel. Daarom is de overgang van Theologie in de betekenis van de Drie-eenheid Gods tot Theologia in de zin van de ons geopenbaarde kennis van de Drie-enige God verklaarbaar. In termen als Theologia unions, visionis, viatorum enz. moet het woord dan ook in deze betekenis opgevat. (Kuyper, Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid 2, II, blz. 178-186).

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

"Theologia est sermo de Deo", spreken over God. "Theologiam definimus, scientiam vel sapientiam rerum divinarum, a Deo per verbi ipsius administros, Spiritu Prophetico afflatos, hominibus in hoc mundo revelatam, atque ad captum eorum attemperatam, ut eos in cognitionem introducat veritatis, quae est secundum pietatem, ac sapientes reddat ad ipsorum salutem et gloriam suam aeternam", (wij definieren theologie als die kennis of wijsheid der Goddelijke dingen, welke God, door middel van de dienaren Zijns Woords, die door de Geest de g. profetie waren geïnspireerd, aan de mensen in deze wereld heeft geopenbaard en naar hun bevatting heeft geschikt, opdat Hij hen zou inleiden in de kennis der waarheid, die naar de godzaligheid is en hen zou wijs maken tot hun zaligheid en zijn eer). In deze beide zinsneden hebben de geleerde en vrome opstellers van de "Synopsis Purioris Theologiae" hun opvatting van de Theologie uitgesproken. En zo werd in het algemeen door de Gereformeerde en Lutherse dogmatici der 17e eeuw de Theologie omschreven. Zij waren het er ook over eens, dat de Theologie "niet alleen theoretisch maar ook en vooral praktisch" is (Synopsis, I, 22). Het gaat toch bij de Theologie niet alleen om de kennis maar ook om de dienst van God. De Theologie is niet een blote speculatie, waarin

LOCUS DE THEOLOGIA ET DE RELIGIONE 33 het verstand een zeker behagen schept, maar zij is een praktische kennis, die de wil en alle affecten des harten krachtig beweegt, om God te dienen en de naaste lief te hebben (S. I, 24) . Dit karakter droeg de Theologie ook reeds onder de oude bedeling. Nu is het hier nog niet de plaats, om te handelen over onderscheidingen als de archetypische en de ectypische Theologie; de natuurlijke en de bovennatuurlijke Theologie, de ingeschapen en de verkregen kennis van God. Hier kunnen wij volstaan met de definitie van het begrip Theologie en met het accentueren van het praktisch karakter der Theologie. Ons is het thans genoeg in het licht te stellen, dat God zelf het Object en de voornaamste Werkoorzaak der Theologie is en dat in theologicis de kennis ondergeschikt is aan de vroomheid, gelijk op haar beurt de vroomheid ondergeschikt is aan onze zaligheid en de ere Gods (S. I, XVIII—XXI; zo ook Hollaz: "Theologia est Doctrina de Deo; sapientia eminens practica, e verbo Dei revelato docens omnia, quae ad veram in Christum fidem cognitu et ad sanctimoniam vitae factu necessaria sunt homini peccatori, aeternam salutem adepturo).

Wie hiervan doordrongen is, beseft aanstonds hoe nauw het verband is tussen Theologia en Religio. Over de religie hebben de oude Gereformeerde dogmatici niet zo uitvoerig gehandeld als over de Theologie. Vandaar dat "de Synopsis" geen afzonderlijke disputatie bevat over de religie, evenmin als Heppe ("Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche") een afzonderlijken Locus. Heilige Schmid ("Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche") handelde anders. Hij heeft wel een afzonderlijk hoofdstuk "De Religione." Maar zelf verklaart hij, dat ook niet door alle oude Lutherse dogmatici de religie afzonderlijk behandeld is, en hij voegt hierbij: "Es erklart sich das aus der Definition, welche die Dogmatiker von theologia geben, denn danach bleibt wenig Staff mehr iibrig fur einen besonderen Abschnitt von der Religion", S. 7. In de tegenwoordigen tijc dienen wij echter anders te werk te gaan en met enige uitvoerigheid over de religie te handilen.

**§ 3. Het woord "Religie."**

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

34 LOCUS DE THEOLOGIA ET DE RELIGIONE dienst", terwijl het in diezelfde Voorrede ook beet: "De Leer en Godsdienst, die God in zijn Woord heeft geopenbaard." In de zin van eredienst komt het woord godsdienst ook voor in Rom. 9: 4, waar Paulus van zijn broederen, zijn maagschap naar het vlees schrijft: Welke Israëlieten zijn, Welker is de aanneming tot kinderen en de heerlijkheid en de verbonden en de dienst van God en de beloftenissen — gelijk dan ook in de "Leidsche vertaling" 2LOCTPea door eredienst is overgezet; eveneens door Greijdanus, Kommentaar op de brief aan de Romeinen: "en de eredienst, d. w. z. de gehele ceremoniële dienst met al zijn instellingen en dienaren"; evenzo in Hebr. 9: 1: "Zo had dan wel ook het eerste verbond rechten van de godsdienst" — waar de Leidsche vertaling overzet door "zijn geldige bepalingen voor de eredienst" en Grosheide, Kommentaar op de brief aan de Hebreen: "de voorschriften die de eredienst regelen"; en in 9: 6: "Deze dingen nu, aldus toebereid zijnde, zo gingen wel de priesters in de eersten tabernakel, ten allen tijde, om de godsdiensten te volbrengen" — waar de Leidsche vertaling vertaalt door: om de dienst te vervullen; en Grosheide, Korte Verklaring: "om de diensten te volbrengen." Trouwens in de composita: Godsdienstoefening, Godsdienstvrijheid, Godsdienstplechtigheid komt godsdienst ook voor in de zin van eredienst. Over de afleiding van het woord religie bestaat nog steeds verschil van gevoelen (F. A. B. Nitzsch, Dogmatik 2, S 81; Bavinck 2, I, 238/9). Cicero leidt het of van relegere. In zijn boek "De natura deorum" toch zegt hij: "qui omnia, quae ad cultum deorum pertinent, diligenter retractarent et quasi relegerent, religiosi sunt dicti." Als dit juist is, dan betekent religie dus zoveel als een ijverig betrachten van de voorgeschreven cultus. Volgens Leidenroth ("Neue Jahrbiicher für Philologie and Paedagogie", 1836) komt het van een verloren stam ligere met een perfectum lexi, zien, sanscr. lok, gr. Duits lugen, eng. look, cf lucere, met de betekenis van zien; diligere zou dan betekenen met liefde aanzien, negligere niet zien, intelligere inzien, en daarvan zou dan ook religere terugzien en religio het met vrees omzien, gekomen zijn.

Tot voor korte tijd gaven velen de voorkeur aan de laatste afleiding. Zij kwam ook, wat de heidenlanden betreft, overeen met de feitelijke toestand, daar de heidenen niet dan met vrees aan hun goden dachten en, door vrees voortgejaagd, angstvallig alle voorschriften van de eredienst onderhielden. Het woord zou dan echter op zich zelf niet geschikt zijn, om er mee weer te geven wat wij verstaan onder de Christelijke religie. Maar reeds lang heeft religie in het oor der mensheid een geheel anderen klank, en het woord is door termen als Godsvrucht, Godzaligheid, vroomheid en Godsleven (voorgeslagen door Des Amorie van der Hoeven Jr in zijn: "Het wezen van de godsdienst") niet

LOCUS DE THEOLOGIA ET DE RELIGIONE 35 verdrongen kunnen worden en het komt in alle Europeesche talen voor. Dit was hiervan het gevolg, dat de door Lactantius voorgeslagen afleiding, die lange tijd door allen werd aangenomen, er een Christelijke wijding aan gegeven heeft. Lactantius toch meende, dat religio is afgeleid van religare, vasthechten, en dat er dus mede gedoeld wordt op de band tussen God en de mens. En dezen zin heeft nu eenmaal religie in het oor der Christenheid verkregen. Lactantius zeide: "Hoc vinculo pietatis obstricti Deo et religati sumus; unde ipsa religio nomen accepit, non ut Cicero interpretatus est, a religendo" (Instit. div. IV, 28). Orelli, Allgemeine Religionsgeschichte 2, I, S. 2) merkt bij deze afleiding van Lactantius op: "Religio zou alsdan betekenen: gebonden zijn, zich gebonden weten door een macht. Deze verklaring, welke een tijdlang losgelaten is, en die logisch niets to wensen overlaat maar etymologisch enigszins minder waarschijnlijk is, vindt in de jongste tijd weer aanhangers. Welnu, dat het substantief religio van religare gevormd kan zijn, is inderdaad mogelijk, gelijk voorbeelden als deze: optio, rebellio, internecio van optare, rebellare en internecare bewijzen."

**§ 4. Het wezen der religie.**

Religio objectiva en subjectiva. Als wij het karakteristieke, het wezen der religie willen vaststellen, moeten wij scherp onderscheiden tussen de religie in voorwerpelijke zin (religio objectiva) en de subjectieve, religieuze gezindheid van het menselijk hart (religio subjectiva). Het woord religie toch wordt in twee uiteenlopende betekenissen gebruikt. Immers spreken wij nu eens van de Christelijke religie en dan weer zeggen wij van iemand, dat hij religieus is aangelegd. Onder religie verstaan we dus de een maal iets, dat buiten de mens staat, en de andere maal iets, dat in het binnenste des mensen gevonden wordt. Bij de religie denken we zowel aan iets, dat in de mens is en dat op de bestaande religieuze voorstellingen en gebruiken invloed oefent, als aan iets, dat buiten de mens staat en op de religieuzen mens inwerkt. De Heilige Schrift gaat ons hierin voor. Het verbond van God met Zijn volk — zo leert het Oude Testament — is de religio objectiva. Uitvloeisel van dat verbond zijn de Dabariem, de woorden, matsiet geboden, heqiiem inzettingen des Heeren, die saam de onderwijzing, het wetboek van JHWH vormen. En de religio subjectiva is de de vrees des Heeren, waardoor het bondsvolk zich kenmerken moest. In het Nieuwe Testament wordt de religio objectiva omschreven met de termen … en de religio subjectiva met de termen … terwijl Aocrpeta en apra-xieta de cultus aanduiden, waarmede God uit liefde vereerd wordt. Hetzelfde verschijnsel nemen wij waar bij de pseudoreligie. Ook bij de Heidenen en de Mohammedanen vinden wij enerzijds een leer

36 LOCUS DE THEOLOGIA ET DE RELIGIONE van God en een vastgestelde wijze van Godsverering en anderzijds de religieuze stemming en gezindheid des harten — al mag nimmer vergeten dat de Christelijke religie de enige ware religie is of gelijk Gunning gaarne zeide: "de religie in hare diepste intensiteit en in hare wijdste ontplooiing." Aangezien de Heilige Schrift de tegenwoordig veelszins gangbare voorstelling, alsof er tussen de niet-Christelijke en de Christelijke religie slechts een gradueel verschil zou bestaan, verwerpt en zij veeleer de religie der heidenen valse religie noemt, daar spreekt het van zelf, dat zij niet bevat een definitie van het wezen der religie, hetwelk aan alle religies gemeen zou zijn. Wat de Heilige Schrift doet, het is allereerst ons zeggen, waarin de ware religio objectiva bestaat. En dan beschrijft zij ons deze als die verhouding tussen God en de mens, welke door God zelven verordineerd is. De Bijbel verstaat onder de religio objectiva de kennis, welke God aangaande zichzelf aan zijn schepselen schonk; de wetten, welke de Heilige Israëls afkondigde; de wijze, waarop JHWH naar zijn eigen woord gediend wil zijn. God liet het niet aan Zijn schepsel over te bepalen, hoe het zijn Schepper wilde dienen maar Hij gaf zelf aan de wijze, waarop Hij gediend wilde worden. Vandaar zegt dan ook zeer juist de Confessio Helvetica II, artikel 19: "Hominum non est, instituere et formare Dei cultum, sed traditum a Deo recipere et custodire."

Als wij dit streng vasthouden, dan bespeuren wij aanstonds, hoe nauw het verband is tussen Religie en Openbaring. Openbaring is de conditio sine qua non van alle religie. Als God zich niet geopenbaard had, dan zou nergens de ware dienst van God gevonden worden. Dit klemt zo sterk, dat er geen enkele heidense religie is, waarin geen beroep wordt gedaan op openbaring. Wij kunnen dit verschijnsel volstrekt niet hieruit alleen verklaren, dat de priesters zo spraken, om het volk te beter te kunnen bewegen tot onderhouding van de door hen voorgeschreven cultus, maar wij moeten hierbij ook in het oog houden: zowel dat flauw bleef voortleven de oude traditie, dat God zich aan de mens openbaarde, als ook dat de heidenen beseften, dat slechts die godsverering de goden aangenaam zijn kon, welke zij zelven bepaald hadden. Als resultaten van de beoefening van de historie der religie is dan ook vastgesteld, dat in alle religies deze vijf momenten voorkomen: 10 het geloof aan een openbaring Gods (op modern standpunt de mythe, de stichtingstraditie) ; 20 een zekere leer aangaande God, schepping, wereldbestuur enz.; 30 een wijze van godsverering, een zekere cultus; 40 voorschriften op het gebied van het zedelijk leven, voorgeschreven door een boven de mensen staande macht; 50 het gebed, al betwijfelden voor korten tijd nog sommigen of ook bij de diepst gezonken heidenen het gebed gevonden werd (Zie F. Heiler's

LOCUS DE THEOLOGIA ET DE RELIGIONE 37 hoofdwerk: Dat Gebet, 1923 en Dr. D. J. Keet, Wezen en Waarde van het Gebed, blz. 1/21). Deze religio objectiva nu gaat altoos — zij, het dan niet altijd temporeel dan toch in elk geval ideëel — voorop. Wij worden geboren in een Christenland, meer bepaald in een Christelijk gezin, bekend gemaakt met Gods Woord, onderwezen in de geboden des Heeren enz. Bij de heidenen was en is het niet anders. Het onderwijs in de religie door de ouders, de priesters, de onderwijzers enz. gaat vooraf. Met deze religio objectiva correspondeert in de mens de religio subjectiva. Lactantius definieerde haar als: Recta verum Deum cognoscendi et colendi ratio (Instit. div. IV, 4) en nog steeds wordt deze omschrijving gebezigd. Nu had op de religio subjectiva — in deze definitie komen de religio objectiva en subjectiva beide voor — sterker de nadruk gelegd kunnen worden. Maar toch gaan zij veel te ver, die beweren, dat hier de religie wordt voorgesteld als een verschijnsel, dat buiten het hart omgaat. Immers moet de wet Gods geestelijk worden verstaan. God heeft ons zelf geopenbaard in zijn Woord, niet alleen hoe Hij gekend en gediend wil worden maar ook dat ons dienen Hem dan alleen welbehagelijk is, als het een vrucht is van de Godsvrucht en de godsdienst des harten. En dat ligt ook wel in deze definitie in. Natuurlijk heeft ook de Scholastiek, en met name Thomas van Aquino, aandacht geschonken aan de religie. Ten onrechte bracht hij haar echter niet onder bij de theologische of supranaturele deugden (geloof, hoop en liefde) maar bij de morele deugden en wel bepaaldelijk , bij de justitia (gerechtigheid) — Jakob Geymel, Die Justitia in der Lehre des hl. Thomas — en ook op deze wijze kwam de religio subjectiva niet genoeg tot haar recht. Deze fout van de Scholastiek heeft de Reformatie vermeden. Zij liet uitkomen, dat de religie niet alleen een dienst is maar ook en allereerst een gezindheid des harten. Ook plaatste zij de religie niet naast de theologische deugden maar zij zag juist terecht, geloof, hoop en liefde als de voornaamste acten van de godsdienst des harten. Zij liet de religio subjectiva opkomen uit de wedergeboorte, meer bepaald uit het geloof en onderscheidde scherp tussen de subjectieve gezindheid, cultus internus (aanbidding, vertrouwen, gehoorzaamheid, onderwerping) en de zich naar buiten openbarende dienst van God, cultus externus (de eredienst in engere en wijdere zin).

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

Door de wijsbegeerte van de godsdienst is op onderscheiden manieren getracht het wezen der religio subjectiva vast te stellen. I. Allereerst poogde men langs historischen weg in de veelvuldige verscheidenheid der verschijnselen de eenheid op te sporen. Zo in

38 LOCUS DE THEOLOGIA ET DE RELIGIONE 1881 ten onzent Bruining, Wijsbegeerte van de godsdienst, en zo ook nog in 1903 Boussot in zijn boek "Das Wesen der Religion." Merkwaardig is echter, dat Boussot op blz. 10 zelf erkent, dat het bij dit historisch onderzoek noodzakelijk is enige "allgemeine orienterende Satze fiber das Wesen der Religion voraus zu schicken." Immers geeft hij hiermede zelf toe, dat aan elk historisch onderzoek van de religie voorafgaat een bepaalde opinie, welke de onderzoeker omtrent het wezen der religie reeds koestert, als hij zijn arbeid begint. En natuurlijk vindt hij dan altoos juist zijn opinie bij zijn onderzoek en vergelijking van de verschillende godsdiensten terug. Trouwens deze pogingen moesten wel schipbreuk lijden, aangezien de meest nauwkeurige naspeuring van de onderscheidene religies en van het godsdienstige leven slechts weinig licht geeft over hetgeen omgaat in het verborgene des harten. Volkomen terecht schreef dan ook Herrmann: "Wer die Religionen in der Geschichte soll würdigen ktinnen, musz bereits eine Anschauung von der Religion haben, die er sich durch nichts nehmen lasst." II.

Veel meer bijval vond de psychologische methode. Deze laat de onderzoeker de maatstaf van het religieuze aan zijn eigen psychisch leven ontlenen. Drie Scholen dienen hier genoemd te worden. a. De School, welke het wezen van de religie stelde in de kennis en haar zetel in het verstand. Zeer ver gaat zij in de historie terug. Eigenlijk nam reeds het Gnosticisme dit standpunt in. Eveneens die leraars in de oude Christelijke kerk, voor wie het specifieke karakter van het Christendom school in het feit, dat het Christendom een kennis meedeelde, welke hoger was dan de kennis der heidenen. Gelijk men in Athene de ontwikkeling en de kennis van de wijsgeer ver verhief boven de kennis, welke de gewone burger bezat, zo plachten ook leraars in de eerste eeuwen na Christus heidendom en Christendom als de lagere en de hogere tegenover elkander te stellen. Maar zelfbewust trad deze richting toch eerst op in het Spinozisme. Het hoogtepunt van het zedelijk-religieuze leven vormde voor Spinoza "de amor intellectualis Dei" (de intellectuele liefde tot God). In het vijfde deel van zijn bekend werk "Ethica" heeft Spinoza deze intellectuele liefde tot God als de hoogste stand van het geestelijk leven verheerlijkt in "schijnbaar dorre, afgetrokken en levenloze maar feitelijk toch zo monumentale uitspraken, vol verheven poëzie en naar elke kant een vergezicht van gedachten omsluitende, dat geen grenzen heeft." (Alzo Gunning in de studie, welke hij aan het einde van zijn leven aan deze gedachte van Spinoza gewijd heeft). En dat Spinoza, die trouwens zuiver langs intellectuelen weg het bestaan van God zoekt te bewijzen en volgens Wien de ziel zuiver "denking" was, in kennis het wezen der religie zoekt, blijkt helder uit zijn omschrijving van de amor intellectualis: "Ene wijsgerige liefde tot God, tot het heelal en LOCUS DE THEOLOGIA ET DE RELIGIONE 39 tot de natuur; een liefde, die ontstaat uit een werk, een beweging des verstands." Martineau deed hem dan ook geen onrecht, toen hij van zijn "Ethica" schreef in "Types of Ethical Theory", I, 357: "Er moge over dit boek een mystiek waas hangen, in de grond der zaak is bij hem deze amor intellectualis Dei toch niet meer dan devotie voor de waarheid, dan enthousiasme voor de filosofie." Nog verder ging Hegel. Waar God volgens hem aanvankelijk een denken zonder inhoud, een zuiver abstract denken was, en God de wereld behoefde, om alzo een inhoud voor zijn denken te verkrijgen, daar laat het zich verstaan, dat hij religie en religieuze voorstelling heeft geidentifieerd. Hij vatte de religie op, als het opklimmen van het denken van de eindigen geest tot het Absolute. Religie echter is nog slechts een lagere trap, de wijsbegeerte of het zuivere denken is de hoogste. En nu zoekt hij deze laatste stelling wel te verzachten door de bijvoeging: "die Filosofie stellt sich so nur tiber die Form des Glaubens, der Inhalt ist derselbe" en door de filosofie te definiëren als "der denkend erkannte Begriff der Kunst und Religion", maar dat veranderde toch niets aan het feit, dat hij boven de religie aan de wijsbegeerte de ereplaats toekende. Dan, in deze consequentie komt reeds het onhoudbare van dit standpunt uit. Immers kan het wezen der religie onmogelijk bestaan in hetgeen haar ten slotte vernietigt of zich althans in hare plaats stelt. b. De tweede School zocht het wezen van de subjectieve religie in de wil. Iets hiervan meent de hedendaagse religionsfilosofie reeds te vinden bij de "primitieven." Nieuwe Siderblom meende, dat wij, om bij de primitieve volken religie te ontdekken, een beter criterium dan de Godsvoorstelling moeten gebruiken, en wel de tegenstelling tussen heilig en profaan. Volgens hem is de essentiële religieuze houding die, welke tussen deze tweeërlei sfeer onderscheidt, terwijl dan het Heilige kan gedacht worden als een Macht, een Wil, een hoogste Wezen. Afgedacht hiervan echter, heeft deze opvatting veel ingang gevonden. Meer dan een, die oordeelt, dat het wezen der religie op deze wijze te eng begrensd wordt, merkt toch op: "Voor de wil is ongetwijfeld veel te zeggen, daar de wil de hoogste spanning is der persoonlijkheid. De wil spreekt zich uit in de daad", Muller, Handboek der Dogmatiek, blz. 9. Kant is de vader dezer school. Bij hem bestaat de religie in de erkenning en betrachting van al onze plichten als geboden Gods en dientengevolge moet het wezen der subjectieve religie gezocht in 's mensen moreel besef. Door Fichte is toen de uitgestippelde lijn verder door getrokken. Hij hield staande: "Die lebendige und moralische Ordnung ist selbst Gott; wir bediirfen keines anderen Gottes und kOnnen keinen andern fassen", wat kortweg zeggen wil, dat de zedelijke wereldorde zelf God is. Rothe heeft toen dit stelsel pasklaar gemaakt voor de 'Theologies Hij betoogde, dat de Frommigkeit geen eigen inhoud heeft maar in werke

40 LOCUS DE THEOLOGIA ET DE RELIGIONE lijkheid met de ware zedelijkheid samenvalt, of om zijn eigene woorden te gebruiken: "Gerade als christliche hat die Frommigkeit ihre Wirklichkeit wesentlich and allein in der (religiosen) Sittlichkeit; aber eben auch in der ganzen, der vollstandigen Sittlichkeit", (Theologische Ethik 2, I, 480). Deze opvatting vond heel wat aanhangers. Telkens zien wij in de nieuwere Theologie het ethische moment als het typerende element der religie. Zo deden vele Evangelischen (Groningers) en Modernen. Eveneens de Ethischen. Herhaaldelijk hebben D. en P. D. Chantepie de la Saussaye, Gunning, Van Dijk, onder de invloed van Vinet, — die uitging van de stelling: Het dogma is moraal; niets is er in de godsdienst, ook niet het geringste of het is moraal — uitgesproken, dat de Ethiek niet is een gevolg van de Dogmatiek maar dat zij aan de Dogmatiek vooraf gaat; dat de Dogmatiek moet rusten op de Ethiek; dat de Dogmatiek ethisch moet behandeld worden (zie mijn: Ethisch of Gereformeerd? blz. 22/24 en mijn: Dogmatiek en Ethiek, blz. 12/21).

Dan, ook hier behoeven wij slechts de consequentie uit het beleden beginsel te trekken, om te zien, hoe ook deze opvatting beslist moet worden afgewezen. Of juister, wij behoeven slechts te letten op de consequentie, die Rauwenhoff uit deze praemisse trok in zijn "Wijsbegeerte van de Godsdienst." Volgens hem is Godsdienst de verering van een wereldorde, die plichtsbetrachting toelaat en bekroont. "Het geloof in een zedelijke wereldorde — dat is die bepaalde gesteldheid der wereld, welke hierin bestaat, dat de wereld op de zegepraal van het goede is ingericht — is het wezen van het godsdienstig geloof", blz. 73 en 368. Met deze omschrijving der religie schijnt hij in tegenspraak te komen met zichzelf . Immers schrijft hij meermalen: "Godsdienst is altijd verering van een onderstelde bovenzinnelijke macht", o. a. blz. 495. Metterdaad is dat echter zo niet. Hij toch is van oordeel, dat "de zedelijke orde als macht erkend en vereerd kan worden, namelijk als immanente macht in de wereld, als kosmische macht, omdat het zijn der dingen geheel door haar beheerst wordt, blz. 495. Hij identificeert dan ook geenszins God en de zedelijke wereldorde, maar komt er rond voor uit, dat uit zijn voorstelling van de zedelijke wereldorde als bovenzinnelijke macht, al het eigenaardige van de voorstelling "God" verdwenen is. Immers gaat hij, na opgemerkt te hebben, dat wie van God spreekt, aan een Wezen denkt, aldus voort: "Juist dat Wezen valt weg in het begrip van een zedelijke wereldorde. De zedelijke orde mist het persoonlijk karakter, dat van de voorstelling "God" onafscheidelijk is," blz. 495. Vroeger meende men algemeen, dat er zonder het geloof in God geen religie mogelijk was en dat dus dit geloof de grondslag der religie vormde. Maar "onze wereldbeschouwing leidt ons niet tot de erkenning van een hoogste Macht, van welke alles afkomstig en afhankelijk is," blz. 496. Ook in de toekomst zal het geloof in God meermalen met het gods

LOCUS DE THEOLOGIA ET DE RELIGIONE 41 dienstig geloof samengaan, maar ook wanneer dit het geval is, dan zal dit toch niet het wezen der religieuze levens- en wereldbeschouwing uitmaken. Ja, als wilde hij allen twijfel aangaande zijn opvatting wegnemen, zo deinsde hij niet terug voor deze uitspraak: "Er kan godsdienstig geloof, godsdienstige wereldbeschouwing zijn, ook waar het geloof in een Hoogste Wezen niet gevonden wordt, en onafhankelijk daarvan verdient elke wereldbeschouwing de naam van een godsdienstige, die gegrond is in het geloof in een zedelijke wereldorde", blz. 387. God is slechts "een schepsel der dichtende verbeelding" — met welke woorden hij wel niet bedoelt het bestaan van God te ontkennen, maar waarmede hij toch wel wilde zeggen, dat hij het bestaan Gods alleen aannam op grond zijner "dichtende verbeelding." Het schijnt dan ook wel, dat hij zelf besefte, dat er zonder geloof in God toch eigenlijk van religie geen sprake kan zijn. Dan, in plaats van op zijn schreden terug te keren en het geloof in. God voor religieus geloof onmisbaar te verklaren, heft hij de zedelijke wereldorde zozeer op, dat ieder onbevooroordeeld lezer van zijn boek zal moeten erkennen, dat hij van haar een Wezen, ja het hoogste Wezen maakt. Of ken ik niet aan de zedelijkheid persoonlijkheid toe, wanner ik haar definieer als "ene macht, die door zedelijke overtuiging en zedelijke indrukken liefde wekt, de kracht staalt; die zelfbeheersching kweekt en zelfverloochening leert; die de levensrichting bepaalt, de levensbetrekkingen heiligt, de levenstaak heipt te voibrengen; die in de kampstrijd des levens voor de liefde de oppermacht zoekt en telkens meer bereikt; die zich in het bewustzijn der besten openbaart als het enige, wat aan het menselijk aanzijn blijvende waarde geven kan?", blz. 336.

Verschillende moderne geleerden hebben krachtig de opinie van Rauwenhoff bestreden. Zo Cannegieter (De godsdienst uit plichtsbesef en de geloofsvoorstelling uit dichtende verbeelding geboren?) , De Bussy (Over de waarde en de inhoud van godsdienstige voorstellingen) , Van der Wyck en Pfleiderer (Jahrbiicher fur protestantische Theologie). Welnu uit de consequentie, welke Rauwenhoff uit het uitgangspunt trok en die hierop neerkwam, dat er religie zou zijn zonder geloof in God of m. a. w. dat het godsdienstig geloof in zijn eigenlijk wezen iets anders is dan het in werkelijkheid altijd geweest was, blijkt reeds duidelijk de onhoudbaarheid van het Moralisme. c. De derde School heeft het wezen der religie gezocht in het gevoel. Ook hier waren het zowel wijsgeren als godgeleerden, die deze mening voordroegen. Van de filosofen komt in Frankrijk Rousseau, in Engeland Young, in Duitsland vooral Jacobi in aanmerking. Jacobi beweerde: Gelijk oog en oor de zinnelijke wereld buiten ons waarnemen als werkelijk bestaande, in weerwil dat het verstand haar objectief bestaan betwijfelt of ontkent, zo heeft ook de mens een innerlijk orgaan of zielsoog, waarmede hij God en de

42 LOCUS DE THEOLOGIA ET DE RELIGIONE bovenzinnelijke wereld onmiddellijk aanschouwt. En dit orgaan is het gevoel — hetwelk hij echter ook nog wel noemde geloof, innerlijke zin of rede. Ten onzent stond de wijsgeer Opzomer op hetzelfde standpunt. Dan, het is toch niet door de filisofen maar door den. theoloog Schleiermacher, dat deze voorstelling zoveel bijval gevonden heeft. Voor Schleiermacher is het eigenlijke van alle religieus leven het vrome gevoel. Bij alles wat de religie betreft, moet niet het eerste woord aan het verstand en de dialectiek en evenmin aan het handelen maar aan het gevoel worden toegekend. leder mens draagt in zich om het onmiddellijke besef zijner algehele afhankelijkheid van God (das Absolute, oder schlechthinige Abhangigkeitsgeftih1), en dat gevoel van afhankelijkheid is het eigenlijke wezen der religie. In zijn vermaarde "Reden fiber die Religion" stond Schleiermacher heel sterk onder de invloed van Spinoza. Daar heet het dan ook: "Die Religion ist die Anschauung and das Gefiihl des Universums, das Gefilhl des unendlichen Lebens, in welches der Mens sich eintaucht, der vollstimmige Akkord, welcher die Melodie des Einzelberufes im Mensenleben begleiten soll." Het hoogste Godsbegrip moge zijn dat van een hoogste Wezen, van een Geest des "Universums", die het Universum — W. J. Aalders acht dat nauwkeurige lezing van de "Reden" dringt tot de overtuiging, dat Schleiermacher met het Universum niet bedoelt, gelijk velen menen, het wereldgeheel, maar het Oneindige, de Oneindigheid — in vrijheid en met verstand regeert, zelfs van dit hoogste Godsbegrip is de religie niet afhankelijk. In het wezen der zaak staan het theïstische en het pantheïstische Godsbegrip dan ook niet antithetisch tegenover elkaar. Religie is de aanraking van het eindige met het Oneindige. In zijn "Der Christliche Glaube" heeft Schleiermacher zich nog wel niet geheel ontworsteld aan de invloed van Spinoza, maar laat hij toch een veelszins ander geluid horen. Al aanstonds in de aanvang lezen wij deze bekende stellingen: (§ 3) "Die Frömmigkeit, welche die Basis aller kirchlichen Gemeinschaften ausmacht, ist rein fur sich betrachtet weder ein Wissen noch ein Thun, sondern eine Bestimmtheit des Gefiihls oder des unmittelbaren Selbstbewusztseins"; (§ 4) "Das gemeinsame aller noch so verschiedenen Auszuringen der Frömmigkeit, wodurch diese sich zugleich von allen anderen Gefühlen unterschieden, also das sich selbst gleiche Wesen der Frömmigkeit ist dieses, das wir uns unsrer selbst als schlechthin abhangig, oder was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewuszt sind." In zijn toelichting van dezen "Satz" heet 't zelfs "Insofern nun kann man wohl auch sagen, Gott sei uns gegeben im Gefiihl auf eine ursprüngliche Weise." Nu is het ongetwijfeld een verdienste van Schleiermacher, dat hij tegenover het Rationalisme en het Moralisme gewezen heeft op de grote betekenis van het gevoel. Als wij God de Vader mogen kennen in het aangezicht van Jezus Christus, dan wekt deze

LOCUS DE THEOLOGIA ET DE RELIGIONE 43 kennis zowel de diepe aandoening van schuldgevoel als de heerlijke aandoening der zaligste vreugde. Dan, hoe waar dit zij, toch gaat ook deze School mis. Door haar wordt aan het gevoel meer waarde toegekend dan recht is. Het gevoel toch heeft zelf geen inhoud noch producerend vermogen, maar is slechts het vermogen om indrukken te ontvangen, hetzij die veroorzaakt worden door zinnelijke aandoening of de werking van enig voorwerp op de zinnen, hetzij door de voorstelling van hetgeen door de rede als waar, goed, schoon enz. erkend is. Religie gaat wel nimmer buiten het gevoel om, maar het gevoel is daarom nog niet de eerste factor. Integendeel. Dat is de religieuze voorstelling, waardoor het gevoel wordt gewekt. "Men moet het gevoel beschouwen — zo schreef terecht Prof. de Graaf in zijn "Om het eeuwig goed", blz. 81 — als een vorm, waarin alle inhoud van de ziel geïndividualiseerd wordt, of m. a. w. naar zijn nut of schade voor de individu zich tracht te ordenen. Het ordenen zelf echter is geen zaak van het gevoel maar drukt zich uit in het gevoel. Voor het ordenen zelf is gewaarworden, waarnemen, denken, willen, kortom het ganse denkleven in de mens nodig." Dan alleen gaan wij veilig op religieus gebied, als we de drie functies der ziel daarbij laten opereren — denken, gevoelen, handelen. Dit blijkt ook hieruit, dat Schleiermacher zelf op de verzekering "so bleibt auch die FrOmmigkeit in ihren verschiedenen Aeuszerungen wesentlich ein Gefalszustand" onmiddellijk volgen laat: "Dieser wird dann auch in das Denken aufgenommen... und auch die innere Bestimmtheit tritt heraus in lebendiger Bewegung und darstellender Handlung", § 3, 5. Nauw verwant aan het gevoelen van Schleiermacher was dat van Tiele. Nadat Max Muller, de bekende leuze: "Wer eine kennt, kennt keine" op de verschillende religies toepassende, als baanbreker op het terrein der godsdienstwetenschap was opgetreden, is Tiele de eerste geweest, die beproefde (in zijn "Inleiding tot de Godsdienstwetenschap") de resultaten van de godsdienstwetenschap in een systeem saam te vatten. Daarom heeft hij er recht op, hier genoemd te worden. Evenals Siebeck, Lehrbuch der Religionsfilosofie, S. 263, stelt hij voorop, dat niet zonder bedenking is "de zeer gewone tegenstelling van het uitwendige en inwendige van de godsdienst als van de schaal en de kern." Vooral omdat dan geraden wordt de schaal eenvoudig weg te werpen, ten einde de kern te kunnen genieten. Er bestaat een nauw verband tussen de religie en de vormen, waarin zij zich openbaart. "De godsdienstige mens kleedt ten allen tijde zijn aandoeningen, gezindheden en gedachten in voorstellingen en begrippen en uit ze in handelingen en ceremoniën. Uit de voorstellingen groeit een leer, die bij voortgaande beschaving in oorkonden en belijdenisschriften wordt te boek gesteld, en de ceremoniën worden tot een eredienst, tot wier uitoefening hij zich met geestverwanten en gelijkgezinden in groter of kleiner gemeenschap

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

Maar hoe vaag deze omschrijvingen ook zijn, toch blijkt er wel uit, dat Tiele het wezen der religie zoekt in het gevoel. Tenslotte wijs ik nog op de "formaties" van het vrome gevoel, welke Prof. de Graaf, die ontkent, dat de godsdienst uitgaat "van het gevoel" (Het godsdienstig gevoel, § 8 van zijn "Om het eeuwig goed", blz. 81 en 86) geeft: 1e. Het gevoel, dat ontstaat uit het besef van een machtige, overweldigende, en de mens zowel bedreigende als ook de mogelijkheid van geluk openende tegenwoordigheid, het gevoel van te staan voor een ontzaglijk geheim, Job 37: 21-24. Overweegt nu het besef van het dreigende dan is er angst, onmacht. Gaat het besef gepaard met ver

LOCUS DE THEOLOGIA ET DE RELIGIONE 45 trouwen, dan ontstaat ontzag, eerbied. Dit noemt men wel "das Kreatur gefühl." 2e. Het gevoel, dat wordt gewerkt door het besef van Gods vlekkeloze reinheid. Dan wordt het gevoel tot zondegevoel, hetwelk aanzet tot boete. Deze boete kan uitwendig zijn, door offer zoeken naar verandering van stemming bij God; maar ook door innerlijke zelfverwerping heenvoeren tot hernieuwd leven. 3e. Het einde van deze gevoelsontwikkeling wordt bereikt, wanneer de voorstellingen, die het zondegevoel doet ontstaan, verrijkt worden met andere, die van vernieuwings- en genezingsmogelijkheden getuigen, zodat gevoelens van vertrouwen en eerbiedige stemming ontstaan. Spr. 14: 26. 4e. Dankbaarheid is het gevolg van de overtuiging, dat enig geluksgevoel niet is verkregen door eigen inspanning, maar onverwacht en zonder aanspraak is ontvangen, terwijl de ziel het vurig heeft begeerd. 5e. Uit vertrouwen, aanbidding en dankbaarheid wordt opgebouwd het gevoel van veiligheid en rust. In zijn hoede ben ik wel geborgen. Bij dezen gevoelstoestand past de Godsvoorstelling van de Voorzienigheid. Dat is de vrede Gods, die alle verstand te boven gaat, het einde van alle doorleden strijd en worsteling (t. a. pl. 88/89).

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

Wel verre er van, dat de religio subjectiva niet meer zou zijn dan een poetische neiging in de mens, is zij veeleer de macht, die in het centrum zelf van ons bewustzijn en geheel dat bewustzijn en de voorstelling, die zich in dat bewustzijn vastzet, beheerst, of om met Eucken te spreken: "Die Religion ist die belebende Sele alles geïstigen Schaffens." Nooit is er in de loop der tijden iets waarlijk groots onder de volkeren tot stand gekomen, — zo heeft Prof. Heilige Visscher juist gezegd in zijn: "De oorsprong der Religie" — of het stond met de religie in verband. Wie in de mens de religie poogt te vernietigen, doet dan ook een aanslag op de menselijke natuur zelve. Als nu echter nader preciserende zeggen wij: De religio subjectiva is een habitus, een zekere aanleg in de mens, die onder de invloed der religio objectiva in daden overgaat — welke subjectieve en objectieve religie echter door de zonde bedorven zijn en door de genade hersteld moeten worden. Deze "aanleg" nu wordt bij elk mens gevonden. Terecht zeide Calvijn: "Semen religionis omnibus inditum", Inst. I, 4, 1. Gelijk dan ook op dit gebied uitzonderingen zijn, schrijvers als John Lubbock en Hill Tout et 1907), die beweerden, dat er in hun tijd nog stammen werden gevonden, aan wie alle religie moest worden ontzegd. Deze bewering was een consequentie van de evolutieleer. Wie toch van evolutionistisch standpunt het historisch proces beschouwt, moet er toe komen de religieuze

46 LOCUS DE THEOLOGIA ET DE RELIGIONE mensheid te laten evolueren uit een niet-religieuze. Hun bewering berustte dan ook op een vergissing. Ook andere reizigers, die primitieve volken bezochten, maakten zich daaraan wel schuldig. Dan, later bleek dat zij het mis hadden en dat die primitieven wel degelijk hun religie hadden. Ook Tiele—Sóderblom 6, S. 8, verklaart deze vergissingen hieruit, dat primitieve volken de gewoonte hebben voor de witten man, die hen ondervraagt, te verbergen wat hun heilig is. Aangezien nu echter de mens vele deugden heeft in zijn verstand en wil, zo moet deze bepaalde aanleg — of, om met Hoornbeek te spreken, deze virtus infusa a Spiritu Sancto — onderscheiden worden van de overige. Zowel vroeger als tegenwoordig deed men dit door haar te definiëren als pietas, reverentia, timor. Hoeveel waars hierin echter ook zij, toch kon Bavinck zich hiermede niet verenigen, aangezien wij tot op zekere hoogte ook afhankelijkheid van sommigen onzer medemensen gevoelen en wij voor anderen eerbied, ontzag, vrees koesteren. Daarom verdiende zijns inziens de voorkeur, wat Hoornbeek voorsloeg in zijn "Theologia Practica", II, blz. 205 en volg.

In de religio treden bijzonder op de voorgrond, enerzijds de absoluta dignitas et potestas Dei en anderzijds 's mensen absoluta subjectio. Van mensen zijn wij wel ten dele afhankelijk, maar wij staan toch ook weer als schepselen Gods met hen gelijk. Van God daarentegen zijn wij absoluut afhankelijk. In Hem leven wij, bewegen ons en zijn wij. Dit is dan ook het ware moment in Schleiermacher's stelling, dat wij ons van God "schlechthin abhangig" gevoelen. Wij zouden haar dan ook kunnen overnemen, wanneer hij haar niet, blijkens zijn toelichting, in pantheïstische zin had geduid. In de religie spreekt zich luide het besef uit, dat, hoewel wij redelijke en zedelijke wezens zijn, die niet gedwongen maar vrijwillig handelen, niettemin heel ons lot en leven rust in Gods hand. Met de omschrijving van Hoornbeek, absoluta subjectio, komen wij dus een grote schrede verder. Dan, bevredigen doet zij Bavinck toch niet geheel. Zijns inziens is het beter, om als het wezen der subjectieve religie of religiositas aan te merken het geloof. "In het geloof toch liggen deze twee elementen opgesloten, ten eerste, dat de mens tegenover God en zijn openbaring geheel receptief en volstrekt van God afhankelijk is, en ten andere, dat hij juist door erkenning dezer afhankelijkheid de vergeving, het kindschap, de zaligheid uit genade deelachtig wordt." En juist wig dit zo is, daarom is geloof ook de meest geschikte term, om het karakteristieke van de pietas uit te drukken. Ook ik waardeer de voorslag van Hoornbeek, maar toch stel ik dien van Bavinck hoger. Dan, met alle bescheidenheid, zou ik de subjectieve religie nog liever willen omschrijven als de liefde tot God. Op dezen grond. De Christus zelf leerde ons, dat dit het eerste en het

LOCUS DE THEOLOGIA ET DE RELIGIONE 47 grote gebod is: Gij zult liefhebben de Heere uwen God met geheel uw hart, en met geheel uw ziel, en met geheel uw verstand, en met geheel uwe kracht, Matth. 22: 37/38. Welnu dan culmineert ook de religio subjectiva, hoezeer de absoluta subjectio, het geloof, het vertrouwen, de hoop mede in haar begrepen zijn, in de liefde tot God. Voorts staat er geschreven: Lief heb ik [den Heere]. F. Delitzsch, B. C. tiber die Psalmen 4, S. 744—Ps. 116: 1. Wij hebben Hem lief, omdat Hij ons eerst liefgehad heeft, I Joh. 4: 19. Hieraan kennen wig, dat wij de kinderen Gods liefhebben,, wanner wij God liefhebben en zijn geboden bewaren, I Joh. 5: 21. Tot driemaal toe legde de grote Paasvorst aan zijn diep gevallen apostel de vraag voor: Hebt gij Mij lief? Joh. 21: 15, 16, 17. En welk kind van God heeft Petrus nimmer met vochtige ogen nagezegd: Heere, Gij weet alle dingen, Gij weet, dat ik U liefheb. Van groot belang is hier ook I Cor. 13: 13: Nu blijft geloof, hoop, liefde, (deze drie), de meeste van deze is de liefde (vert. Grosheide). "De hier bedoelde liefde is zowel liefde tot de naaste, als liefde tot God, liefde dus in haar vollen omvang, liefde als beginsel" (Grosheide, Kommentaar op I. Corinthe, blz. 435). En van deze liefde schrijft Paulus, haar samenvoegende met geloof en hoop, dat zij de meeste van deze is. "De liefde is fundamenteel, want ze spreekt niet van een bepaalde verhouding, maar ze beheerst en draagt alle verhoudingen, omdat ze een levensrichting aangeeft. Wie begint met lief te hebben, die kan vele kanten uit, die zal ook geloven en hopen, vers 7, maar die kan niet haten dan wat zondig is. Liefhebben krijgt, zodra als het zich uit, en het moet zich uiten, een bepaalde hoedanigheid. De liefde openbaart zich in woorden en daden. Zij geeft daar kleur, karakter aan, ze bepaalt er zo al niet het wezen, dan toch de richting van" (Grosheide, Testament a. p. 447). Liefde is de nauwste en teerste band tussen twee of meer personen. "De liefde richt zich niet op de persoon zelf, maar op een ander. Daarom is de liefde niet alleen anders dan het geloof en de hoop, maar ze is ook meer dan die." Van eeuwigheid tot eeuwigheid is er een heilig liefdeleven tussen de Vader en de Zoon en de Heilige Geest. God heeft zijn volk lief en vraagt van zijn volk, dat het op zijn beurt Hem liefhebben zal en om hen hiertoe te bekwamen stort Hij de Geest zijns Zoons in hun harten uit. Het is op dezen grand, dat liefde tot God mij de meest bevredigende omschrijving van het wezen der religio subjectiva schijnt te zijn (mooie bladzijden over "de liefde in Gods Drieenig Wezen" en over I Cor. 13 schreef Kuyper, in "Het Werk van de Heiligen Geest", Deel III, blz. 131/136, 159/161, 166/172). Vandaar ook dat mijns inziens het eerste, primordiale woord der wet zo fijn door onze Heilige Catechismus aldus ontvouwd wordt: "Dat ik, zo lief als mij mijner ziele zaligheid is, alle afgoderij, toverij, waarzegging, superstitie of bijgeloof, aanroeping van de heiligen of van andere schepselen, mijde en vliede en de Gereformeerde Dogmatiek

4 48 LOCUS DE THEOLOGIA ET DE RELIGIONE enigen waren God recht lere kennen, Hem alleen vertrouwe, in alle ootmoedigheid en lijdzaamheid mij Hem alleen onderwerpe, van Hem alleen alle goeds verwachte, Hem van ganser harte liefhebbe, vrees en ere, alzo, dat ik eer van alle schepselen afga en die varen late, dan dat ik in het allerminste tegen zijnen wil doe" (antw. 94). Terloops merkte ik reeds op, dat door de zonde en de religio objectiva en de religio subjectiva schrikkelijk bedorven zijn. Wat de objectieve religie aangaat — op allerlei wijze was de oorspronkelijke kennis van God tot onherkenbaar wordens toe verduisterd. Hoewel Gods onzienlijke dingen van de schepping der wereld aan, uit de schepselen verstaan en doorzien worden, beide zijn eeuwige kracht en Goddelijkheid, toch veranderde de mens de heerlijkheid des onverderfelijken Gods in de gelijkenis eens beelds van een verderfelijk mens en van gevogelte en van viervoetige en kruipende gedierten. En wat de subjectieve religie betreft — de band tussen God en het menselijk hart was doorgesneden en de liefde tot God maakte plaats voor slaafse vrees. Dan, een barmhartig God bracht redding. Door bijzondere openbaring wilde Hij de zondaar leren, wie Hij is en hoe Hij wil zijn gediend en door wederbarende genade wilde Hij de religiositas in haar oorspronkelijken vorm herstellen.

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

Onder de invloed van de religio objectiva gaat de Godsvrucht des harten in daden over. En dat wel in daden, die plaats grijpen in 's mensen ziel, en in, daden, die zich naar buiten openbaren. De eerste daden, als het denken over, het aanbidden en danken van, de gehoorzaamheid aan God, vormen de cultus internus, de laatste daden, als het hoorbare gebed, het onderhouden van Gods geboden, het belijde van Gods Naam, het saamkomen in Gods voorhoven, 1. e. w. de private en de publieke eredienst vormen den, cultus externus. Evenals nu echter door de zonde de objectieve en de subjectieve religie bedorven zijn, zo is ook de eredienst op allerlei manieren ontaard. Men denke slechts aan de gruwelen, welke in de heidenwereld bij de verering der goden maar al te dikwijls plaatsgrijpen. Dan ook hier bracht de Volzalige redding aan. Hij openbaarde in zijn Woord de Hem welbehagelijke cultus. Daaraan hebben wij ons te houden. Alle eigenwillige godsdienst — hetzij er het eigengerechtige of het antinomiaansche stempel op staat afgedrukt — is zonde. Het tweede woord der wet, dat van zo aangrijpende sanctie vergezeld gaat, wijst ons hierop met nadruk.

**§ 8. De zetel der religie.**

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

LOCUS DE THEOLOGIA ET DE RELIGIONE 49 vatting van het wezen der religie. De Intellectualisten beweerden, dat de zetel der religie in het verstand, de Moralisten hielden staande, dat de zetel der religie in de wil en de Sensualisten meenden, dat de zetel der religie in het gevoel moet gezocht. Deze drie opvattingen zijn onjuist. De religie is niet alleen een zaak van het verstand noch alleen van de wil noch alleen van het gevoel maar ze is een zaak van verstand, gevoel en wil. De religie eist de gehelen mens op met al de gaven en krachten, welke God hem schonk. Wij moeten God liefhebben met geheel ons verstand, met geheel ons hart en met al onze krachten. Aan dit centrale karakter gaf Otto Pfleiderer (Religion und Religionen, S. 9) op deze wijze getuigenis: "Der Gottesglaube giebt unserer Vernunft die Biirgschaft für die Wahrheit seiner selbst und zugleich alles anderen Denkens und Erkennen in der Welt; er giebt unserem Wollen de Mut des Hoffens; er giebt unserem Gewissen die feste Stütze seines Pflichtgefühls und unserem Handeln die Kraft des Vollbringens."

**§ 9. De oorsprong der religie.**

Het is nog niet zo lang geleden, dat het in de kringen der zogenaamde "Vrijdenkers" altoos zo werd voorgesteld, alsof de godsdienst zijn ontstaan eenvoudig te danken had aan het bedrog van de priesters. Men redeneerde hierbij aldus. Evenals thans zo kwamen ook vroeger in het rijk der natuur telkens gebeurtenissen als onweder, storm, aardbeving en wat dies meer zij, voor, die de mensen met ontzetting vervulden. Zo zijn lieden, die hunkerden naar macht over hun medemensen en tevens naar een gemakkelijk en goed leven op het denkbeeld gekomen, dat zij hiervan voor zichzelf wel profijt konden trekken. Zij overlegden bij zichzelf: wanneer het ons gelukt onze landslieden wijs te maken, dat deze natuurverschijnselen door onzichtbare wezens of goden worden veroorzaakt, en dat wij door deze goden als hun tolken zijn aangesteld, dan zullen zij gaarne bereid zijn tegen een milde stoffelijke vergoeding onze tussenkomst tot bevrediging der goden in te roepen. Daarop voegde men de daad bij het woord. De proef werd genomen — en deze gelukte bij uitnemendheid. De lieden lieten zich bedriegen. En zo ontstonden de godsdiensten en de priesterklassen. Het spreekt echter wel van zelf, dat op zulk een platte wijze een zo algemeen en een zo machtig verschijnsel als de religie onmogelijk kan worden verklaard. Wij willen aan zulke "geleerdheid" dan ook verder geen woord verspillen. Onder de invloed van de evolutietheorie gaat de moderne wijsbegeerte van de godsdienst uit van de stelling, dat het niet aangaat te menen, dat bij de aanvang van de historie der mensheid terstond het Monotheïsme zou hebben geheerst. Veeleer heeft zich ook op religieus gebied het hogere allengs uit het lagere ontwikkeld.

50 LOCUS DE THEOLOGIA ET DE RELIGIONE De religieuze voorstellingen en de cultus, die nu nog bij de cultuurloze volken worden gevonden, tonen ons bij benadering het beeld van de oudste religie: Het Animisme. Ten bewijze voor deze hypothese voert men aan: a. dat de religies van de wilde volksstammen vertonen een in het oog vallende verwantschap en een verstrekkende overeenkomst van voorstellingen en gebruiken — zodat dit gemeenschappelijke wel de oorspronkelijke religie zijn moet; — b. dat in de hogere religies bestanddelen worden aangetroffen, die zich alleen als overblijfselen van de primitieve religie laten verklaren, terwijl dan die overblijfselen weer analoog zijn met trekken in het Animisme van de tegenwoordige cultuurloze volkeren. Het verst ging op dit gebied Eduard van Hartmann. Op het voetspoor van Darwin, die beweerde, dat in kiem de religie reeds bij de dieren werd gevonden (liefde van de hond voor zijn meester, gepaard met een gevoel van ondergeschiktheid en vrees), houdt hij in zijn boek: "das Religiose Bewusstsein der Mensheit im Stufengang seiner Entwicklung" staande, dat de aanleg tot religiositeit reeds bij de dieren is te vinden en dat die aanleg alleen hierom niet tot ontwikkeling komt, wig het verstand en de zinnelijke waarneming van het dier zich nog geheel richten op de bevrediging van de praktische behoeften of m. a. w. dat het dier nog op gaat in het vullen van zijn buik. Volgens de moderne religionsfilosofen is dus het Animisme de oudste godsdienst. Daaruit ontwikkelden zich de natuurgodsdiensten. Uit de natuurgodsdiensten kwamen na een langdurig proces de morele religies te voorschijn en uit de morele religies is weer het Monotheisme geboren. Maar al is zo het proces der religie beschreven, de vraag hoe de religie is ontstaan, aan welke omstandigheden de wording der religie moet worden toegeschreven, werd daarmede nog niet beantwoord. De meest gangbare theorie van moderne zijde te dezen opzichte is, dat de religie haar ontstaan te danken heeft aan het noodgevoel. Hiermede bedoelt men dit. Van oudsher werkten in de natuur allerlei krachten en deden zich allerlei verschijnselen — als verschroeiende zonnehitte, ondragelijke koude, aardbevingen — voor, die de mens met verschrikking en dood bedreigden. Deze verschijnselen wekten in het hart des mensen het besef, dat hij elk ogenblik in gevaar was en telkens weer in nood verkeren kon. Hiertegen nu kwam zijn zelfgevoel, dat is de drang om zich in zijn bestaan te handhaven; het besef dat hij tegenover die wereld recht had van bestaan, in verzet. Toch gevoelde hij, dat hij zelf zich niet handhaven kon en zo is hij ten gevolge van het conflict tussen zijn zelfgevoel en het noodgevoel er toe gekomen, te geloven in een macht, die boven de natuur staat en was hij er op uit door een religieuzen cultus zich de gunst van die macht te verwerven. Men leidt dus de oorsprong van de religie af, niet uit voorstellingen, niet uit een leer of openbaring maar uit

LOCUS DE THEOLOGIA ET DE RELIGIONE 51 praktische behoeften, uit de aandoeningen van vrees, zwakheid, hulpbehoevendheid. Is alzo in de hoofdzaak bij Lipsius, Zeller, Hoekstra, Eduard van Hartmann en aanvankelijk ook bij Pfleiderer en Tiele eenstemmigheid, in de bij taken openbaart zich daarentegen aanstonds weer verschil van gevoelen. Sommigen zeggen: het was de mens te doen om door hulp der goden gelukkig te worden, hetzij in physischen hetzij in ethische zin. Anderen beweren, dat de mens in de religie zijn zedelijke vrijheid zocht te verdedigen tegenover de noodwendigheid der fysische wereld. Derden houden staande, dat de mens wel allereerst in de godsdienst deze ethische Selbstbehauptung zocht, maar dat het hem toch ook te doen was om gemeenschap met God. Maar deze nuances zijn slechts variaties op het een thema: Het noodgevoel heeft de religie als projectie van het egoïsme opgeroepen. Vooral door de materialistische wijsgeer Feuerbach is deze theorie bekend geworden. zijn redenering komt hierop neer: "De fundamentele onderstelling van het geloof aan een god is de wens om zelf god te zijn. De mens ervaart echter spoedig tot zijn droefheid, dat hij geen god is en zo wordt dat, wat hij wenst, tot een slechts voorgesteld, geloofd, ideaal wezen. Beperkt in vermogen maar onbeperkt in wensen, is alzo de mens niet-god in het kunnen, niet-mens in het wensen. God is dus de andere heeft, die de mens ontbreekt, volkomen wat de mens gebrekkig, werkelijk wat de mens slechts in zijn wensen is. Dit is dan de subjectieve zijde, het objectieve leveren de natuurverschijnselen, het ervarene, het werkelijke in de hem omringende wereld, waarmee hij zijn ideale personen verbindt." Wij kunnen echter met deze voorstelling geen vrede hebben. En dat om deze redenen.

a. Het is logisch reeds ondenkbaar dat de religie zou zijn aangevangen met wat niet-religie is. Wanneer in de mens de Godsidee niet geweest was, dan zou hij er nimmer toe gekomen zijn de machten, die hij vreesde, bijv. de geesten der afgestorvenen, te vereren noch de krachten in het rijk der natuur, die hem zijn voedsel bezorgden en, hem redding brachten in gevaren, tot de rang van goden op te heffen.

b. Van hoeveel betekenis het noodgevoel in de religie ook zij, toch kan reeds hierom de religie daaruit niet zijn ontstaan, omdat als in de mens de aanleg was tot het erkennen van een hogere macht, er ook de aanleg moet geweest zijn, ze met eerbied te erkennen, afgezien van alle praktische en egoïstische motieven.

c. Op dit standpunt wordt de religie iets toevalligs. Immers wanneer er in de natuur geen machten geweest waren, die het leven van de mens bedreigden, dan zou de religie ook niet ontstaan zijn. Dat is onaannemelijk. Een zo machtig en zo allesbeheersend verschijnsel als de religie kan niet iets toevalligs wezen. d. Zo wordt de religie van haar adeldom beroofd. In plaats van de drang der ziel om in God rust te vinden en God te verheerlijken wordt gesteld het eigenbelang des mensen,

52 LOCUS DE THEOLOGIA ET DE RELIGIONE het jagen naar een stoffelijk of een ethisch goed. De religie is dan niet meer dan het middel, om enig geluk deelachtig te worden, terwijl God door de mens in dienst genomen wordt, om hem dit geluk te verschaffen.

e. Op dit standpunt is het zeer goed mogelijk, dat de religie eens voor goed verdwijnt. Hoe meer toch de macht des mensen over de natuur toeneemt, des te minder zwak voelt hij zich tegenover haar. En wanneer wij nu bedenken, hoe geheel anders wij thans staan tegenover de krachten der natuur dan onze voorouders, dan is het waarschijnlijk, dat de mens zich allengs tegenover de natuur schier geheel onafhankelijk gevoelen zal en dat het met de religie uit zijn zal. Hetzelfde geldt met betrekking tot de ethische Selbstbehauptung. De hoogmoed drijft er de mens der 20e eeuw toe zich al meer van de wet Gods te emanciperen en tevens te menen, dat hij zelf, voor zover nodig, zijn zedelijke vrijheid wel kan handhaven tegenover de noodwendigheid der fysische wereld.

f. Bij deze opvatting is het niet God, die de mens schept, maar is het feitelijk de mens, die zijn god produceert. Heel de Godsidee is zo het werk van 's mensen verstand of van 's mensen gevoel. Verweer heeft men dan niet tegenover hen, die menen, dat heel de religie slechts een schone droom is en nog veel minder tegenover het Agnosticisme met zijn leuze "wij weten niet en wij zullen niet weten." Hugenholtz in zijn "Studiën op godsdienstig en zedekundig gebied" en Rauwenhoff in zijn "Wijsbegeerte van de Godsdienst" hebben op een andere wijze de oorsprong der religie zoeken te verklaren. Zij gaan uit van de stelling, dat "het ontstaan van de godsdienst moet verklaard worden uit het samenvallen van het zedelijke bewustzijn in de mens met de naturistische of animistische natuurbeschouwing." Zij redeneren hierbij aldus. Van alle menselijke aandoeningen komt dat gevoel, waaraan wij de naam van ontzag geven, het meest in aanmerking om als uitgangspunt voor het ontstaan der religie aangemerkt te worden. Niemand is zo weinig ontwikkeld, of hij bezit dat gevoel. Natuurlijk is dat gevoel het eerst in zijn hart opgeweld in het verkeer met andere mensen. zijn ouders, helden, zangers imponeerden hem, en zo ontwaakte in zijn binnenste het ontzag. Maar toen dit eenmaal in zijn ziel geboren was, ontlook het eveneens, als weer een natuurverschijnsel, door hem voor een hoger wezen of voor een daad van een hoger wezen aangezien, zulk een indruk op hem maakte als een van de genoemde mensen. Zodra hij nu voor zulk een hoger wezen ontzag gevoelde, werd dat wezen voor hem iets anders. Heel de natuur was voor hem vol van hogere wezens, maar hij rekende voortaan slechts met dat ene. Dat was zijn god geworden. En zover gevorderd, zette het ontzag zich onmiddellijk om in een gevoel van verplichting. De mens verstond, dat hij iets voor zijn god zijn moest. In hem ontwaakte het besef van gebondenheid aan een zeker moeten, omdat dat moeten

LOCUS DE THEOLOGIA ET DE RELIGIONE 53 gewild werd door het ontzagwekkend voorwerp van verering. Wel gevoelde hij, dat die stem, welke hij in zijn binnenste vernam, dikwijls in strijd was met zijn eigen begeerten, maar dit veranderde toch niets aan de omstandigheid, dat hij zich tot gehoorzaamheid aan haar verbonden gevoelde. Tiele opperde weer een andere opinie. Hij werkte om de idee van. Max Muller, dat de beschouwing der natuur bij de mens de waarneming van het oneindige, het smachten der ziel naar God en het besef van wet en plicht wakker riep. Zijn betoog luidde aldus. De oorsprong van de godsdienst ligt daarin, dat de mens het Oneindige in zich heeft, ook voordat hij zich daarvan bewust wordt en ook zonder dat hij 't zelf erkent. Leert de mens het Eindige alleen door zinnelijke waarneming kennen en zet hij dat eerst later om in een algemeen begrip — de idee der Oneindigheid is hem ingeschapen. Vandaar dat het Eindige de kinderlijken mens tegennatuurlijk voorkomt, terwijl het Oneindige hem alleszins natuurlijk schijnt. Dat gevoel nu van het Oneindige was de bron, waaruit de religie opwelde, en wel op deze manier. Reeds vraag kwam de mens tot de ervaring, dat, al waren de aspiraties, die hij koesterde, oneindig, hij hier althans niet bij machte was die te verwezenlijken. Met allerlei teleurstellingen had hij te worstelen. Vele droeve ervaringen deed hij op maar het geloof in het oneindige bewaarde hem voor wanhoop. "Door dat geloof voelde hij zich het voorwerp van de zorg en bescherming van die weldadige machten, die hij in zijn kinderlijke filosofie verpersoonlijkt had als wezens naar zijn eigen beeld, of op hoger standpunt, van dien Almachtige, die over alles gebiedt en tegen wien alle andere machten in hemel of op aarde niets vermogen. Het deed hem in die machtige wezens of in die ene Heilige, tegenover het bedrog en de ontrouw, waarvan hij het slachtoffer was, de handhavers zien van waarheid en recht, de wrekers der gebroken beloften en der geschonden verdragen, en — doch wederom eerst op hoger standpunt — de wetgevers, in wie alle zedewetten haar oorsprong namen. Het deed hem tegenover die wereld der vergankelijke dingen met al haar perken en zonden en ellenden, dromen van een volmaakten toestand, die door zijn eigen overtreding verloren ging, en hopen, neen vast vertrouwen op het bestaan ener hogere wereld, waar al deze gebreken en beperkingen en jammeren niet meer waren — een heerschappij Gods eenmaal zegevierend op aard gelijk in de hemel, en waartoe hij zelf ook behoorde. Het deed hem eindelijk, in 't bewustzijn van eigen zwakheid en bij de ervaring, dat menselijke hulp hare grenzen heeft, steun en kracht zoeken in de gemeenschap met die hogere wereld, hetzij hij zich die nog als een veelheid van machten voorstelde, hetzij dat hij alle bovenmenselijke macht reeds in een oneindig, eeuwig Wezen had samengevat." Afgezien van hetgeen de Heilige Schrift over de oorsprong der

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

Al het gezegde samenvattende, komen we tot deze conclusie: De gedachte, dat — om met Max Muller te spreken — de religie "ein natürliches Erzeugnis des menschlichen geïstes" is, is onhoudbaar. Dan werd aan de waarde der religie nog meer recht gedaan door Pfleiderer in zijn tweede periode, toen hij de oorsprong der religie zocht in religieuze motieven, die in kiem reeds het hoger Godsbewustzijn bevatten. Deze gedachte van Pfleiderer vindt in de jongsten tijd sympathie bij de moderne wijsgeren van de godsdienst. "Religion ist, volgens Prof. Beth, in ihrem tieferen Wesen Ergreifen des gegenwärtig sein wollenden Gottes and dadurch Besitz der unsinnlichen Kraft (Gnade) zur Überwindung der seelischen Not, mag nun das Ergreifen auf historisch gegebene Anregung hin oder aus unmittelbarem Empfinden des Zuges von oben erfolgen. Mehr psychoL

OCUS DE THEOLOGIA ET DE RELIGIONE 55 logisch angesehen ist Religion diejenige geïstige Funktion, in welcher der metabiontische Zug des menschlichen Wesens am intensivsten betätigt wird. Sie repräsentiert die metabiontische Seite des menschlichen Lebens, die Zugewandtheit und Abgeschlossenheit für die dem physiologischen Leben gegenüber gänzlich andersartige Lebensquelle, für die unsinnlichen urenergetischen Hintergrunde des Seins überhaupt, somit für die Triebkräfte des Universums" (RGG 2, IV, 1888). Slechts dient bedacht te worden, dat op modern standpunt deze aanwezigheid van religieuze motieven wel aangenomen maar nimmer verklaard kan worden. In dit Handboek mag ik echter niet langer stilstaan bij hetgeen in de historie en de filosofie der religie thuis behoort. Ik moge nog verwijzen naar RGG 2, IV, 1859/1933; Encyclopaedia of Religion and Ethics, X, 662/693; Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte 4; Tiele-Siederblom, Kompendium der Religionsgeschichte; Orelli, Allgemeine Religionsgeschichte 2; Heilige Visscher, Religion und Soziales Leben bei de Naturvölkern; G. van der Leeuw, Phaenomenologie der Religion; Heilige Th. Obbink, De Godsdienst in zijn verschijningsvormen; J. Severyn, De methode der godsdienstwetenschap: Heilige Testament de Graaf, Om het eeuwig goed; K. J. Cremer, De Duitse Godsdienstpsychologie.

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

**§ 10. De drie principia, der Theologie.**

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

56 LOCUS DE THEOLOGIA ET DE RELIGIONE juist wijl de religie haar ontstaan allereerst dankt aan het feit dat God bestaat, en dat Hij Zich openbaarde, daarom noemde de oude Theologie terecht God het principium essendi of existendi Theologiae, of gelijk de Synopsis de causa efficiens onzer Godskennis, Matth. 11: 27, 1 Cor. 2: 11. Die God nu die bestaat, is niet, gelijk het Pantheïsme leert, een Wezen, dat aanvankelijk geheel of gedeeltelijk het zelfbewustzijn miste en dat pas allengs tot zelfbewustzijn gekomen is, maar een Wezen, dat zichzelf van eeuwigheid volmaakt kent en volkomen zichzelf bewust is. En nu heeft die zelfbewuste God zich niet voor zijn schepselen verborgen willen houden maar het heeft Hem behaagd zich aan hen te willen openbaren. Van de kennis, die God van zichzelf bezit, heeft Hij aan zijn schepsel een afdruk willen geven. Daarom zeiden de oude Dogmatici terecht: A Deo discendum quid de ipso intelligendum, quia non nisi ipso auctore cognoscitur. Die kennis nu, welke God van zichzelf bezit, pleegt genoemd te worden: Theologia archetypa of de scientia necessaria Gods, terwijl de kennis, die wij van God bezitten, heet: Theologia ectypa. Tussen deze tweeërlei kennis is onderscheid. Niet in dien zin, alsof er in de zelfkennis Gods tien delen zouden zijn, waarvan er aan ons slechts enige bijv. zes geopenbaard zijn. Zulk een mechanische voorstelling is Gode onwaardig. Het onderscheid ligt dan ook elders. Als wij mensen iets omtrent onszelf meedelen aan andere mensen dan is het een mens, die iets aan een mens mededeelt. Bij gevolg kunnen wij dan rekenen op aanwezige analogieën en gelijksoortige voorstellingen, die het verstaan van onze mededelingen mogelijk maken. Heel anders is het echter als God zich openbaart. God openbaart zich aan geheel andere wezens dan Hij zelf is. Dit brengt echter vanzelf mee, dat de zelfkennis Gods bij zijn openbaring geaccomodeerd is naar en geschikt gemaakt is voor het eindig bewustzijn des mensen. Nu moeten wij bij de openbaring Gods niet terstond denken aan de Heilige Schrift. Ook in het paradijs openbaarde God zich en als eenmaal de nieuwe hemel en de nieuwe aarde daar zullen zijn, dan zal God zich blijven openbaren, ook al is dan uiteraard de Bijbel weggevallen. Echter kunnen wij wel zeggen, dat, ook al heeft de Heilig Schrift een instrumentale en voorbijgaande betekenis, in haar, zolang deze bedeling voortduurt, de kennisse Gods te vinden is. Deze openbaring Gods nu, of meer bepaald de Heilige Schrift, is het principium cognoscendi externum Theologische. Twee dingen dienen hierbij nog opgemerkt. a. Als wij zeggen, dat er openbaring van Gods zij de nodig was, om de religie in het leven te roepen, dan stellen wij ons daarmede niet op het standpunt van Socinus. Deze beweerde, dat de religie niet in 's mensen natuur was gegrond maar dat zij alleen door een uitwendige mededeling

LOCUS DE THEOLOGIA ET DE RELIGIONE 57 van leerstellingen tot aanzijn gekomen was. Hieruit volgt, dat Adam dus aanvankelijk zonder religie was en dat hij eerst religieus werd, toen God hem van verren oord enige waarheden had bekend gemaakt. Dit is geheel in strijd met de Heilige S., gelijk wij aanstonds zullen zien. Wij bedoelen dan ook slechts dit, dat een van de drie momenten, die saam aan de religie haar oorsprong gaven, de openbaring Gods was. — b. Het is wel opmerkelijk, dat waar de moderne religionsfilosofie aanvankelijk loochende, dat God zich geopenbaard heeft, zij zich toch allengs gedwongen heeft gezien, dat begrip weer op te nemen en er mee te rekenen. Zo lezen wij bijv. bij Pfleiderer, Religionsfilosofie auf geschichtlicher Grundlage, S. 498: "Wir haben in der gesammten, natürlichen und sittlich religiösen Weltordnung die Offenbaring Gottes als der allweisen Allmacht und der heiligen Liebe erkannt, Bestimmungen, die ein denkendes und wollendes Wesen als Grund jener Ordnung voraussetzen." En in de jongsten tijd schreef Prof. F. W. Schmidt: "Offenbarung Gottes wird also der tiberwaltigende Eindruck eines schrankenlos guten, reines Vertrauen erst ermoglichenden Personwillens auf unser Selbstbewusztsein sein" (RGG 2, IV, 671) ; en Prof. Haentjes: "God openbaart zich aan ons, in ons en door ons en de inhoud van Zijn openbaring is Hijzelf" (t. a. pl. 91).

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

58 LOCUS DE THEOLOGIA ET DE RELIGIONE ratione maar wel gradu et modo is zij verschillend in Christus (Theologia unionis), in de engelen en gezaligden (Theologia visionis) en in de gelovigen op aarde (Theologia viatorum, viae, revelationis) en onder die gelovigen is zij weer anders bij de Theoloog dan bij een eenvoudig lid der gemeente. — Met wat wij zeiden over de principia in de Theologie is nu echter de vraag naar de oorsprong der religie tevens opgelost. De religie ontstond, omdat God, wiens zelfbewustzijn volkomen is, bestaat; omdat God zich openbaarde; omdat Hij de mens schiep naar zijn beeld of m. a. w. omdat de Vader door de Zoon en in de Heilige Geest zich aan ons meedeelt. Alzo is de religie een wezenlijke eigenschap van de menselijke natuur. Zo van zelve met haar gegeven en zo onafscheidelijk aan haar verbonden, dat zij door de zonde wel is ontaard maar niet uitgeroeid. Geen zin heeft dan ook de kwestie, die men wel heeft opgeworpen, wat bij Adam eerst was de uitwendige of de inwendige openbaring Gods. Die twee vallen, wat de tijd betreft, bij Adam saam.

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

Meermalen zijn wij reeds gestuit op het feit, dat de verhouding tussen de wetenschap der Heilige Godgeleerdheid, gelijk zij van ongelovige zijde beoefend wordt, en het persoonlijk geloof van Gods kinderen en daarmede tegelijkertijd de verhouding tussen de Theologie en de Confessies van de kerken der Reformatie veelszins gespannen is. Zij het nu ook niet in zo sterke mate als thans toch heeft zich ditzelfde verschijnsel meermalen voorgedaan. Toen de Scholastiek in de Middeleeuwen ten slotte ontaard was in het uitpluizen van allerlei subtiele kwesties en zij door de wijze, waarop zij de dogmatische kwesties behandelde, het geloof aan de kerkleer niet weinig ondermijnd had, keerde een brede schare zich met weerzin van de Godgeleerdheid af. Hetzelfde verschijnsel deed zich in het midden der 18e eeuw zowel in de Luth. als in de Gereformeerde kerk voor. Omdat de Theologie al meer opgegaan was in een dor uiteenzetten van de waarheid Gods en aan het Christelijk gevoel het zwijgen opgelegd was, daarom gaapte er allengs een klove tussen de mannen der wetenschap en de vromen, die de uitdrukking van hun persoonlijk geloof vonden in de confessie der kerk, waartoe zij behoorden.

Dergelijke verhoudingen nu zijn zeer betreurenswaardig en voor Theologie en Kerk beide hoogst nadelig. Zodra de Theologen en de eenvoudige vromen ieder hun eigen pad bewandelen, mist de Theologie de wijding en bezieling, die haar van de zijde van de christelijke kerk moet toekomen en haar voor intellectualisme bewaren, terwijl de kerk gevaar loopt af te wijken van de leer der waarheid, zich in de stilte der eenzaamheid terug te trekken en zich niet te bekommeren om het leven van het volk, in welks midden Christus haar plaatste. een zaak van het allergrootste gewicht is het dan ook

LOCUS DE THEOLOGIA ET DE RELIGIONE 59 voor de belijdende kerken in de wereld er voor te waken, dat de rechte verhouding tussen het geloof van Gods kinderen en de wetenschap der Heilige Godgeleerdheid bewaard blijve. Het is niet zo, gelijk door de Gnosimachi (der 5e eeuw), door sommige Mystici der Middeleeuwen en de Wederdopers werd beweerd, dat de theologische wetenschap overbodig en schadelijk is. Integendeel. De studie der Theologie mag niet verwaarloosd. Bij haar heeft de kerk, de wetenschap, de kunst, het staatkundig en het maatschappelijk leven der volkeren het allergrootste belang. De Theologie en de religio subjectiva zijn dan ook wel van elkander onderscheiden maar zij mogen geenszins van elkaar gescheiden. De Theologie heeft geen ander voorwerp van onderzoek dan de Christen, die in stillen eenvoud neerknielt bij het kruis van Golgótha.

De kennis van de Theoloog moge dieper zijn dan die van de onontwikkelden belijder van de Christus, in de grond der zaak gaat zij toch over hetzelfde Wezen en dezelfde heilgeheimen. Het geloof houdt voor waarachtig het getuigenis, dat in de Schrift van de Christus wordt gegeven d. i. al hetgeen ons in het Evangelie geopenbaard wordt. Maar de Theologie heeft geen ander voorwerp van onderzoek. Zolang zij haar naam waard blijft, is het object waarmede zij zich bezighoudt de cognitio Dei, gelijk zij door God zelven in zijn Woord ons geschonken is.

In de 1e plaats is dus de inhoud zowel van de Theologie als van het geloof dezelfde. Ten 2e hebben de Theoloog en de eenvoudige gelovige gemeen, dat zij beide de illuminatie des Heiligen Geestes behoeven. Evenmin als het voor de gewone leden der kerk voldoende is, de waarheid Gods verstandelijk te kennen en haar met een historisch geloof aan te nemen, evenmin kan de Theoloog op de rechte wijze de wetenschap der Heilige Godgeleerdheid beoefenen als zijn ziel niet met een onlosmakelijke band aan de Christus verbonden is of m. a. w. als er niet een levend rapport tussen hem en 't voorwerp van onderzoek bestaat. Een Theoloog, die buiten de persoonlijke relatie met de Christus leeft en de illuminatie des Heiligen Geestes mist, moge de belijdenis der Christelijke kerk voor waar aannemen, hij mist toch het orgaan, om in de hoogste zin van het woord de waarheid Gods te kennen, en de ware liefde. de heilige sympathie, die aan de studie der Godgeleerdheid wijding bieden moet. Ten 3e is er nog een punt van overeenkomst. Is het wezen der religio subjectiva: God te kennen, lief te hebben en te dienen — ook de ware Theologie beoogt dit alles. De wetenschap der Heilige Godgeleerdheid is het er om te doen God te verheerlijken, de glorie van zijn deugden te vertellen en zijn Naam groot te maken. En wij hebben dan ook eerst goed de Dogmatiek bestudeerd en Gods waarheid wetenschappelijk ingedacht, wanneer dit de slotsom onzer studie is: 0 diepte des rijkdoms ! beide der wijsheid en der kennis Gods, hoe ondoorgrondelijk zijn zijn oordelen en hoe onnaspeurlijk

60 LOCUS DE THEOLOGIA ET DE RELIGIONE zijn Zijne wegen ! Waar zoveel aan het geloof en aan de Theologie gemeenschappelijk is, daar vloeit hieruit voort, dat zij, wier gemeenschappelijk principium de Heilige Schrift is, niet als antipodes tegenover elkander staan. Er is zeer wel een goede en gezegende verstandhouding tussen de religio subjectiva en de Theologie, tussen kerk en wetenschap mogelijk. Als slechts beide doen, wat Naar op de hand is gezet, dan is er geen strijd maar een schone harmonie. Toch leide nu hieruit ook weer niemand af, dat er eigenlijk tussen het persoonlijk geloof van Gods kinderen en de Theologie in het geheel geen verschil bestaat, want dit is wel degelijk het geval. Augustinus zeide: de Theologie zoekt het tot een begrijpen der Goddelijke zaken te brengen (per fidem ad intellectum) en hij vergeleek de verhouding tussen de fides en de Theologia met die tussen ontvangenis en geboorte, tussen werk en loon. De Scholastiek leerde: geloof en Theologie staan tot elkaar als de habitus tot de actus, als de Theologia infusa tot de Theologia auisita.

Tot het geloof behoort ook wel een zekere kennis van de mysteriën des heils, maar waar het geloof tevreden is met 't kennen van de waarheden op zich zelf daar tracht de Theologie te komen tot kennis van de ideeën, die in de artikelen des geloofs hare uitdrukking vonden, tot het systematiseren en tot de verdere ontwikkeling van de waarheden. De Reformatie vatte de verhouding op dezelfde wijze op als de Scholastiek.

En wel verwierp zij beslist de Roomse leer der fides implicita (volgens welke het genoeg is, als men gelooft: 10 dat God bestaat; 20 dat God een Beloner is dergenen, die Hem zoeken; 30 de Heilige Drie-eenheid; 40 dat Jezus is de Middelaar Gods en der mensen) en stelde zij terecht, dat om zalig te worden het geloof in Christus Jezus noodzakelijk is, maar toch onderscheidde men reeds in de 17e eeuw tussen articuli fundamentales et non fundamentales. Trouwens reeds Calvijn was van gevoelen, dat men om minder essentiële punten van de leer de kerk niet mocht verlaten. Aan dit verschil tussen het geloof en de Theologie houden wij dan ook vast.

Het komt in deze punten uit. 1. Verstond men langen tijd onder de naam Theologie uitsluitend de Dogmatiek allengs kwam men tot het inzicht, dat tot de wetenschap der Godgeleerdheid een gehele cyclus van vakken behoorde. Deze vakken kan men niet bestuderen, zonder dat men jaren heeft besteed aan voorbereidende studiën, met name aan het Latijn, het Grieks, 't Hebreeuws, de geschiedenis en de filosofie. Deze studiën, waarvoor een goed denkvermogen een onmisbaar vereiste is, heeft de fides niet nodig.

2. Het weten van de Theoloog is een weten van hoger orde dan dat van de eenvoudige gelovige. Zo is het op allerlei ander gebied gesteld. Door de praktijk kan iemand heel wat kennis hebben van het menselijk lichaam, van de ziekten en hare genezing — en toch staat deze kennis bij lange niet gelijk met de kennis van de medicus. Het lagere weten

LOCUS DE THEOLOGIA ET DE RELIGIONE 61 blijft bij de feiten en verschijnselen staan, terwijl het hogere weten beoogt "rerum cognoscere causas." Welnu op het terrein der Godgeleerdheid is het niet anders. Vraagt men nu wat het gelovige denken op dit gebied te doen heeft, dan wijzen wij op het volgende.

a. De stof voor de Dogmatiek ligt door de gehele Schrift verspreid. De Heilig Schrift zelve is geen Dogmatiek maar ze is de goudmijn, waaruit de Dogmatiek gedolven moet worden. Wel beroepen we ons voor elk dogma op een of meer loci classici maar daartoe mogen wij ons toch niet bepalen. Kennis van de leer der waarheid is ook te putten uit de historie, in de Bijbel verhaald, uit de ceremoniën der wet en uit de gelijkenissen. Welnu de Theoloog heeft de roeping al deze bouwstoffen bijeen te brengen. Aan de secte is het eigen nadruk te leggen op een of meer delen der Heilig Schrift en de rest te verwaarlozen. Maar aan deze eenzijdigheid, die wrange vruchten kweekt, mag de Theoloog zich niet schuldig maken.

b. Als het gelovig denken de niet lichten arbeid van het opsporen en verzamelen der dogmatische stof heeft verricht, dan komt vervolgens de taak, om de stof te bearbeiden. Is bijv. alles, wat op de Triniteit betrekking heeft, bijeengebracht dan moet daaruit de leer der Triniteit ontwikkeld worden. Hiervoor is wijsgerige ontwikkeling onmisbaar, evenzeer als 't gebruik maken van de dogmatische terminologie (Dit laatste tegenover hen, die in de Dogmatiek alleen willen gebruiken termen, die letterlijk in de Heilig Schrift voorkomen).

c. Maar ook zo zijn wij er nog niet. De mens is een geboren estheticus en daarom dorst zijn geest naar orde en systeem en gevoelt hij zich niet bevredigd, zolang hij de eenheid niet gevonden heeft. Welnu zo is het ook op dit gebied. De onderscheidene waarheden staan niet los op zichzelf maar ze hangen onderling zeer nauw saam en vormen saam het systeem der waarheid. En nu is het de taak van de Theoloog om dit systeem op te sporen en het ons te doen zien. Het gevaar bestaat hier, dat hij de dogmata naar een door hem vooropgezet systeem in meerder of minder mate zoekt om te buigen, maar ofschoon dit zo is en hoe aanhoudend hiervoor ook dient gewaarschuwd, toch verandert dit nets aan het feit, dat de Theoloog een systeem der waarheid heeft te geven. Meer kan de rede, verlicht door de Heilige Geest, niet doen. Tot het begrijpen van de mysteriën des geloofs kunnen wij het nooit brengen. Geldt begrijpen de innerlijke mogelijkheid, het hoe van een zaak, en is er dan ook betrekkelijk slechts weinig wat wij begrijpen — van begrijpen kan op theologisch gebied geen sprake zijn. Hier wandelen wij door geloof en niet bij aanschouwing. Hier kennen wij slechts ten dele. Hier zien wij door een spiegel in een duistere rede. Toch zijn ons de dogmata niet een last, waaronder wij zuchten. Veeleer maken zij ons denken vrij van de duisternis, die door de zonde daarover gekomen is en zijn zij voor elk terrein der wetenschap ons ten hoogste nuttig.

**HOOFDSTUK II.**

**LOCUS DE SACRA SCRIPTURA. (DE HEILIGE SCHRIFT).**

**§ 1. Het begrip "Openbaring."**

Bij de behandeling der religio objectiva hebben wij gevonden: 10 dat een der kenmerkende bestanddelen van elke religie is het geloof aan een openbaring van de Godheid, gelijk wij ook, vooral bij de religies, die haar ontstaan danken aan een ethische reformatie, hetzij van een enkelen persoon hetzij van een kring, heilige boeken aantreffen, waarin die openbaring opgetekend en voor de volgende geslachten bewaard is; 20 dat openbaring van de zij de van de waarachtigen God de conditio sine qua non van de ware religie is.

Nu is het echter noodzakelijk het begrip "openbaring" in overeenstemming met de Heilige Schrift vast te stellen. Sinds de tweede helft van de 18de eeuw toch is men het woord openbaring gaan bezigen in een geheel andere betekenis dan in die, welke tot nu toe aan dit woord gegeven werd. De meest ruime opvatting is wel die, waarbij men alle geestelijke verschijnselen, die de indruk maken, dat zij in 's mensen bewustzijn uit een innerlijk scheppende bron zijn opgeborreld zoals bij het geniale, het originele, het dichterlijke enz., openbaringen van God noemt. Zo deden bijv. Herder, Jacobi en Schelling. In de tegenwoordigen tijd gaat men nog verder. Van een geleerde, die onverwacht een ontdekking doet, van een staatsman, die plotseling scherp de eis van zijn tijd ziet, pleegt men thans te zeggen: Het was voor hem een openbaring. Dan, ook al beperkt men het woord tot het religieus terrein, dan zijn er nog velen, wier opvatting niet overeenstemt met de Bijbel. Vele nieuweren vereenzelvigen openbaring met de omnipraesentia Dei. Openbaring is voor hen gelijkluidend met het zijn Gods in de mens, waarvan Paulus in Hand. 17: 28 spreekt (Want in Hem leven wij en bewegen ons en zijn wij, gelijk ook enige van uwe poëten gezegd hebben: Want wij zijn ook zijn geslacht). Zij denken dan vooral aan het geweten, "de min of meer mystieke stem Gods in ons binnenste." Zo schreef Scholten in zijn "Leer der Hervormde kerk4", I, blz.165/6: "De openbaring is niet slechts een uitwendige bekendmaking maar een innerlijke werkzaamheid van God, een onthulling van het zielsoog, opdat de mens zelf met ongesluierd aangezicht

LOCUS DE SACRA SCRIPTURA 63 de heerlijkheid Gods aanschouwe. Zij is geen bloot historisch feit, dat eenmaal plaats had, geen orakel, dat eens voor altijd heeft gesproken en in welks uitspraken de volgende geslachten berusten moeten maar een voortgaande getuigenis van God." En enkele regels verder: "Gast men in zuiver historische dingen of op de getuigenis van anderen, de Christen staat op het gebied der godsdienst een hogere getuigenis ten dienste, de getuigenis namelijk van God, niet een zodanige, welke God voor eeuwen heeft afgelegd en die door een reeks van menselijke getuigen; door de tweede of derde hand, wordt overgebracht maar een getuigenis van God in het verstand en hart der gelovigen zelven." Scholten identificeert dus het begrip openbaring met de adessentia Dei, of hoogstens met de algemene openbaring en dan nog meer bepaaldelijk met de consciëntie. een bijzondere openbaring Gods kent hij feitelijk niet. Vandaar dat hij gaarne zijn colleges besloot met deze versregels: "Het onuitsprekelijk woord staat in het hart geschreven, maar Christus gaf er klanken aan." Zo denken feitelijk de moderne Theologen er nog over, al drukken zich sommigen wat vaag uit. "Wanner wij het godsdienstig denken van heden willen uitdrukken in termen aan de oude godgeleerdheid ontleend, kunnen wij van bijzondere openbaring niet meer spreken. Wel kunnen wij echter de term algemene openbaring gebruiken als voertuig voor onze gedachten" (Eerdmans). "De Suprana-turalistische opvatting van de openbaring . . . miskent het dynamisch karakter der openbaring, zij is mechanistisch. Wordt de openbaring dynamisch beschouwd, dan vervalt de scheiding tussen uitwendige en inwendige openbaring. Tevens vervalt daarmede de scheiding tussen algemene en bijzondere openbaring. En ook de scheiding tussen natuurlijke en bovennatuurlijke openbaring verdwijnt. Alle openbaring is natuurlijk en bovennatuurlijk in een. In het natuurlijke straalt het bovennatuurlijke door. Tussen algemene en bijzondere opvatting is geen principieel, slechts een gradueel verschil" (Haentjens, Testament a. pl., blz. 79 en 90). Van hoe hoog gewicht nu de adessentia Dei, de algemene openbaring en het semen religionis ook mogen zijn, toch hebben wij daaraan niet genoeg. Slechts door de bijzondere openbaring kennen wij de Christus.

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

64 LOCUS DE SACRA SCRIPTURA was die der Romeinen; de tweede, de ideale, die der Grieken; de eerste, de religieuze, die van Israël. Israël is bijzonder en boven alle andere natien het volk van de godsdienst. In Israël werd het heil voor de mensheid toebereid. De werkzaamheid Gods onder de andere volken was alzo meer opleidend en toebereidend; aan Israël is bepaald zijn openbaring gegeven. Openbaring nu dient tot reiniging en bekrachtiging van het Godsbesef in de menselijke geest. Wel wordt door de nawerking van de oorspronkelijke paradijsopenbaring Gods eeuwige kracht en Goddelijkheid uit de schepping in van verre verstaan en doorzien, dat ook de heidenen niet te verontschuldigen zijn. Maar voldoende is deze kennis niet. Ja, gesteld dat dit licht zo helder ware als maar enigszins mogelijk is, dan zou toch daardoor het bepaalde, bijzondere spreken van God tot de mens, zijn persoonlijke openbaring niet overtollig gemaakt maar veeleer juist met kracht geëist worden. Het is dan ook de bevrediging van de diepste behoefte des mensen, wanneer in de Heilig Schrift ons betuigd wordt: "God, voortijds veel malen en op velerlei wijze tot de vaderen gesproken hebbende door de profeten, heeft in deze laatste dagen tot ons gesproken door de Zoon."

God heeft metterdaad gesproken. En afgewezen moet de gedachte, dat wij bij Israëls profeten, als zij van Gods openbaring aan hen gewagen, zouden hebben te denken aan de heilige vervoering, die als van buiten en van boven komende beschouwt en beschrijft, wat uit de diepte van het brandende hart is opgeweld. De gemeente weet met de volste gewisheid, dat in het Woord, hetwelk ons aan onze zonde en schuld ontdekt maar ons ook wijst op het reine kleed der gerechtigheid van Christus, werkelijk de stem Gods en niet een zelfmisleiding van ons bewustzijn zich kenbaar maakt. Alzo: God heeft gesproken tot de mens." Gunning neemt dus een geheel ander standpunt in dan Scholten. Onrecht doet hij echter aan de Gereformeerden, als hij de voorstelling der Modernen tot de zijn maakt en aldus voortgaat: "Door deze waarheid dat God sprak naar de Schrift te belijden, verwerpen wij de voorstelling, die bij velen als rechtzinnig geldt, namelijk dat God de mensen de leer, die Hij hun openbaren wilde, werktuigelijk zou hebben ingegoten, gelijk men water in een vat doet stromen. Zal een indruk, een stem Gods waarlijk tot de mens komen, zo moet ontvankelijkheid daarvoor in hem aanwezig zijn; anders ware die stem hoogstens slechts tot zijn oor, niet tot zijn hart, tot hem zelf gekomen." Zelfs van hen, die de "mechanische" inspiratie huldigden, mag niet beweerd worden, dat zij zouden hebben geleerd, dat God werktuigelijk een afgerond leerstelsel aan de profeten en apostelen "ingegoten" heeft. Ook zagen de Gereformeerden niet voorbij, dat zij, die door de Heilige Geest gedreven werden, als tolken der openbaring op te treden, over het algemeen door de regeneratio en illuminatio des Geestes ontvankelijk voor de woorden Gods gemaakt waren

LOCUS DE SACRA SCRIPTURA 65 — al blijven Biléam en Kájafas merkwaardige uitzonderingen. Bedenkelijk is ook, dat Gunning meende, dat de openbaring Gods aan de mensen nog steeds voortgaat, ja dat zij duurt tot het eindgericht toe. Hier verwart Gunning de leiding des Geestes, welke Christus aan zijn kerk beloofd heeft en die haar in staat stelt uit de Heilige Schrift de waarheid te verstaan, met de inspiratie. Niettemin staat vast, dat Gunning niet alleen de algemene maar ook de bijzondere openbaring Gods aanvaardt; ja, dat hij zelfs de droom een belangrijk openbaringsmiddel noemt, hetwelk God het meest gebruikte bij hen, die niet in de gemeenschap des verbonds met Hem en zijn volk stonden. En wat van Gunning geldt, geldt van de Ethische Richting in het algemeen. Hare woordvoerders zeggen allen: God heeft gesproken. Tweeërlei moet hieraan echter worden toegevoegd. Allereerst dat bij hen de omschrijving van het begrip openbaring over 't algemeen vaag is.

En ten tweede, dat vooral door de links-Ethischen bijv. door Valeton het onderscheid tussen de bijzondere en de algemene openbaring bedenkelijk verzwakt wordt. Ja zelfs Dr. Riemens, die tot de rechts-Ethischen behoort, merkt in zijn "Christelijke Dogmatiek" (blz. 17/18) op — na gewaagd te hebben van de vele lichtstralen der "algemene" openbaring Gods — "hiermede zijn verbonden perspectieven van een mogelijke wedergeboorte en zaligheid dergenen, die niet met de verschijning van het vleesgeworden Woord in contact zijn gekomen." En Muller schrijft slechts dit: "Dat voor de gelovige het geheel zijner religieuze zowel als zedelijke overtuigingen in het nauwste verband staat met de voorstellingen, welke in de Schriften en bepaaldelijk in die des Nieuwen Verbonds, van God gegeven worden, behoeft geen nader betoog" (blz. 54/55 en 12/16). Onder de invloed van Hegel neemt Prof. A. Heilige de Hartog ten onzent een eigen standpunt in. Wel neemt ook hij een bijzondere openbaring Gods aan, maar zijn definities van de algemene en bijzondere openbaring kan ik niet aanvaarden. Volgens hem is de algemene openbaring "de openbaring gelijk deze naar de natuur, naar de eerste, de aardse geboorte aan de mensheid wordt geschonken" en de bijzondere openbaring is de openbaring des Geestes, gelijk deze tegen-natuurlijk (Gal. 4: 4: Maar wanneer de volheid des tijds gekomen is, heeft God zijnen Zoon uitgezonden, geworden uit een vrouw, geworden onder de wet) de natuurlijke mens wederbaart, bekeert tot geestelijke mens (1 Cor. 15: 45/49), Grondbeginselen der Dogmatiek, blz. 8/9. Barth wil voor een "openbaringstheoloog" gehouden worden, hoewel (z. i. nog te meer omdat) hij tegenover hen, die ook een algemene openbaring Gods aannemen, beslist "neen" zegt. Dan, het schijnt mij beter, de bespreking van zijn opvatting over de ver66 LOCUS DE SACRA SCRIPTURA houding tussen de Openbaring en de Bijbel nog uit te stellen. De Gereformeerde Theologie neemt zeer beslist een dubbele openbaring van Gods zijde aan. In overeenstemming met het tweede Artikel onzer Confessie belijdt zij, dat God Zichzelf heeft te kennen gegeven dat is: geopenbaard door de natuur en, nog klaarder en volkomener door zijn heilig en Goddelijk Woord. En hiermede sluit zij zich aan bij de Heilige Schrift.

Als de Christus in Joh. 17: 6 bidt: Ik heb Uw Naam geopenbaard de mensen, die Gij Mij uit de wereld gegeven hebt, dan doelt Hij daarmede niet op de adessentia Dei, zelfs ook niet op de inwoning des Heilige Geestes in wedergeboren harten maar op zijn prediking van het Evangelie des koninkrijks. Van belang is hier ook Openb., 1: la: De openbaring van Jezus Christus, die God Hem gegeven heeft, om zijnen dienstknechten te tonen de dingen, die haast geschieden moeten. Kuyper definieerde de term: "openbaring" aldus: "Openbaring is die daad Gods, waardoor Hij, op welke wijze dan ook aan mensen iets bekend maakt van wat Hij is, denkt of wil." En de bijzondere openbaring verdeelt hij dan in tweeën: Revelatio , realis (d. i. door daden, Theophanie (Christophanie), engelen, wonderen enz.) en revelatio verbalis d. i. door het Woord (Locus de Sacra Scriptura, I, blz. 101). Bavinck schreef: "Openbaring, gelijk dit begrip door de religie ons aan de hand wordt gedaan en gelijk het in de ruimste zin genomen wordt, is alle actie, welke van God uitgaat, om de mens te brengen en te houden in die eigenaardige relatie tot Hem, welke met de naam van religie wordt aangeduid" (Geref. Dogmatiek, I, 217). Zonder deze openbaring zou de mens nimmer een zuivere kennis (of gelijk Böhl het noemt "ein direktes and umfassendes Wissen") van God gehad hebben. De ware God is slechts daarom kenbaar, aangezien Hij zich in de weg der openbaring aan ons heeft bekend gemaakt. Uit de bovengenoemde definitie blijkt aanstonds van hoe grote betekenis het 'Theisme is en welk een nauw verband er bestaat tussen het Godsbegrip en de revelatio. Wie Naturalist is, kan natuurlijk niet aannemen, dat God zich geopenbaard heeft. En een Pantheist kan nog wel geloven aan een openbaring Gods maar alleen aan een onbewuste en ongewilde. Als God niet is een zelfbewust en een willend Wezen, dat boven, voor en onafhankelijk van de kosmos bestaat, dan kan Hij zich wel onwillekeurig en onbedoeld openbaren, evenals wij, mensen, ons tegenover hen, die ons nauwkeurig bestuderen, meermalen onbedoeld en onwillekeurig openbaren, maar dan kan er van een bewuste en gewilde openbaring Gods geen sprake zijn. Slechts de Theist kent een God, die de wil en het vermogen heeft, om de kennis, die Hij van zichzelf heeft d. i. de theologia archetypa, aan de mens mee te delen,

LOCUS DE SACRA SCRIPTURA 67 opdat die mens Hem zou kennen d. i. opdat er bij dien mens zijn zou theologia ectypa, en opdat die mens Hem zou liefhebben, verheerlijken en dienen.

**§ 2. Tweeërlei openbaring Gods.**

Onmiddellijke en middellijke openbaring. Manifestatio et revelatio. Reeds van de eerste eeuwen der Christelijke kerk of onderscheidde men in de openbaring Gods twee delen. Tertullianus sprak van een kennis Gods, die uit de natuur, en van een kennis Gods, die uit de Schriften van mannen, die met Gods Geest vervuld waren, te putten was. Langzamerhand is men de eerste revelatio naturalis en de tweede revelatio supranaturalis gaan noemen en het onderscheid tussen beide gaan vaststellen. De Scholastiek beging hierbij de fout, dat zij het verband tussen deze tweeërlei openbaring doorsneed en dat zij ze tegenover elkander ging stellen. De Scholastiek leerde: Er is door de revelatio naturalis enige zuivere kennis van God, de deugd en de onsterfelijkheid (dit zijn de z.g. articuli mixti) te verkrijgen. Maar ver boven deze kennis staat een kennis, die van veel hoger orde is, die veel meer omvat en die alleen door supranaturele openbaring binnen ons bereik gekomen is. En zo is het nu niet pas geworden na de val des mensen maar zo was het ook reeds voor de val. In het paradijs zou Adam zonder het beeld Gods alleen de revelatio naturalis gehad hebben maar omdat hij met het beeld Gods begiftigd was, is daar de revelatio supranaturalis bijgekomen. De Reformatie verwierp uiteraard de opvatting der Roomse kerk omtrent de tweeërlei revelatio in dezen zin, maar de woorden zelve behield zij. Zo lezen wij bij v. in de 70 en 8 0 thesis van de eerste disputatie der Synopsis: Revelatio latius sumpta, in naturalem et supranaturalem distribui poTestament Naturalem vocamus, quae sit vel intrinsecus, per veritatem et legem naturae omnium hominum cordibus inscriptam, de qua dissent Apostolus Rom. 1: 19 et 2: 15, vel extrinsecus per rerum a Deo creatorum contemplationem, de qua idem disputat Rom. 1: 20. Supranaturalem nominamus, quam Prophetae et Apostoli immediate a Spiritu veritatis sunt adepti, ut genuinam illius formam partim viva voce, partim scriptis suis Ecclesiae Dei explicarent et custodiendam traderent. Quocirca S. Theologiae revelatio a Deo prophetis et Apostolis facta, est immediata, quae autem per hos Ecclesiae Dei manifestata est, mediata est.

De Anabaptisten en Socinianen wilden van deze onderscheiding niet weten. Testament Socinus beweerde: "Het gevoelen, dat de mens de gedachte van een Godheid van nature eigen is, is vals." Ostorodt schreef nog duidelijker: "Dat de mensen van God of van de Godheid iets weten, dat hebben zij niet van nature noch uit de beschouwing der schepping, maar van horen zeggen, naardien God zich, van dat er mensen zijn, geopenbaard heeft. Tot wier gehoor

68 LOCUS DE SACRA SCRIPTURA echter zulks niet is gekomen, die hebben lichtelijk wel geheel geen vermoeden van enige Godheid." Zij namen dus alleen een supranaturele openbaring aan. Het duurde echter niet lang of zij sloegen van het een uiterste in het andere over of m. a. w. zij werden Rationalisten. In de 2e helft der 18e eeuw verkreeg het Rationalisme ook in de Luth. en de Gereformeerde kerken de overhand. Hiertoe droeg de omstandigheid bij, dat de Reformatoren de Roomse opvatting van de naturalis et supranaturalis revelatio niet geheel en al hadden uitgebannen. Zo betoogde Alstedt (Theol. didactica, 6): "Aangezien de Theologie ook datgene, wat tot de natuurlijke religie behoort, te erkennen en uiteen te zetten heeft, zo kunnen wij onderscheiden tussen articuli simplices sive puri, die uitsluitend op de openbaring berusten, en articuli mixti bij wier ontwikkeling ook de ratio haar deel te leveren heeft. Slechts moet worden vastgehouden, dat de grondslagen van de Theologie — als daar zijn de Drie-eenheid, de vat van het menselijke geslacht in Adam, de Verlosser, de ware gelukzaligheid — alleen uit de openbaring Gods gekend kunnen worden en dat voorts met betrekking tot alle delen van het systeem der Godgeleerdheid de Heilige Schrift volkomen autoriteit heeft." zo was aan de verduisterde rede des mensen toch nog enige zeggenschap gebleven. En dit gezag heeft men toen allengs uitgebreid.

Aan de Theologia revelata (de eigenlijke Dogmatiek) liet men een Theologia naturalis voorafgaan. Deze fout had ernstige gevolgen. De Theologia naturalis toch verdrong allengs de Theologia supranaturalis en zo vierde het Rationalisme zijn triumfen. Dan zo bleef het niet. Op haar beurt bezweek de Theologia naturalis enerzijds door de kritiek van Kant en anderzijds door het op de voorgrond plaatsen van het feit, dat bij geen enkel heidens volk deze kunstig geconstrueerde Theologia naturalis werd gevonden. Thans is men 't er dan ook vrijwel over eens, dat op redebewijzen de Theologie kan opgebouwd, ook al verschilt men over het antwoord op de vraag of de Theologie moet rusten op de Heilige Schrift, de religieuze ervaring, de dichtende verbeelding enz. Als wij gaan onderzoeken, wat de Heilige Schrift ons op dit punt leert, dan vinden wij het volgende. Met zovele woorden maakt de Bijbel geen onderscheid tussen natuurlijke en bovennatuurlijke openbaring. Op het standpunt der Heilige Schrift is alle openbaring bovennatuurlijk, omdat slechts hij, die erkent, dat God een eigen, zelfstandig, van de natuur onderscheiden leven bezit, kan belijden, dat God uit zijn verborgenheid te voorschijn wilde treden. "De onderscheiding van revelatio naturalis en supernaturalis is niet ontleend aan de actie Gods, die in de een en in de andere openbaring zich uit, maar aan de wijze, waarop die openbaring geschiedt Nieuwel. per of praeter hanc naturam. In oorsprong is alle openbaring supranatureel",

LOCUS DE SACRA SCRIPTURA 69 (Bavinck, Gereformeerde Dogmatiek 2, I, 317). Het werken Gods per naturam is begonnen met de schepping en onderhouding aller dingen. Het roepen van de dingen, die niet zijn alsof zij waren, is reeds een openbaring Gods geweest. Immers werd bij de Schepping aanstonds openbaar, dat God er is en dat Hij een almachtig God is. Aan de schepping sloot zich de onderhouding aller dingen, de voorzienigheid Gods, ten nauwste aan. Hij, die hemel en aarde schiep, draagt ze ook van ogenblik tot ogenblik door zijn almachtige en alomtegenwoordige kracht.

In de tweede plaats openbaart God zich in de wegen, welke Hij houdt met de individuen en de volken — immers bewijst God telkens, gelijk de historie ons duidelijk leert, in zegeningen zijn goedertierenheid en in oordelen zijn toorn. En in de derde plaats openbaart God zich ook in het geweten des mensen. De aanklacht zijner consciëntie predikt de mens, dat Hij tegen God gezondigd en dat hij zijn straf verdiend heeft, terwijl de vrijspraak zijner consciëntie hem vredes in zijn hart en hoop op Gods gunst schenkt. Bij dit alles dient bedacht te worden, dat wij door de zonde zo verduisterd zijn in ons verstand, dat wij dan alleen de revelatio naturalis recht kunnen verstaan en tot ons nut gebruiken, als wij haar beschouwen — om de mooie beeldspraak van Calvijn te gebruiken — gewapend met de bril der Heilige Schrift. Als bewijsplaatsen komen in aanmerking: a. voor de openbaring Gods in het rijk der natuur sensu praegnante Ps. 19: 2: De hemelen vertellen Gods ere en het uitspansel verkondigt zijner handen werk; Rom. 1: 20: Want zijn onzienlijke dingen worden, van de schepping der wereld aan, uit de schepselen verstaan en doorzien, beide zijn eeuwige kracht en Goddelijkheid, opdat zij niet te verontschuldigen zouden zijn. b. Voor de openbaring Gods in de geschiedenis van nation en individuen Ps. 33: 10: De Heere vernietigt de raad der heidenen; Hij breekt de gedachten der volken; Rom. 1: 18: Want de toorn Gods wordt geopenbaard van de hemel over alle goddeloosheid en ongerechtigheid der mensen, als die de waarheid in ongerechtigheid ten onderhouden.

c. Voor de openbaring Gods aan de consciëntie der mensen, Rom. 2: 14, 15; Want wanneer de Heidenen, die de wet niet hebben, van nature de dingen doen die der wet zijn, deze, de wet niet hebbende, zijn zichzelven een wet, als die betonen het werk der wet geschreven in hun harten, hun geweten medegetuigende, en de gedachten onder elkander hen beschuldigende, of ook ontschuldigende (Kuyper, Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid2, II, 208/9). Naast, en dus niet tegenover, de revelatio naturalis staat de revelatio supranaturalis. Evenals de eerste is ook zij niet pas na de val aangevangen. God toch sprak in het paradijs tot de mens. God richtte met Adam en in hem met de gehele mensheid het verbond der werken op. God zegde de mens loon toe bij gehoorzaamheid en bedreigde hem met straf bij overtreding. In de hof

70 LOCUS DE SACRA SCRIPTURA was er dus aanstonds tweeërlei openbaring Gods, terwijl God bovendien door 's mensen schepping naar zijn beeld onze eerste voorouders in staat stelde, deze dubbele openbaring in subjectieve kennis van God om te zetten (Kuyper, Locus de Sacra Scriptura, I, 24/31). Gode zij dank! is deze revelatio supranaturalis na de bondsbreuk in het paradijs niet opgehouden. Het zou rechtvaardig geweest zijn, wanneer God zich na onze opstand tegen Hem niet langer op bovennatuurlijke wijze aan de mens geopenbaard had. Dan, zo is zijn wil niet geweest. Integendeel. God, voortijds en op velerlei wijze, tot de vaderen gesproken hebbende door de profeten, heeft in deze laatste dagen tot ons gesproken door de Zoon, Hebr. 1: I. Dan, hoezeer God zich van meet of op een dubbele manier openbaarde, toch verdient het geen navolging bij voorkeur te spreken van revelatio naturalis en revelatio supranaturalis. Ongetwijfeld hebben niet slechts de Roomse maar ook de oude Gereformeerde Dogmatici dat gedaan. Men denke slechts aan hetgeen ik reeds uit de Synopsis citeerde. En in de nieuweren tijd gebruiken Gravemeyer (Deel I) en Böhl nog bij voorkeur de term natuurlijke Godskennis, terwijl Ch. Hodge (Deel I, 35/38) en Kuyper (L. de S. S., blz. 24) oordelen, dat goed bedoeld de term "theologia supranaturalis" zonder bezwaar gebezigd kan worden.

Welnu als deze termen in de zin van de Synopsis en dus niet in de zin van de Roomse Theologie gebruikt worden, dan kan daartegen ook geen overwegende bedenking ingebracht worden. Toch acht ik het met Bavinck beter deze termen te mijden en er voor in de plaats te stellen: algemene en bijzondere openbaring. In de eerste plaats, omdat alle openbaring Gods supranatureel is, aangezien de openbaring veronderstelt, dat er is een ordo supra hanc naturam (d. w. z. dat God er is) en dat ons van dien ordo supra hanc naturam iets ontsluierd wordt. Vervolgens omdat in de revelatio naturalis ook supranaturele momenten voorkomen bij v. overblijfselen van de paradijstraditie; enige kennis van de door God gegeven zedewet; openbaringsdromen. Tenslotte, omdat het gevaar zo groat is, dat wij (gelijk wij bij Alstedt zagen) door het gebruiken van de termen naturalis en supranaturalis toch weer in de Roomse dwaling terugvallen.

Daarom geef ik de voorkeur aan deze andere oude distinctie (H. Schmid Testament a. p. blz. 8): Algemene openbaring, d. i. de openbaring, welke tot alle mensen komt, en bijzondere openbaring, d. i. de openbaring door de onderscheidene instrumenten der inspiratie of kortweg de openbaring door het Woord, welke komt tot hen, die leven onder het licht van het Evangelie. In het paradijs gingen deze beiden, gelijk wij zagen, hand aan hand. Na de val bleef dit aanvankelijk zo, slechts kreeg de bijzondere openbaring grote uitbreiding. Later werd dit anders. Aan Israël werden de woorden Gods toebetrouwd, terwijl de heidenen alleen ontvingen de

LOCUS DE SACRA SCRIPTURA 71 openbaring in de natuur — echter met dien verstande, dat door mondelinge overlevering ook bij hen iets bewaard bleef van de bijzondere openbaring. Met de Pinksterdag is deze middelmuur des afscheidsels tussen de Joden en de heidenen omgeworpen en moet aan alle creaturen naast de algemene ook de bijzondere openbaring gebracht worden. Ten besluite nog twee opmerkingen. a. De bijzondere openbaring hebben sommige nieuwere Theologen o. a. Rothe, Zur Dogmatik2, 55, 64 ook wel genoemd de onmiddellijke. Dit is echter onjuist, aangezien er zonder middel nooit een openbaring Gods plaats heeft. Hetzij God zich openbaart door de natuur hetzij Hij dit doet door tekenen of door daden of door woorden, altoos doet Hij het middellijk. De oude Gereformeerden bedoelden dan ook met de onderscheiding tussen middellijke en onmiddellijke openbaring geheel iets anders. Onmiddellijk heette bij hen die revelatio, welke rechtstreeks van God tot een bepaald persoon bijv. Jesaja kwam, en middellijk die revelatie, welke een mens door tussenkomst van een ander mens of van een engel ontving. Tegenwoordig bedoelt men met onmiddellijke openbaring het openbaringsgevoel, terwijl de van buiten komende openbaring middellijk heet. b. Men kan zowel voor de algemene als voor de bijzondere openbaring het woord revelatio gebruiken. Bij het lezen der oude Dogmatici moet men echter bedenken, dat meerderen hunner plachten te onderscheiden tussen manifestatio en revelatio. Onder manifestatio verstonden zij dan wat van God kennelijk is in de zoo-goq en onder revelatio de rechtstreeksche openbaring Gods door het woord. Zie Kuyper, Loc. de S. Scriptura, I, 29. § 3. De ongenoegzaamheid en de waarde der algemene openbaring. Schier alle richtingen in de Christelijke kerk hebben erkend, dat de zondaar aan de algemene openbaring Gods niet genoeg heeft. een uitzondering vormden slechts de Pelagianen, de Deïsten en de Rationalisten.

Volgens Pelagius is er drieërlei weg tot zaligheid: De lex naturae, de lex Mosis en de lex Christi, een stelling die geheel paste in een systeem, waarvan het fundament de loochening van de erfschuld en de erfzonde uitmaakte. De Deïsten en Rationalisten verwierpen kortweg de bijzondere openbaring en poogden door de ratio uit de algemene openbaring Gods een religio naturalis of te leiden. Herhaaldelijk' is hetzelfde door de filosofen voor hen en na hen beproefd. Maar altoos tevergeefs. De historie der wijsbegeerte toont ons een bonte verscheidenheid van stelsels, die gedurig lijnrecht tegenover elkander staan. Ook is de filosofie, die het licht der openbaring niet kende of weigerde er mee te rekenen, niet bij machte om te komen tot de rechte opvatting van 's mensen val en tot de kennis van Gods genade in Christus. Zelfs de Ethiek, die door de

72 LOCUS DE SACRA SCRIPTURA niet-Christelijke wijsgeren in systeem is gebracht, toont een zeer onvolkomen karakter. Op goede gronden houden wij dus staande, dat tot zaligheid de revelatio generalis ontoereikend is. Ofschoon zij uit het gezegde reeds zijn of te leiden, willen wij ze toch nog even noemen. De algemene, openbaring is ongenoegzaam, omdat:

a. de religio naturalis niet salutaris is of m. a. w. zij de Christus niet kent, wat toch onmisbaar nodig is om zalig te worden, Joh. 14: 6, Jezus zeide tot hem: Ik ben de weg, en de waarheid en het leven. Niemand komt tot de Vader dan door Mij; Hand. 4: 12: En de zaligheid is in genen anderen; want er is ook onder de hemel geen andere naam, die onder de mensen gegeven is, door werken wij moeten zalig worden;

b. zij altijd met onzuivere bestanddelen vermengd is als gevolg van het feit, dat ons verstand door de zonde verduisterd is, Rom. 1: 23: En hebben de heerlijkheid des onderfelijken Gods veranderd in de gelijkenis eens beelds van een verderfelijk mens, en van gevogelte en van viervoetige en kruipende gedierten;

c. bij geen enkele natie deze religio naturalis aangetroffen is. Alle heidense volken hebben een godsdienst, die heel wat meer bevat dan de religio naturalis en waarvan zij beweren, dat zij aan een openbaring der goden te danken is.

Toch volgt hieruit volstrekt niet, dat de algemene openbaring Gods zonder waardij zou zijn. Integendeel. Zij heeft grote betekenis. Reeds aanstonds voor de heidenen en de ongelovigen. Door haar toch worden dezen nog veelszins belet geheel naar het goeddunken buns harten te leven en in de schandelijkste zonden uit te breken. De revelatio generalis is een gewichtig deel van de gratia communis, waardoor onder heidenen en ongelovigen nog een dragelijk menselijk leven mogelijk is geworden. Maar de algemene openbaring heeft vervolgens ook een rijke betekenis voor de Christenen. En dat wel in drieërlei opzicht.

a. De Christenen lopen altoos gevaar het oog te sluiten voor de heerlijkheid van het rijk der natuur en zich alleen te verlustigen in het rijk der genade. Nu leert hun echter de algemene openbaring, dat Gods eeuwige kracht en Goddelijkheid uit de schepselen te verstaan zijn. En de ervaring bevestigt dit. En zo de algemene openbaring Gods in de natuur waarderende, geraken zij over de heerlijkheid dier natuur in heilige verrukking en bezingen de grootheid Gods, gelijk zij in de werken zijner handen openbaar wordt.

b. Door de algemene openbaring wordt een schakel gelegd tussen de gelovigen en hun medemensen. De heidenen mogen de Christelijke religie belachen en de ongelovigen mogen zich met weerzin van haar afkeren, toch kunnen zij niet ontkennen, dat zij innerlijk door onrust worden verteerd en dat zij een meer of minder vaag besef hebben van God, rampzaligheid en gelukzaligheid. De modernen moeten 't dan ook zichzelf vaak bekennen, dat de Christelijke religie geen dwaasheid is. Zonder de algemene open

LOCUS DE SACRA SCRIPTURA 73 baring zou dit alles echter niet zo zijn en hieruit volgt dus, dat deze algemene openbaring een schakel legt tussen de Christenen en hun medemensen. c. Door haar worden de Christenen bewaard voor de valse mijding. Natuur en genade staan niet als twee vijandige machten tegenover elkander, want ook het natuurlijke leven is een schepping Gods. Het natuurlijke leven moet wel gestadig gezuiverd van het zondige maar in zich zelf is het volstrekt niet verwerpelijk. Een gelukkig huwelijk; een welgeordende maatschappij; een zedelijk leven enz. zijn grote zegeningen. Toch zouden ook deze buiten het Christelijk erf er niet kunnen zijn zonder Gods algemene openbaring. En alzo bewaart de algemene openbaring er de kerk van Christus voor de samenhang met het kosmische en natuurlijke leven te verbreken, of althans het natuurlijke leven gering te schatten.

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

Naast de algemene openbaring staat de bijzondere. Zo was het ook in het paradijs. Dan, de bijzondere openbaring in de hof laten wij tot later rusten, en wij bepalen ons thans tot de bijzondere openbaring na de val. Eeuwen achtereen nu is weinig aandacht geschonken aan de vraag, wat eigenlijk het begrip der bijzondere openbaring is. Over deze punten was men het eens: a. er zou bij de mensheid geen kennis Gods geweest zijn, als God zelf die kennis niet had meegedeeld; b. de algemene openbaring Gods is tot zaligheid onvoldoende; c. God heeft naast de algemene, de bijzondere openbaring geschonken.

Maar hierbij liet men het, terwijl men bovendien nog de fout beging, de bijzondere openbaring aanstonds te vereenzelvigen met de Heilige Schrift (Kuyper, Encl. der Heilige Godgeleerdh.2, II, § 38, blz. 294/322 en 351/359). Zo bleef het tot het midden der 18de eeuw. Van toen of is men dieper gaan nadenken over het begrip der bijzondere openbaring. De Rationalisten en Supranaturalisten kwamen tot de slotsom, dat dit gelegen was in een uitwendige mededeling van "leer" — een zienswijze, welke zich aansloot bij hun zienswijze, dat het wezen der religio subjectiva bestaat in kennis van God. Schleiermacher, die de zetel der subjectieve religie zocht in het gevoel, zag het begrip der bijzondere openbaring in de mededeling van Goddelijk leven aan de profeten en apostelen, krachtens welk leven zij dan gesproken en geschreven hebben. Deze zienswijze is door de Ethische richting, zij het met enkele nuances, overgenomen. Ook voor haar is de Heilige Schrift niet zelve de bijzondere openbaring Gods maar slechts hare oorkonde. Hegel leerde, dat God zich niet geopenbaard heeft aan de mens door verschillende daden in de tijd, maar dat Hij zich openbaart in de mens en dat Hij in

74 LOCUS DE SACRA SCRIPTURA de mens zichzelf bewust wordt. En dit zichzelf bewust worden van God in de mens is het weten des mensen van God. Het zelfbewustzijn Gods in de mens valt samen met 's mensen bewustzijn aangaande God. Deze openbaring Gods in de menselijke geest doorliep een historisch proces. En bereikte haar hoogtepunt in de Christelijke religie, die de wezenseenheid van God en de mens aan het licht bracht. In ons land is het gevoelen van Hegel geïmporteerd door Scholten, wiens definitie van de openbaring Gods ik reeds citeerde, en door Opzomer. De laatste schreef dit bittere woord: "Wat het grootste wonder mag heten, omdat het de hoogste waarheid, het meest natuurlijke en noodzakelijke is, de eenheid van God en de mens, dat werd verwaarloosd voor de kleinheid der wonderen, die alles dor en onvruchtbaar laten, en de eeuwigheid werd opgehangen aan een spinrag" (Leer van God, blz. 3/4). Door Opzomer en Scholten is het standpunt van Hegel het gemeengoed der Moderne Theologie ten onzent geworden. Zij het ook dat er in bijzonderheden verschil van gevoelen aan het licht trad, in deze hoofdzaken is men eenstemmig: Openbaring en religie zijn twee zijden van eenzelfde zaak; de geschiedenis van het religieus bewustzijn in de mensheid is identisch met de historie der openbaring Gods; het onderscheid van algemene en bijzondere openbaring valt weg; er is alleen algemene openbaring Gods; kort gezegd: "Offenbarung erweist sich als der Prozess, durch de dem Mensen das Leben der Gemeinschaft mit Gott geschenkt wird" (Hegel).

Ritschl stond op dit standpunt: De onderscheiding tussen algemene en bijzondere openbaring betekent niet veel. Geaccentueerd moet het positief karakter van elke religie en het historisch deel der openbaring, hetwelk voor de Christelijke religie uitsluitend bestaat in de persoon van Christus. — Frank meende, dat de wedergeboorte en de bekering ook vallen onder het begrip der openbaring; Sabatier oordeelde, dat het zwaartepunt der openbaring ligt in de zelfopenbaring van God in het binnenste des mensen en Kaftan bepleitte het gevoelen, dat de uitstorting des Heiligen Geestes ook nog tot de openbaring moet gebracht. In zake de bijzondere openbaring sprak de Gereformeerde Theologie uit: 10 dat niet met Socinus het begrip der openbaring beperkt mag worden tot dat van een uitwendige bekendmaking der waarheid uit verren oorde; 2° dat de bijzondere openbaring Gods niet beperkt mag worden tot enkele geheel op zichzelf staande woorden en daden des Heeren, maar dat zij moet verstaan als een organisch geheel; 3° dat het gevoelen der Rationalisten onhoudbaar is en daarom moet worden afgewezen; 40 dat de bijzondere openbaring niet mag vereenzelvigd worden met de immanentie Gods en evenmin met de illuminatie des Heiligen Geestes. Wat het laatstgenoemde betreft, leerde ook de Gereformeerde

LOCUS DE SACRA SCRIPTURA 75 Theologie, dat de bijzondere openbaring te boek gesteld is door heilige mannen Gods, wier verstand verlicht en wier wil vernieuwd was geworden (Art. III, onzer Confessie). Maar hieruit volgde nog niet, dat God bij het schenken zijner openbaring uitsluitend wedergeboren mensen in dienst genomen heeft. Buiten het leven des geloofs stond Biléam, van wien wij toch hebben de bekende profetie: 1k zal hem zien, maar nu, niet; ik zal hem aanschouwen maar niet nabij. Er zal een ster voortgaan uit Jakob en er zal een scepter uit Israël opkomen, Num. 24: 17a. Eveneens Kájafas, op wiens lippen de Heilige Geest Wilde leggen het geweldige woord: Het is ons nut, dat een mens sterve voor het volk, en het gehele volk niet verloren ga, Joh. 11: 50, 51.

Tegenover alle afwijkende Scholen houdt de Gereformeerde Theologie vast aan het objectief karakter der openbaring. De religio subjectiva wordt in ons gevonden maar de bijzondere openbaring komt van buitenaf tot ons verstand en hart. En deze bijzondere openbaring kunnen wij typeren zowel als het handhaven zijner eigene ere door het Eeuwige Wezen als het zoeken Gods van de gevallen mens. Het heeft de barmhartige God niet behaagd, het gehele menselijk geslacht to laten liggen in de val, waarin het zich zelf neerwierp maar Hij ontsloot de weg, waarin de zondaar met Hem kon worden verzoend. Is heel het doen van de natuurlijke mens niet anders dan een zich onttrekken, een al verder wegvluchten van dien God, aan wien hij zich in Adam ontstal, God is het die zijn armen tot de zondaar uitbreidt en hem toeroept: *Wend u tot Mij en word behouden.* Als wij dit in het oog houden, dan verstaan wij aanstonds, dat de openbaring niet maar alleen is uitwendige mededeling van leer maar dat tot haar ook behoort een gehele reeks van feiten. 't Is waar, dat God zijn heilige waarheid aan ons geopenbaard heeft en ons de weg heeft gewezen, waarin wij vrede kunnen vinden voor ons hart en kunnen leven tot zijn eer. Maar reeds dit ging niet zo toe, dat God op een gegeven moment de hoofdwaarheden des Evangelies afkondigde en daarna niet meer sprak. En evenmin ging dit zo toe, dat God eerst openbaarde wat betrekking heeft op onze ellende, daarna (bijv. een eeuw later) wat ziet op onze verlossing, en nog weer later wat betrekking heeft op onze heiligmaking. Neen, de bijzondere openbaring doorliep een proces. In de moederbelofte lag in kiem reeds het gehele Evangelie besloten, maar uit die kiem schoot een stengel op, daarna de aar, totdat ten laatste in het Nieuwe Testament het volle koren in de aar rijpte. En niet alleen doorliep de, openbaring door het woord een proces van organische ontwikkeling, bij de woorden zijn ook telkens weer de daden Gods gekomen. (Zie Kuyper, Enc. der Heilige Godg. 2, II, § 40, blz. 367/74). Tijdens de zondvloed dreef de kerk des Heeren in de ark op de wateren. God riep Abraham uit het Ur der Chaldeen en verkoos

76 LOCUS DE SACRA SCRIPTURA Israël tot zijn volk. En hoeveel zorgen heeft God voor Israël gehad. Meer nog. Onder Israël stelde God in de schaduwachtige dienst van tabernakel en tempel, om af te beelden de persoon en het werk van Christus. Voorts was Israël het type van de Christelijke kerk en Israëls historie symbool van de historie dier kerk. Ten laatste is het exil geweest het beeld van de dood en de opstanding van Jezus Christus. Woord en daad gingen dus gepaard. De openbaring had hare historie — een historie, die in het nauwste verband stond met de overige natiën; hare vormen en haar cultus — een cultus, die besnijdenis en offerande, tempel en priesterschap van andere volken overnam maar er tevens een hogere, de ware betekenis aan gaf. En in niets kwam sterker uit, hoe nauw de band was tussen de bijzondere openbaring en de mensheid dan in het centrale feit dier revelatio specialis, dat is in de Vleeswording des Woords. Enerzijds kunnen wij zeggen: Nooit zocht God nadrukkelijker de zondaar dan in Jezus Christus; en tegelijkertijd kunnen wij zeggen: nooit werd de band tussen openbaring en mensheid nauwer aangebonden dan toen het Woord onze natuur aannam, inging in ons menselijk leven en op zich nam onze vloek en onze dood. De menswording toch van de Zone Gods, het Wonder aller wonderen, is niet alleen van betekenis voor de enkelen mens maar zij vormt het centrum der wereldgeschiedenis, dat enerzijds zijn stralen terugwerpt tot in het Paradijs en anderzijds zijn stralen vooruitwerpt tot de Parousie.

Hiermede willen wij echter niet zeggen, dat de Middelaar eerst bij zijn Incarnatie het subject van de bijzondere openbaring geworden is. Integendeel. Hij was dit ook reeds onder de oude Bedeling. Als engel des verbonds heeft Hij Israël geleid, tot Israël gesproken en is Hij door Israël gekend. Hetgeen de profeten voorzegt hebben, dankten zij niet aan zichzelf maar aan de Geest van Christus I Petri 1: 11, *Onderzoekende, op welke of hoedanigen tijd de Geest van Christus, die in hen was, beduidde en tevoren getuigde het lijden, dat op Christus komen zou, en de heerlijkheid daarna volgende.* Dan, vleesgeworden, openbaarde de Logos meer rechtstreeks en in onze natuur de mysteriën des heils. Na de hemelvaart werd dit weer anders. Toen bediende de Christus zich weer van mensen, om de door Hem gegeven openbaring nader uit te werken; tot hare nabije algehele voltooling. Vandaar dat de Apostelen geen nieuwe dingen hebben verkondigd. De Geest, die hen dreef, sprak niet van zichzelf maar nam het uit Christus, om het hun te kunnen geven. Joh. 16: 14, Die zal Mij verheerlijken; want Hij zal het uit het mijn nemen, en zal het u verkondigen. Toen de Heilige Schrift voltooid was, gold dit laatste van zelf in nog sterker mate. Nieuwe bestanddelen zijn van toen af aan de bijzondere openbaring niet meer toegevoegd. De belofte van Christus, dat de Heilige Geest de kerk in al de waarheid leiden zou, bedoelde dan ook niet, dat

LOCUS DE SACRA SCRIPTURA 77 de Geest dingen zou openbaren, die tot dusver nog niet geopenbaard waren, maar dat Hij de zin van het geopenbaarde steeds meer zou doen verstaan. Duurden ook aanvankelijk de profetie en de wonderen nog voort, in de eigenlijke zin van het woord hielden zij thans op. Alleen het geestelijke wonder ging door. Evenals in de dagen van Jezus' omwandeling en in de tijd der apostelen niet alleen de leer werd verkondigd maar ook machtige feiten plaats grepen, zo is het ook thans nog. Uit de geestelijken dood worden zondaren levend gemaakt. Onder volk na volk wordt de kerk des Heeren geplant en alle levensverhoudingen worden doortrokken van de beginselen, die in de bijzondere openbaring gegeven zijn. Dus gaat ook thans nog de verkondiging van het Woord Gods vergezeld van een reeks van. feiten. En waar zo in geestelijken zin de revelatio specialis nog voortduurt, daar blijft zij hetzelfde organisch karakter vertonen als voorheen en daar doorloopt zij, evenals toen de Heilige Schrift nog gegeven werd, een historisch proces. Haar doel heeft zij dan ook eerst bereikt, als de nieuwe hemel en de nieuwe aarde daar zijn. De revelatio specialis draagt een soteriologisch karakter en daarom heeft zij dan eerst uitgediend, als alle uitverkorenen toegebracht zijn en het nieuwe Jeruzalem van de hemel is neergedaald.

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

Onze opvatting van de revelatio specialis hebben wij te verdedigen tegen het Supranaturalisme. Waar het woord bovennatuurlijk vooral in de laatste 150 jaren zeer willekeurig is gebezigd — Kant duidde er mee aan het bovenzinnelijke, Fichte het vrije, Spinoza en Wegscheider het onbekende, Schleiermacher het nieuwe en oorspronkelijke, Chantepie de la Saussaye Sr het religieus-ethische, het geestelijke — daar is het nodig, dat wij eerst vaststellen de betekenis van de woorden natuurlijk en bovennatuurlijk. En dan is natuurlijk in het algemeen datgene, wat zonder vreemde macht of invloed van buiten alleen naar zijn inwendige krachten en wetten zich ontwikkelt, terwijl bovennatuurlijk is al wat de krachten der natura creata te boven gaat en zijn oorzaak niet heeft in de schepselen maar in de almacht Gods.

Aangezien nu de revelatio specialis haar oorsprong dankt niet aan de gewone gang der natuur maar aan een bijzondere daad Gods daar is er geen bezwaar tegen, gelijk wij zagen, haar in dien zin bovennatuurlijk te noemen. Maar nu is de Scholastiek allengs 't woord gaan begrenzen. Zij noemde (in aansluiting aan het dualisme tussen natuur en bovennatuur) niet langer supranatureel alles wat aan een bijzondere daad Gods zijn oorsprong te danken heeft (als de wedergeboorte, de unio mystica enz.) maar alleen hetgeen zeer zeldzaam en rechtstreeks het product van het wonder was, terwijl men

78 LOCUS DE SACRA SCRIPTURA dan het wonder definieerde als een opus immediatum Dei, supra omnem naturam, in sensus incurrens, rarum, ad confirmationem veritatis. En zo werd nu ook de revelatio specialis door haar supranatureel genoemd. Van deze opvatting bespeuren wij nog de overblijfselen in de definitie van het wonder bij de Gereformeerden van de 16e en 17e eeuw. Tegen dat Supranaturalisme nu hebben wij een ernstig bezwaar. Immers maakt men zo de revelatio specialis los en van de schepping en van die feiten der genade, die telkens in de kerk plaatsgrijpen (wedergeboorte, vergeving der zonden). Haar historisch en organisch karakter gaat verloren. Zij drijft als een oliedrop op de wateren en is ten slotte niets anders dan de prediking van onbegrepen mysteries, wier waarheid door wonderen gestaafd is. De door ons gegeven voorstelling hebben wij echter ook te staven tegenover het Naturalisme d. i. het meest geprononceerde Rationalisme. Dit Rationalisme loochent kortweg de bijzondere openbaring. Het voert hiervoor deze bewijzen aan:

a. De rev. spec. is onmogelijk. Van de zijde Gods — want als er rev. spec. is dan moet volgen, dat de schepping onvolmaakt was; en van de zijde der wereld — omdat in de kosmos heerst de wet van oorzaak en gevolg en er dus geen plaats is voor een bovennatuurlijk tussen-beide-komen.

b. Zij is onnodig, omdat de kosmos alles bevat wat de mens behoeft.

c. Zij is onkenbaar en onbewijsbaar omdat nooit kan bewezen worden, dat zij door God is gegeven en zij dus even goed van de duivel afkomstig zou kunnen zijn.

d. Zij is in strijd met de rede des mensen, aangezien alles wat supra rationem is, is contra rationem. Deze loochening der bijzondere openbaring vloeit rechtstreeks voort uit de wereldbeschouwing, welke het Naturalisme aanhangt. Hetzij men aanneemt het bestaan van atomen, die altoos naar dezelfde wetten werken en die door verbinding of scheiding alle dingen doen ontstaan of vergaan (materialisme), hetzij men vooropstelt, dat in de stof een wereldziel besloten is, die zich in al het bestaande openbaart (pantheisme) i. e. w. wie op monistisch standpunt staat moet er toe komen, om aan de rev. spec. een plaats te ontzeggen. (Het Monisme is dat wijsgerig stelsel, waarbij alle krachten, stoffen en wetten, die in de kosmos zijn, tot een kracht, stof en wet teruggebracht worden). In de grond der zaak loopt de strijd dan ook niet over de rev. spec. maar over de wereldbeschouwing, welke men is toegedaan. Waar wij dan ook de theïstische wereldbeschouwing huldigen, daar is er voor ons niets onnatuurlijks in het geloof aan de rev. spec. Integendeel. De belijdenis, dat er een persoonlijk God is, die alle dingen schiep en onderhoudt en die met zijn schepselen in gemeenschap treden wit, postuleert onmiddellijk, dat die God zich dan ook geopenbaard heeft. Maar loopt dus de strijd in de eerste plaats over de vraag, of de theïstische dan wel de monistische wereldbeschouwing de juiste is, toch kunnen wij ook wel enkele argumenten inbrengen tegen de

LOCUS DE SACRA SCRIPTURA 79 loochening van de openbaring door de Naturalisten. a. Het staat vast, dat de mens een religieus wezen is, maar dan kan hij ook de bijzondere openbaring niet missen. b. In elke religie wordt van een openbaring der godheid gesproken. c. Zonder de revelatio specialis kan het ontstaan van de Heilige Schrift en vooral de persoon en het werk van Christus en het optreden en standhouden der Christelijke kerk niet verklaard worden.

**§ 6. De in de Heilige Schrift gebezigde woorden voor de bijzondere openbaring.**

**De middelen der bijzondere openbaring.**

In de Heilige Schrift worden deze woorden gebruikt, om het begrip openbaring uit te drukken: kalah ontdekken, jada kennen, grieks verschijnen, grieks, en grieks bekend maken grieks, spreken en vooral ook grieks, en grieks. Over de betekenis van de beide laatste termen bestaat verschil van gevoelen. Scholten onderscheidde ze aldus: "De Goddelijke openbaring is niet slechts een uitwendige bekendmaking (comiepcoo-10 maar een innerlijke werkzaamheid van God, een onthulling van het zielsoog (Ocroxcatitpt;), opdat de mens zelf met ongesluierd aangezicht de heerlijkheid Gods aanschouwe" (De Leer der Herv. Kerk4, I, 165/166 en 299). Kuyper en Bavinck konden zich met dit gevoelen niet verenigen, omdat a9roxaAwrzet y meermalen van objectieve openbaring wordt gebezigd bijv. Rom. 1: 17, 18; II Thess. 2: 3, 6, 8. Evenmin gaat op de onderscheiding van Neander, volgens welke powepouv de algemene openbaring Gods in de natuur en arox9c2unrrew de bijzondere openbaring der genade aanduidt, aangezien vounpouy meermalen van de bijzondere openbaring bijv. Joh. 17: 6 en lorogoazdrretif in Rom. 1: 18 van de algemene openbaring gebezigd wordt. In het Nieuwe Testament worden de beide termen niet streng uiteengehouden. Wel kunnen wij zeggen, dat etymologisch apokaleptein te kennen geeft het wegnemen van het bedeksel, waardoor een voorwerp verborgen was en faneroun het openbaar maken van een zaak, die verborgen of onbekend was. Bij het eerste valt daarom de nadruk op het uit de weg ruimen van de verhindering, die het kennen van het verborgene belette; en bij het twee hierop, dat nu openbaar geworden is, wat tot dusver nog verborgen of onbekend was. Daarmede hangt saam, dat fanerousis; altijd van objectieve en apocalepsis; beide van objectieve en subjectieve openbaring wordt gebezigd; dat 9avepwcriq meermalen en de algemene en de bijzondere openbaring aanduidt maar apocalepsis;, met slechts een uitzondering, altijd de bijzondere (Kuyper, L. de S. S., I, 32 en 33 en Bavinck, Ger. Dogm2, I, 336/37).

Dr Haentjes meent, dat Bavinck zich vergiste. Hij schrijft: "ook, de phanerosis is iets uitwendigs ... Revelatio, phanerosis, is geen wezenlijke openbaring. Het wegnemen van het omhullende, van bedekselen, is nog slechts een negatieve openbaring, is werking van buiten naar binnen ... Maar het is niet een werking van binnen Gereformeerde Dogmatiek

80 LOCUS DE SACRA SCRIPTURA naar buiten. Dit laatste alleen hier hoort men de modernen theoloog — is wezenlijke openbaring." In letterlijke zin betekent volgens hem ook apokalypsis niet een werking van binnen naar buiten maar in het Nieuw-Testamentisch spraakgebruik heeft het toch deze betekenis gekregen. God heeft zich bij de revelatio specialis van verschillende middelen bediend, onder welke de theophanie, de profetie en het wonder het meest op de voorgrond treden, gelijk trouwens bij alle religies sprake is van verschijningen der Godheid, van mantiek en magie. Kuyper deelt deze openbaringsmiddelen aldus in: I. de subjectieve instrumenten der inspiratie: a. de inspraak, de toespraak en de impuls; b. de diepe slaap, de droom en het visioen; II. de objectieve instrumenten: a. de Christophanie en de Angelophanie; b. de tekenen en wonderen Gods. Bavinck deelt in: I Theophanie (angelophanie, Christophanie) ; II. Profetie; III. Wonder — waarbij nog ter sprake warden gebracht: a. het lot, de Urim en Thummim, de droom en het visioen; b. de inwendige verlichting.

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

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

LOCUS DE SACRA SCRIPTURA 81 in Wien de Vader zich ten voile heeft geopenbaard.

II. De profetie.

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

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

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

c. De droom, halom. Het is, hier niet de plaats om op het interessante verschijnsel van de droom breder in te gaan. Met het volgende kan ik volstaan. Ook bij de heidenen vinden wij de opvatting, dat de goden door dromen hun wil aan de mensen bekend maakten. Vervolgens zegt de Heilige Schrift ons, dat ook de valse profeten zich op hun dromen beroemden, bijv. Jer. 23: 25, 26. Voorts is het

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

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

e. Het visioen Hebr. Evenals van dromen zo is er ook in de gehele Heilige Schrift herhaaldelijk van profetische gezichten of visioenen sprake. Meermalen ging het visioen met een zekere extase gepaard, zodat wij dan ook van Daniel lezen, dat hij na het ontvangen van een visioen enige dagen krank was, 8: 27. In zulk een visionairen toestand werden aan de profeten de gedachten Gods in symbolische vorm te zien of te horen gegeven; zij vernamen dan allerlei stemmen en werden zelfs in de geest opgenomen en verplaatst. Was nu echter bij de (grieks) in Griekenland het bewustzijn geheel of gedeeltelijk onderdrukt, als zij hun godspraken verkondigden, bij de profeten was dit niet zoo. Zij verkeerden in wakende toestand en bleven onder het visioen zich zelf bewust, zien, horen, denken, spreken, vragen en antwoorden, terwijl zij zich later alles herinneren en het meedelen. Men denke slechts aan de roepingsvisioenen van Jesaja (6) en Jeremia (1) (Ridderbos, blz. 78/80).

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

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

LOCUS DE SACRA SCRIPTURA 83 tot Hem gebracht werd: Deze is Mijn geliefde Zoon, in welke Ik mijn welbehagen heb. Ook de stem van de verhoogden Heiland tot Saulus op de weg naar Damascus, Hand. 9: 1-7. Het meest intiem was het spreken Gods bij Mozes, die niet schrok en niet nederviel als God tot hem sprak, maar wien het gegund werd, dat God met hem wilde spreken van mond tot mond, ja met hem wilde spreken aangezicht aan aangezicht, gelijk een man met zijn vriend spreekt, Num. 12: 8, Ex. 33: 11. Wij ontvangen in de Bijbel geen nadere omschrijving van de wijze, waarop dat spreken Gods geschiedde. Kuyper merkte ten aanzien hiervan dit op: "Of dus de toespraak tot stand kwam, doordien God ook in de luchtgolven, of enkel op het trommelvlies, datzelfde effect bewerkte, dat wij uitwerken door de beweging van onze spraakorganen, valt niet uit te maken; mits men maar vasthoude aan het feit, dat de toegesprokene in zijn eigen taal woorden hoorde, even alsof hij door zijn naaste werd aangesproken" (Encl. der Heilige Godgeleerdheid2, II, 441).

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

84 LOCUS DE SACRA SCRIPTURA duisternis geroepen heeft tot zijn wonderbaar licht, I Petr. 2: 9.

III. De historia sacra, en met name het Wonder.

Aan de openbaring door woorden voegde de Heere de openbaring door daden toe. Trouwens in het woord Gods zit potentieel de daad reeds in. Nu kan tot op zekere hoogte heel de historia sacra gerekend worden tot de bijzondere openbaring. Mozes, Jozua, David, Salomo waren typen van Christus. Jozefs vernedering en verhoging wezen heen naar de twee staten van de Middelaar. Het Paaslam beeldde of het Lam Gods, dat de zonde der wereld dragen zou. En — om niet meer te noemen — de doortocht door de Rode Zee sprak van de doop, die ons nu ook behoudt . . . en die een vraag is van een goed geweten tot God, door de opstanding van Jezus Christus, 1 Petr. 3: 21. Maar inzonderheid waren het toch de wonderen waardoor God Zich in daden op een bijzondere wijze openbaarde. Schoon schrijft Kuyper (Enc. des Heilige Godg., II, 454/455) van het wonder: "De hoofdgedachte in alle wonderen is de verlossingsgedachte. Waar ons de bestaande orde van zaken benauwt en drukt, ons pessimistisch stemt, en de natuur met haar .vloek tegenover ons en boven ons plaatst, als een overmacht waartegen alle strijd doelloos is, komt het wonder ons zeggen, dat die macht toch niet de hoogste is; dat die koperen hemel boven ons, open kan worden gestoten; en dat er, heel anders dan in deze orde van zaken nog een andere realiteit bestaat, die met onze zedelijke aspiratie niet vloekt maar in overeenstemming is. In die wonderen toch gaat de sprake Gods uit van een palingenesse, die eerst op psychisch, daarna op fysisch terrein alle dissonanten eens in volkomen harmonie oplost .. . Het wonder is de basis van de hoop, in die geheel eigenaardige betekenis, die ze met het geloof en de liefde op Schriftuurlijk terrein heeft." Verschillende definities zijn van het wonder gegeven. Zo definieert Luthardt, Kompendium der Dogmatiek 10 , S. 145: "Das Wunder ist ein in de Zusammenhang des Weltlebens Heereintretender Akt unmittelbarer giittlicher Wirksamkeit, welcher in der Freiheit Gottes seine Moglichkeit, in der Heilsgeschichte seine Notwendigkeit and seine Wirklichkeit hat." Een betere definitie is die van Bavinck: Het wonder is geen verbreking van enkele natuurwetten, maar een tijdelijke schorsing van de werking dier wetten, doordien een hogere kracht intreedt, die werkt naar een eigene wet. Onder natuurwetten nu verstaan wij de vormen, waarin de krachten, die in de natuur werken, openbaar worden. God bepaalde ze in zijn raad en Hij is het ook, die ze in stand houdt. Maar Hij die ze vaststelde en ze onderhoudt, kan ze ook tijdelijk schorsen. Dit te loochenen is feitelijk het loochenen van het Theïsme. Of zou een God, die hemel en aarde schiep, geen doden kunnen levend maken?

LOCUS DE SACRA SCRIPTURA 85 Nu heeft God wonderen gedaan op tweeërlei terrein. Op het gebied der natuur en der genade. Wat de wonderen op het gebied der natuur betreft — hierbij moeten wij ons voor een misvatting wachten. Omdat alle werken Gods in de natuur in de Bijbel wel eens wonderen heten, Ps. 77: 12; 98: Ja — daarom beweerde Scholten, dat het Oude Testament geen onderscheid kent tussen de natuurlijke loop der dingen en het wonder. Maar dat is onjuist. Zeer duidelijk springt dit onderscheid in het licht. Wonderen zijn, in tegenstelling met de gewone werken Gods in de natuur, een bariah, een schepping, iets nieuws Ex. 34: 10; Num. 16: 30. En dat alle werken Gods, in de natuur in het Oude Testament wel wonderen heten, is dan ook alleen, omdat zij, evenals de wonderen, het product zijn van Gods almachtige en alomtegenwoordige kracht. Nu levert ook de Bijbel het bewijs, dat mensen wel eens zonder Gods hulp buitengewone dingen kunnen doen. Maar waar deze lieden dit tot stand brengen door de hulp van de duivel, daar is het kenmerkende van het wonder juist, dat het door God — hetzij direct hetzij indirect, doordat Hij zich van een engel of een mens bedient — gewrocht wordt.

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

86 LOCUS DE SACRA SCRIPTURA

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

De inspiratie en daarmede de autoriteit van de Heilig Schrift is van meet of door de Christelijke kerk beleden. Over geen dogma is dan ook tussen de christelijke kerken meer eenstemmigheid dan over dit. De Joden geloofden reeds met betrekking tot het Oude Testament, dat het van God afkomstig was. Zij dreven dit zelfs zover, dat zij beweerden, dat iedere letter, elk teken, ja de vorm van een letter een eigenaardige betekenis had. Aan de andere zijde ondermijnden zij echter weer enigermate de autoriteit van het Oude Testament door de bewering, dat een mondelinge overlevering, die van JHWH afkomstig was, door Mozes, de oudsten, de profeten en de leden der grote synagoge aan de Schriftgeleerden was meegedeeld. Deze traditie is ten slotte in de Mishna en de Gemara in schrift gebracht en als norma normata aan de norma normans toegevoegd. De oude Christelijke kerk verwierp natuurlijk de bewering, dat er naast het Oude Testament nog een mondelinge traditie gelopen had, maar voor het overige kende zij zeer beslist autoriteit toe aan het OUDE TESTAMENTen zij schreef dat Goddelijk gezag ook toe aan het Nieuwe Testament Zelfs maakte Origenes en enigermate ook Hieronymus zich schuldig aan de overdrijving der Joden. Tevens werd echter tegenover de Montanisten staande gehouden, dat de schrijvers van de Bijbelboeken zich bij de Inspiratie niet in extatische toestand bevonden maar dat zij hun zelfbewustzijn behielden. Ook namen Augustinus en Hieronymus aan, dat soms historische onderzoekingen aan het schrijven van een Bijbelboek waren voorafgegaan, dat sommige schrijvers bronnen hadden gebruikt en dat er bij de verschillende auteurs kan geconstateerd onderscheid in ontwikkeling en in taal en stijl. De Scholastiek stelde zich op hetzelfde standpunt als de Kerkvaders. Beslist verklaarde Thomas van Aquino: "Auctor sacrae Scripturae est Deus." Het Concilie van Trente sprak uit, dat de Heilige Geest de auctor utriusque Testamenti is, en zo is de Roomse opvatting tot het einde der 16e eeuw toe gebleven.

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

LOCUS DE SACRA SCRIPTURA 87 belijdende: De kerk erkent de boeken des Bijbels voor heilig en carioniek, omdat zij "Spiritu 'Santo inspirante conscripti Deum habent auctorem, atque ut tales ipsi ecclesine traditi sunt." Tegenover de Schriftkritiek echter neemt Rome in de jongste tijd steeds beslister positie. een Bijbel-Commissie werd in het leven geroepen, om studie te maken van de kwesties, die met de Inspiratie en de Kanon verband houden. Een zeer belangrijk boek van Roomse zijde over de inspiratie is dat van Pesch: "de Inspiratione Sacrae Scripturae", 1906. Chr. S. J. Pesch definieert de Inspiratie aldus: "Inspiratio biblica est charismatica illustratio intellectus et motio voluntatis et assistentia divina hagiographo praestita ad ea omnia et sola scribenda, quae Deus suo nomine scribi et ecclesiae tradi vult", blz. 436.

De Reformatoren geloofden ook van ganser harte aan de Inspiratie der Heilige Schrift en bepaaldelijk de Gereformeerde Confessies hebben schier alle een artikel, waarin onomwonden de autoriteit van de Heilige Schrift uitgesproken wordt. Dit belette echter niet, dat Luther over enkele Bijbelboeken (Esther, Nehemia, Jacobus, Judas en de Openbaring) zich wat vreemd uitsprak, het aanwezig zijn van kleine onjuistheden erkende, en aanleiding gaf tot misverstand door het antwoord op de vraag: wanneer heeft een op de Kanon geplaatst Boek Goddelijk gezag? hiervan te laten afhangen, of het al dan niet "Christum treibt." Zwingli sprak ook van kleine onjuistheden in de Heilige Schrift. Bovendien geloofde hij, dat ook sommige heidense schrijvers door de Heilige Geest geïnspireerd zijn geworden. Maar alle Reformatoren, en met name Calvijn, hielden toch beslist staande, dat de Heilige Schrift in letterlijken zin Gods Woord is. Luther en Calvijn hebben de Inspiratie nog veelszins "organisch" opgevat, maar al spoedig huldigden eerst de Lutherse en daarna ook de Gereformeerde theologen de "mechanische" opvatting. Zo ten onzent niet alleen W. á Brakel, De Redelijke Godsdienst 3, I, blz. 26: "Deze zo in opsichte van saken, woorden en stijl door de Heilige Geest bestierd wordende, schreven ze en dat in die tale, dewelke de Kerke sprak, opdat zij het verstaan zouden", maar ook P. van Mastricht, Beschouwende en Praktikale Godgeleerdheid, I, blz. 52/53: "Tot zo verre, dat hij (God) in alles, 't zij het recht, 't zij de daad betreffende, niet alleen de zaken zelve ingegeven, maar ook alle en ieder woordt in 't bijzonder toeen voorgezegt heeft", en zelfs, gelijk algemeen bekend is, G. Voetius, die in zijn "Disputationum Selectarum Theologicarum Partes V", I, blz. 34, de mening bepleitte, dat zelfs de vocalen en tekens in de Bijbel aan de Ingeving te danken zijn. Evenwel ontbrak bij sommige Theologen, zoals Thysius (Synopsis, Disp. III, 7), Heidegger, Witsius, J. á Marck (Het Merch der Christene Got-geleertheit4, blz. 23: "Ook selve in de woorden, met welke de saaken worden uitgedrukt, die wij daarom, schoon gelijk de uiterlijke stemme, veelsins geschikt naa de verscheidene hoedaanigheden der Schrijveren,

88 LOCUS DE SACRA SCRIPTURA altyt Gode weerdig sullen bevinden") niet een zwakke poging om haar meer "organisch" te verstaan. Eerst in de 19e eeuw is men met kracht tegen de leer der Inspiratie opgekomen. Vroeger was dit ook wel geschied door de Gnostieken, de Manichean, Celsus, Porphyrius en Julianus de Afvallige, .en voor een korten tijd dreigde er ook gevaar van de zij de der Renaissance maar in het algemeen kan toch gezegd, dat voorheen het gezag der Heilige Schrift door allen erkend werd. Ja, hoeveel het Rationalisme en het Deïsme ook tegen de Bijbel inbrachten, toch betrof dit meer de inhoud dan de echtheid der Bijbelboeken. Wel waren er ook reeds voor de 19de eeuw andere opvattingen van de Inspiratie voorgedragen dan de algemeen heersende. Erasmus, de Socinianen en de Remonstranten beperkten de Inspiratie tot de religieus-ethische gedeelten der Heilige Schrift, terwijl ze haar bij de chronologische en historische gedeelten verzwakten of ontkenden. Deze opvatting is later ook voorgestaan door S. J. Baumgarten, Semler, Reinhard, Vinke, Egeling e. a. . . . ja zij werd nog in 1927 bepleit door Prof. S. Goebel in zijn veelszins aantrekkelijk boekje "Die Inspiration der Bibel", S. 80. Deze scheiding evenwel is onmogelijk, omdat dogma en historie in de Heilige Schrift dikwijls zo nauw dooreen geweven zijn. Ook hebben de Schrijvers der Bijbelboeken voor de gehelen inhoud geloof geeist. En Jezus en de Apostelen hebben steeds de Oude Testament Schrift anders behandeld. Deze dualistische opvatting moest dan ook plaats maken voor de "dynamische" van Schleiermacher.

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

LOCUS DE SACRA SCRIPTURA 89 ervaring en het Testimonium Spiritus Sancti, dat in de Kanon van het Nieuwe Testament noch door bedrog noch door onkunde zulke bestanddelen zijn opgenomen, die een apocrief of een ketters Christendom prediken. Wat nu de Inspiratie betreft — zij is geen eigenschap van de Heilige Schrift maar wel van de schrijvers. De schrijvers, en onder hen vooral de Apostelen, waren mensen, die door de Heilige Geest waren wedergeboren en dicht in de nabijheid des Heeren leefden. In zeer bijzondere zin religieuze mannen. Dan, juist omdat de schrijvers zulke mannen, vol des geloofs en des Heiligen Geestes waren, daarom dragen ook hun boeken zulk een verheven karakter. Evenwel, al werden de schrijvers door de Geest Gods geleid, toch wit dit niet zeggen, dat bij de teboekstelling hunner geschriften een bijzonder werk des Heiligen Geestes plaats greep. Neen, bedoeld is hiermede alleen, dat zij in heel hun leven de aandrijving niet van beneden maar van Boven ontvingen. De Bijbel is dan ook niet principieel, maar slechts gradueel onderscheiden van de werken van Augustinus, Luther, Calvijn enz. De Bijbelschrijvers hadden in meerdere mate de Heilige Geest dan deze uitnemende Theologen en daarom staan hun boeken hoger dan die der anderen. In de Bijbel staat dan ook niet alles op hetzelfde hoge religieuze peil. Sommige delen, die het hart der religie raken, zijn verhevener dan de andere, die verder van het centrum afliggen. Ja zelfs is de Bijbel, hoe kostbaar hij ook zij, feilbaar en onvolmaakt. Hij is niet de openbaring Gods zelve maar de oorkonde d. i. de feilbare en onvolmaakte optekening dier openbaring. Principium cognoscendi externum van de Theologie is dan ook niet de Heilige Schrift, maar Jezus, of ook wel datgene, wat in de Heilige Schrift het uitdrukkelijke Woord Gods is. "Das Ansehen der heiligen Schrift kann nicht de Glauben an Christum begründen, vielmehr muss dieses schon vorausgesetzt werden urn der heiligen Schrift ein besonderes Ansehen einzuräumen" (§ 128). R. Rothe heeft deze ideeën van Schleiermacher uitgewerkt. Hij publiceerde in 1859/60 beschouwingen, die onder de titel "Zur Dogmatik" in de "Theologische Studien and Kritiken" opgenomen en later afzonderlijk uitgegeven zijn. Rothe onderscheidde tussen een uitwendige, vooral in profetieen en wonderen bestaande, openbaring (manifestatio) en een inwendige openbaring (inspiratio). Onder de laatste verstond hij die werkzaamheid des Geestes in het verstand en hart der schrijvers, die hen de uitwendige openbaring deed verstaan. Deze dubbele openbaring Gods kan een "bovennatuurlijke en onmiddellijke" genoemd worden, voor zover zij aan een rechtstreekse Geesteswerking to danken was. Zij stond echter niet antithetisch tegenover de menselijke factor. Neen, in het organisme der natuurlijke geschiedenis was de openbaring Gods ingegaan en door de zedelijken toestand des mensen was zij "vermittelt." De oorkonde

90 LOCUS DE SACRA SCRIPTURA dezer openbaring hebben wij in de Bijbelboeken. Omdat voor ons alles hangt aan "de werkelijke, levendige vertegenwoordiging van het feit der openbaring" was zulk een openbaringsoorkonde onmisbaar. Door de Bijbel kunnen de uitwendige en de inwendige openbaring op ons inwerken. De oude inspiratie-theorie deugde niet, omdat zij de stelling poneerde, dat de Heilige Schrift voor ons de openbaring Gods of het Woord Gods zelf was. Wie wetenschappelijk te werk wil gaan, moet spreken van Gods Woord in de Bijbelboeken. De heilige mannen Gods toch — met uitzondering van, de Openbaring van Johannes — spreken zelve ook niet van zulk een actie Gods bij het schrijven, die hen onfeilbaar maakte. Mogelijk is het dan ook, dat er hermeneutische fouten voorkomen in de redenen, die de Evangelisten op de naam van Jezus hebben gezet. Het oude inspiratie-dogma had dan ook alleen oog voor de Goddelijken factor, hoewel juist dit de aantrekkelijkheid van de Bijbel is, dat de religieuze waarheid in haar zo echt menselijk is gevoeld en doordacht. Rothe voelde er dan ook niets voor, de oude inspiratie-theorie wat te verzachten door onderscheid te maken tussen vorm en inhoud, of tussen de zaken en de woorden of tussen de historische enz. gedeelten en de religieus-ethische gedeelten der Heilige Schrift.

De oude voorstelling moet geheel verworpen en daarvoor moet de inspiratio personalis in de plaats gesteld. De personen waren zelve organen der openbaring Gods. Niet alleen kwam de uitwendige openbaring Gods tot hen, maar zij zijn ook zo sterk door de Heilige Geest verlicht geworden, dat zij de juiste verklaring van die openbaring vermochten te geven. En hieraan hebben wij genoeg. Wij bezitten niet een geïnspireerde en ook niet een onfeilbare maar toch wel een heilige Schrift. De exegese van sommige Oude Testament plaatsen in het Nieuwe Testament is onaannemelijk. Er zijn in de Evangeliën bijv. in de eschatologische redenen — tegenstrijdigheden, die door de vernuftigste theoloog niet uit de weg geruimd kunnen worden. Dan, dit doet er niets toe, omdat wij van de Bijbel kunnen zeggen: "Al is hij niet feilloos, zo is hij toch het volkomen toereikende instrument voor een feilloze kennis der Goddelijke openbaring, daar hij zelf volledig de middelen bevat om de dwaling, die aan hare enkele delen kleeft, van zich of te schudden en alzo zich zelve te corrigeren." Schier alle orthodoxe Theologen, die niet beslist op het oude Lutherse of op het Gereformeerde standpunt staan, hebben de opvatting van de Inspiratie, zoals zij door Schleiermacher-Rothe werd voorgedragen, overgenomen. Wat de bijzaken betreft, is er verschil van opvatting en uitwerking, maar in de hoofdpunten is men het eens. Zelfs Van Oosterzee nam — zij het gematigd ! — dit standpunt in. Op blz. 86 van zijn "Theopneustie" schrijft hij letterlijk: "Maar nu verder onderscheiden tussen Inspiratie der Schriften en der geLOCUS DE SACRA SCRIPTURA 91 wijde Schrijvers, waarvan de laatste op de voorgrond geplaatst en als grond van het eigenaardig karakter der eerste moet aangezien worden, niet omgekeerd. Voorts onderscheiden tussen mechanische (werktuigelijke) en dynamische (geestelijk-machtige) inspiratie, waarvan wij de eerste beslist verwerpen maar om te meer vreugdevol in de tweede te roemen, niet als afzonderlijke werkzaamheid des Geestes, tot, voor en bij het schrijven gedacht, maar als bezieling van de gehele persoonlijkheid zijner tolken, die door de Heilige Geest in geheel hun leven en werken en dus ook bij hun schrijven (zelfs waar dit niet op bijzondere lastgeving plaats had) werden vervuld en geleid." De hoofdpunten, waarover deze Theologen het eens zijn, zijn de volgende: a. niet de Bijbel als boek maar de Bijbelschrijvers zijn geïnspireerd; b. de Inspiratie is slechts gradueel en niet principieel onderscheiden van de illuminatie des Heiligen Geestes, die het deel is van alle ware gelovigen; c. niet de Heilige Schrift is Gods Woord maar Gods Woord is in de Schrift; d. De Heilige Schrift of althans het Nieuwe Testament draagt een normatief karakter, hetgeen niet wil zeggen, dat het feilloos is, maar wel dat het de norm is voor alle volgende uiteenzettingen van de Christelijke waarheid; e. omdat, de Inspiratie slechts een versterkte illuminatie is, moeten bij het schrijven feilen zijn ingeslopen, weshalve Schriftkritiek niet slechts geoorloofd maar ook noodzakelijk is; f. de Bijbel is de oorkonde d. i. de gebrekkige, menselijke optekening der openbaring.

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

92 LOCUS DE SACRA SCRIPTURA irrender und nur teilweise vortrefflicher Mensen leuchtet. Das ist nun zu sagen gegen die . . . Verbalinspirationslehre des 17. Jahrhunderts, die an Stelle der von Mensen in menschlicher Bedingtheit vollzogenen Konzeption des biblischen Zeugnisses ein himmlisches Diktat setzen wollte, eine Lehre, in der man nicht etwa die Vollendung, sondern eines der verschiedenen Dokumente des anhebenden Zerfalls der Orthodoxie zu sehen hat (Die Christliche Dogmatik, S. 345, Die Kirchliche Dogmatik S. 115 f). Barth erkent voorts het goed recht der historische Bijbelkritiek. Prof. Haitjema is het niet met Barth eens, dat de Kanon voor aanvulling vatbaar is (Het Woord Gods in de moderne cultuur: "De Pinkstergeest onderging zijn kruisiging in de canonafsluiting van de boeken der Heilige Schrift door de Chr. Kerk", blz. 120/121).

Wel deelt hij Barth's gevoelen, dat de Inspiratie nog voortduurt. "De Schrift-inspiratie duurt als telkens nieuwe, Goddelijke mogendheid, derhalve zolang als de tegenwoordige bedeling der Kerk duurt," Testament a. pl., blz. 130. Voorts zegt hij niet beslist, dat hij voor de Bijbelkritiek partij kiest. Wel bepleit hij een "theologische Bijbelkritiek", blz. 131/133. De Moderne Theologie, die de bijzondere openbaring verwerpt, ontkent uiteraard ook de inspiratie der heilige mannen Gods in de zin der Reformatie. Wel was Israël bij uitnemendheid het volk van de religie en wel waren de profeten en de apostelen diep religieuze naturen en daarom kan slechts in oneigenlijke zin gezegd worden, dat zij geïnspireerd werden. Zo ver gaat de School van Ritschl niet. Ik wijs slechts op Kaftan, die verklaarde: "bass die Schrift aus dem geïst gezeugt und geboren, dass sie deshalb vol lebendigen Kräfte des geïstes ist, bleibt auch so bestehen. Nur für de Gedanken der Inspiration d. Heilige der Eingebung und der Einflössung ist kein Raum, welcher Gedanke aber auch der Mantik angehört und mit dem christlichen Offenbarungsglauben unvertraglich ist", Dogmatik 4, S. 613. Dat de verschillende boeken tot een geheel zijn verenigd, schrijven sommigen toe aan een bijzondere leiding van Gods Voorzienigheid, terwijl anderen daarin iets bloot toevalligs zien. Waarde houdt volgens hen de Bijbel, omdat hij meer dan enig ander boek het religieuze leven des mensen opvoert tot een hoger plan. Door de dynamische inspiratietheorie en vooral door de Moderne opvatting van de Bijbel is helaas in breder kring het gezag van de Heilige Schrift ondermijnd. Dank zij echter der genade Gods is sinds de vorige eeuw niettemin in vele kerken de belijdenis van de Inspiratie en van de autoriteit der Schrift weer herleefd.

LOCUS DE SACRA SCRIPTURA 93

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

De Inspiratie der Schriften wordt zo beslist mogelijk in de Bijbel uitgesproken in II Tim. 3: 16: Al de Schrift is van God ingegeven en is nuttig tot lering, tot wederlegging, tot verbetering, tot onderwijzing, die in de rechtvaardigheid is en II Petri 1: 21: Want de profetie is voortijds niet voortgebracht door de wil eens mensen maar de heilige mensen Gods van de Heilige Geest gedreven zijnde, hebben ze gesproken. Maar wat is nu het begrip der inspiratie? In de ruimeren zin van het woord is inspiratie zulk een Goddelijke aandrijving, waardoor de mens bekwaamd wordt, iets bijzonders te doen. In deze betekenis spraken de heidenen reeds van inspiratie. Est deus in nobis, agitante calescimus illo. Opmerkelijk is het, dat tal van grote mannen erkend hebben, dat hun schoonste gedachten, die vaak de moeder waren van grote daden niet de vrucht waren van langdurig nadenken, maar dat zij plotseling in hun ziel opkwamen. En dit kan ons niet bevreemden, omdat er een werking des Heilige Geestes is in al het geschapene. Het is de Heilige Geest, die kinderen der mensen met de vonk van het genie begiftigt. Duidelijk leert ons de Heilige Schrift, dat de Heilige Geest de werkmeester is van verstand en wijsheid, van wetenschap en van kunst. Maar we mogen bij dezen ruimen zin van het woord toch niet blijven staan. Wij trekken de kring dan ook reeds enger, wanneer wij uitspreken, dat de Heilige Geest is de auteur der wedergeboorte en daarmede van de verlichting des verstands. Toch zijn wij er ook hiermede nog niet. De inspiratie mag niet op een lijn gesteld met de inwoning des Heilige Geestes in elk herboren zondaarshart. De inspiratie is het spreken van God door een mens of het inbrengen van gedachten uit het bewustzijn Gods in het bewustzijn des mensen.

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

94 LOCUS DE SACRA SCRIPTURA Nu kan etymologisch "theopneustos" een actieve (Godademend) en een passieve betekenis (door God geademd) hebben, maar in verband met II Petri 1: 21 heeft de passieve de voorkeur. Het ferestai door de Heilige Geest staat dan ook tegenover het agesthai van Gods kinderen. Voorts pleit voor dit gevoelen, dat de prediking der apostelen meermalen een spreken wordt genoemd. Nu is echter dit spreken Gods door mensen niet altoos precies op dezelfde wijze geschied. Met Mozes sprak JHWH als een man met zijn vriend. Bij de profeten kwam de inspiratie van buiten tot hen en greep hen voor enigen tijd aan. Daarentegen geschiedde de inspiratie bij de apostelen van binnen uit.

Maar er is meer. De profeten en apostelen zijn, wat hun afkomst, omgeving, opvoeding en ontwikkeling betreft, voorbereid voor de roeping, die zij later hadden te vervullen. En nu is ook hierin geen eenvormigheid. Uit verschillende levenskringen heeft God hen geroepen. En dat onderscheid komt duidelijk in de Bijbelboeken uit. Ook valt 't verschil in taal en stijl niet te loochenen. Welnu, dit alles bewijst, dat de inspiratie niet mechanisch maar organisch moet opgevat. Gelijk de Zone Gods inging in onze menselijke natuur, zo is als 't ware de Heilige Geest in het hoofd en hart der profeten en apostelen ingegaan. De Heilige Geest nam hun gehele persoonlijkheid in dienst en vandaar het verschijnsel, dat het altoos de Heilige Geest is, die spreekt, maar zo, dat het eigenaardige, het persoonlijke van de schrijver niet dood gedrukt wordt maar in alles uitkomt. Eigen onderzoek, nadenken, herinnering, 't gebruik maken van bronnen is dan ook volstrekt niet uitgesloten. Ook blijkt soms, dat een bepaalde omstandigheid de schrijver aanleiding gaf tot het te boek stellen van een geschrift. Ja, het treft ons meermalen, hoe de mannen Gods bij hun zingen en spreken uitgingen van eigen leed en eigen vreugde en eigen ervaringen gebruikten, om Gods kerk te troosten en te leren. En meermalen geschiedde het dan, dat zij van eigen ervaring uitgegaan zijnde door de drijving des Heiligen Geestes gingen spreken over wat het deel zou zijn van de Zaligmaker.

Zo komen wij met Hodge, Kuyper, Bavinck en Böhl tot deze conclusie: "De werkzaamheid des Heiligen Geestes bij het spreken en schrijven heeft daarin bestaan, dat Hij, ná het menselijk bewustzijn der schrijvers op allerlei wijze, door geboorte, opvoeding, natuurlijke gaven, onderzoek, herinnering, nadenken, levenservaring, openbaring enz. geprepareerd te hebben, nu in, onder en bij het spreken en schrijven zelf in dat bewustzijn die gedachten en woorden, die taal en stijl deed opkomen, welke de Goddelijke gedachte op de beste wijze voor mensen van allerlei rang en stand en volk en eeuw vertolken konden", Bavinck, G. D. 2, I, 464. Deze organische opvatting van de Inspiratie werd voorgestaan — zij het nog niet in elk opzicht even klaar — door Luther en Calvijn. Eerst door de latere Lutherse Theologen werd een andere opvatting gehuldigd, welke daarna door

LOCUS DE SACRA SCRIPTURA 95 de meeste Gereformeerde Theologen van de Luthersen is overgenomen — zij het al, dat door sommigen hunner uitspraken zijn gedaan, die naar de juistere opvatting heenwijzen. Men vatte bij de Luthersen in de 17e en 18e eeuw de Inspiratie te "mechanisch" op. Men sprak van de Bijbelschrijvers als van Dei auctoris calami, notarii et amanuenses Spiritus Sancti. Zelfs de vorm van schrijven, de taal en de stijl werden aan de onmiddellijke werking des Heiligen Geestes toegeschreven. Dat Mattheus een anderen stijl had dan Johannes werd hiermede verklaard, dat de Heilige Geest aan geen bijzondere stijl was gebonden en dat Hij door middel van elke schrijver zich zo uitdrukte, als 't Hem behaagde. Calovius en Quenstedt gingen zelfs zover, dat zij ontkenden, dat in het Nieuwe Testament barbarismen en soloecismen voorkomen, en dat zij beweerden, dat de stijl der Heilige Schrift niet mocht worden getoetst aan de voorschriften ener menselijke spraakkunst, maar, omgekeerd, deze zich naar het voorbeeld der heilige schrijvers had te regelen. De Gereformeerde Theologen oordeelden over het algemeen niet anders. Zij gaven aan de Bijbelschrijvers dezelfde namen, ontkenden dat door hen onderzoekingen waren ingesteld, wilden er niet van weten, dat het verschil in stijl moest verklaard uit de onderscheiden persoonlijkheid van de schrijvers; vergeleken de ingeving der Schrift bij het spelen op een trompet of fluit, en hielden zelfs met een beroep op Matth. 5: 18 staande, dat ook de Hebreeuwse punten of vocalen onmiddellijk van God afkomstig waren, en achtten het ongeoorloofd in de tekst, hetzij naar de Septuaginta en andere vertalingen, hetzij naar eigene waarschijnlijke gissing een verandering aan te brengen. Zo o. a. Maresius, Wendelinus, W. á Brakel en Voetius, en al heel sterk de Formula Consensus, de laatste Zwitsersche Confessie, die in 1675 door Heidegger opgesteld is, en waarin van de tekst van het O.. Testament beleden wordt, dat hij "tum quoad consonas, tum quoad vocalia sive puncta ipsa, sive punctorum saltem potestatem et turn quoad res turn quoad verbs .. ," is, Canones,

§ 2. Een enigszins ander standpunt werd ingenomen door de Synopsis, á Marck — hij spreekt Testament a. pl. bl. 20/21 van "het behaagen des mensen" alsmede in aanmerking komende, bij de teboekstelling van sommige geschriften"; zie ook blz. 23 —, terwijl P. van Mastricht, ofschoon hij zelf meende, dat de Heilige Geest "ieder woord in het bijzonder toeen voorgezegd heeft" (t. a. pl. 52/53), toch ook weer, blijkbaar met instemming, citeerde dit gevoelen van Amesius, dat "de Heilige Geest met die zoete matiginge en inschikkinge hun is bijgeweest, dat een iegelijk Schrijver die manieren van spreken gebruiken zou en kon, welke allermeest met sijnen persoon en toestand overeenkwamen", blz. 52. (Men zie verder over deze kwestie behalve de Dogmatiek van Ch. Hodge, de Encyclopaedie en de college-dictaten van Kuyper, de Dogmatiek van Bavinck en Böhl, nog: Kuyper, De Hedendaagse Schriftkritiek, Gereformeerde Dogmatiek

96 LOCUS DE SACRA SCRIPTURA 1881; Van Oosterzee, Theopneustie, 1882; Danbonton, De Theopneustie der Heilige Schrift, 1882; J. Ridderbos, Gereformeerde Schriftbeschouwing en organische opvatting, 1926 en Dr. G. C. Berkouwer, Het Probleem der Schriftkritiek, 1938. Deze mechanisatie opvatting van de Inspiratie vloeide hieruit voort, dat men de Openbaring kortweg met de Heilige Schrift vereenzelvigde. Men had er destijds nog geen oog voor, dat de Openbaring een historie doorliep en dat aan het te boek stellen en samenstellen der Bijbelboeken heel wat vooraf ging. De historia revelationis is een studievak van veel lateren datum. Dat in ons vaderland in het laatste kwartaal der vorige eeuw het oog van Kuyper openging voor de organische opvatting der Inspiratie, en dat hij haar aldus definiëren kon: "Onder Schriftinspiratie is alleen te verstaan die gans bovennatuurlijke werking Gods, waardoor Hij een reeks personen, die in verschillende eeuwen leefden, bewust of onbewust, bekwaamd heeft en er toe heeft gebracht, om de onderscheidene geschriften, die voor de samenstelling der Heilige Schriftuur nodig waren, zo te vervaardigen, dat hun inhoud Goddelijk feilloos uitdrukte, wat zij aanboden" (L. de S. S., I, blz. 86), is dan ook een nieuw bewijs, dat de verhoogde Heiland, naar zijn belofte, voortgaat door de Heilige Geest in de waarheid te leiden en dat Hij daartoe ook de bestrijding van de Confessie dienstbaar maakt. Dat nu de Ethische en Modern Theologen de Gereformeerde opvatting van de Inspiratie verwerpen, is begrijpelijk, maar het getuigt of van onkunde of van een groot misverstand, wanneer de meesten hunner aan ons nog steeds het aanhangen van de "mechanische" Inspiratie blijven toedichten, of zoals o. a. Bruining (De toekomst der Theologie), Eerdmans (De Theologie van Dr. A. Kuyper), A. M. Brouwer (Wereldeinde en wereldgericht in het licht van de Bijbel) beweren, dat wij ons door de aanvaarding van de organische Inspiratie in beginsel op hun standpunt plaatsen. De Gereformeerde Theologie aanvaardt thans de "organische" Inspiratie maar zij protesteert er tegelijkertijd tegen, als men het verschil tussen de "mechanische" en de "organische" Inspiratie overdrijft. Het is volstrekt niet zo, dat volgens Kuyper en Bavinck de Theopneustie alleen betrekking heeft op de gedachten en niet op de vorm, waarin die gedachten zijn gekleed. Evenals Gravemeyer (Leesboek over de Gereformeerde Geloofsleer, I, blz. 196) houden zij er aan vast, dat de Heilige Schrift de Bijbelschrijvers ook te binnenbracht "de woorden ter meest geeigende uitdrukking van de door Hem gewekte gedachten."

Even beslist als de oudere Gereformeerde Theologie handhaafden zij de "inspiratio verbalis" d. i. de belijdenis, dat de zorg des Heiligen Geestes zich ook heeft uitgestrekt over de woorden der Heilige Schrift. Ware dit niet het geval geweest, dan zouden herhaaldelijk de gedachten onzuiver zijn geformuleerd. "Immers laten woord en gedachte zich niet van elkander scheiden. Is niet het woord als

LOCUS DE SACRA SCRIPTURA 97 't ware het lichaam, in hetwelk de gedachte zich kleedt? Kan men een gedachte wel hebben en vasthouden dan in de vorm des woords? En is het niet ook in het gemene leven aldus, dat de denkende geest in zichzelven aanstonds voor en met de gedachte haar lichaam schept en het kleed er voor weeft," (Gravemeyer, Testament a. pl., I, 196/7)? Wat de oudere Dogmatici noemden de aandrijving (impulsus ad scribendum) d. i. het bewegen van de wil tot schrijven; de ingeving (inspiratio) d. i. het in het bewustzijn doen opkomen van gedachten en woorden; de besturing des Heiligen Geestes (gubernatio Spiritis Sancti) d. i. het bewaren voor dwaling bij het schrijven .. . wordt door de hedendaagse Gereformeerde Theologie eveneens aangenomen.

Met deze drie termen bedoelde de oude Dogmatiek dit. a. De aandrijving was een werking op de wil der schrijvers, zodat zij niet toevallig noch tegen wil en dank schreven, maar zij werden opgewekt om te willen schrijven, om het hun geopenbaarde mee te delen, zodat zij het niet voor zich konden houden. Deze aandrijving kwam soms tot hen in een direct bevel en voorts dikwijls onder allerlei uitwendige aanleidingen en gelegenheden . . . maar toch altijd zo, dat de aandrijving des Geestes de voornaamste oorzaak en de voorkomende aanleiding de ondergeschikte oorzaak van hun schrijven was. Dat God soms een uitdrukkelijk bevel tot schrijven gaf, zien wij o. a. in Exod. 17: 14; Jes. 8: 1; 30: 8; Jer. 30: 2 en vooral in de Openbaring van Johannes, waarin zelfs twaalf maal door den. verhoogden Zaligmaker het bevel om te schrijven aan Johannes gegeven wordt. b. De ingeving was een invloed des Geestes op het verstand der schrijvers, waarbij gedachten Gods in het bewustzijn van mensen werden overgebracht en tevens de meest gepaste woorden om die gedachten uit te drukken. c. De besturing was die werkzaamheid des Heiligen Geestes, waardoor de schrijvers voor dwaling bewaard werden en het door God geopenbaarde feilloos te boek gesteld werd. Om elk misverstand of te snijden, merken wij op, dat dit onder "organische" Inspiratie moet worden verstaan:

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

98 LOCUS DE SACRA SCRIPTURA Theologie in Duitsland", blz. 82/88, 174/175; en mijn: "Om Gods Heilig Woord").

b. Het onderscheid tussen het spreken en het schrijven van de heilige mannen Gods mag niet uit het oog verloren; hetgeen toch herhaaldelijk het geval is geweest. Omdat Jesaja sprak, gedreven zijnde door de Heiligen Geest, volgt daaruit nog niet noodwendig, dat ook bij de teboekstelling zijner profetieen die bijzondere werkzaamheid Gods plaats greep, welke wij Inspiratie noemen. Er was ook grafische Inspiratie nodig, dat is, de zorg des Heiligen Geestes voor de teboekstelling van de Schriften. Dit klemt zo sterk, dat zelfs Schleiermacher erkende: "Der Ausdruck aeOruez)o-rog, der von de alttestamentischen Schriften, II Tim. 3: 16, gebraucht wird, und diesem Sprachgebrauch geschichtlich wohl am bestimmtesten zum Grunde liegt, fiihrt allerdings sehr leicht darauf, sich ein Verhaltnisz des heiligen geïstes zu dem Schreiber zu denken, welches sich auf diesen Act besonders bezieht und auszerdem nicht besteht" (t. a. pl., II, 130, S 277).

c. Gelijk de openbaring Gods niet als een oliedrop dreef op de wateren van het voile en rijke mensenleven, zo mag ook de Inspiratie niet worden geïsoleerd van alle natuurlijke gegevens. De Heilige Geest heeft met de persoonlijkheid, de bekwaamheid, de positie enz. van elke auteur bij het spreken en het schrijven rekening willen houden.

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

a. de dualistische opvatting, die onderscheid wil gemaakt zien tussen de religieus-ethische en historische, geologische enz. gedeelten der Heilige Schrift. Deze opvatting, welke in Fredegisus, Agobard en Zigabenis hare voorlopers had en van Erasmus af in alle volgende, maar vooral in de vorige en in deze eeuw bij theologen van verschillende richting ingang gevonden heeft, is in de brede behandeld door Dr. A. B. du Preez, Die Dualistische Inspiratieleer (1933) , waarbij de "Engelse en Amerikaanse Theologie" niet over het hoofd gezien is. Hoe moeilijk 't is zich geheel aan Naar invloed to ontworstelen blijkt o. a. uit de reeds door mij genoemde studie van Prof. S. Goebel "Die Inspiration der Bibel." Beslist keert hij zich tegen de "Personal — inspiration", ten onzent gemeenlijk de dynamische Inspiratie genoemd. Eveneens keert hij zich tegen het standpunt van vele nieuwere theologen, dat met de term "Real-inspiration" aangeduid wordt. Hieronder verstaat men "de zakelijke beperking" van het Inspiratiebegrip, het teruggaan van de "Verbalinspiration", die fel wordt afgekeurd, op de blote "Real-inspiration", of m. a. w. het teruggaan van de "suggestio rerum et verborum" (Eingebung der Sachen und Worte) — door de oude Dogmatici voorgestaan — op de blote "suggestio rerum" of "Ingeving der zaken," S. 66.

Zeer kras komt Goebel hiertegen op. "Sobald die Wortfassung beliebig der Irrung ausgesetzt ist, sobald gilt dasseibe auch vom Inhalt." En enkele regels verder stelt hij dit dilemma: Of de teboekstelling der Schriften is in het geheel niet onder

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

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

c. De dynamische inspiratie of de inspiratio personalis, welke de grens tussen de illuminatie en de inspiratie uitwist. Tegenover deze 3 verkeerde opvattingen hebben wij de organische Inspiratie met kracht te handhaven.

100 LOCUS DE SACRA SCRIPTURA

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

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

Thans zijn wij toegekomen aan het Schriftbewijs. I. Bewijzen voor de Inspiratie van het Oude Testament in het Oude Testament.

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

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

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

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

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

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

LOCUS DE SACRA SCRIPTURA 101

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

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

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

102 LOCUS DE SACRA SCRIPTURA de vroegere openbaring, die bij het schrijven vrij gereproduceerd werd. Dan, juist daarom eisten de profeten voor hun geschreven woord hetzelfde gezag als voor hun gesproken woord. j. Zodra als weer een geschrift van het Oude Testament was voltooid, werd het als gezaghebbend erkend. De Wet des Heeren werd in het heiligdom gelegd, Ex. 25: 21, 22. Wat Jozua schrijft is voor het volk het boek van de redenen des Heeren, Joz. 24: 26, 27. De Spreuken werden door de mannen van Hiskia verzameld, Spr. 25: 1. De profeten kennen elkaar en beroepen zich op elkaar. Ezechiël bijv. kent Jesaja en Jeremia. Terecht wijst Dijk, Het Profetische Woord, blz. 291 er op, dat het met name Daniel is, die zich aan de bestaande profetie aansluit, 9: 2. Hoogstens is over de autoriteit van een enkel boek twijfel gerezen. Overigens blijkt zelfs uit de apocriefe boeken en uit de arbeid van Philo en Josephus, dat men algemeen aan de kanonische boeken gezag toekende. Bij de kanonvorming hadden de geleerden dan ook niets anders te doen dan te registreren hetgeen toch reeds door de natie als een geheel — in drie delen verdeeld — werd beschouwd. Zo schreef prof. Wildeboer, Die Entstehung des Alttestamentischen Kanons, S. 150: "Die Schule muszte folgen, die Theorie kam nach der Praxis, die Lehre nach dem Leben."

**II. Bewijzen voor de Inspiratie van het Oude Testament in het Nieuwe Testament**

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

LOCUS DE SACRA SCRIPTURA 103 de Heere is dit geschied, en het is wonderlijk is onze ogen? haalt Christus aan Psalm 118: 22, 23. Hieruit blijkt, dat Hij met de term "de Schriften" het gehele Oude Testament kwalificeert. Zo ook Matth. 22: 29; 26: 56; Luk. 24: 25 en Vooral Joh. 5: 39: Onderzoekt de Schriften, want gij meent in dezelve het eeuwige leven te hebben; en die zijn het, die van Mij getuigen. Vooral in de laatst genoemde plaats moet met de term "Schriften" op de eenheid van het Oude Testament zijn gedoeld. Meer nog — Jezus heeft niet slechts het Oude Testament als een geheel opgevat maar ook de afzonderlijke delen er van. Hij haalt in Joh. 6: 45 tegelijkertijd Jes. 54: 13 en Jer. 31: 33 aan. Toch zegt Hij niet: "Het aangehaalde wordt bij Jesaja en Jeremia gevonden" maar het staat "in de Profeten." Waaruit volgt, dat ook dat onderdeel van het Oude Testament hetwelk "de Profeten" heette, door het lidwoord als een organisch geheel gekwalificeerd wordt. b. Jezus heeft aan het Oude Testament autoriteit toegekend. Herhaaldelijk gebruikt Jezus uitdrukkingen als deze: "De Schrift"; "er staat geschreven", en "gelijk geschreven is." En hiermede geeft Hij dan niet alleen te kennen, dat Hij iets uit het Oude Testament aanhaalt, maar ook, dat Hij aan die uitspraken en daarmede aan het Oude Testament gezag toekent. Altoos aanvaardt Hij voetstoots de inhoud van het Oude Testament Hij erkent even goed als Goddelijk de historische berichten als de religieusethische gedeelten van het Oude Testament Dit laatste is van grote betekenis. Toen van Gereformeerde zijde aan Prof. Valeton verscheidene uitspraken van de Christus werden voorgelegd, waaruit bleek dat Hij aan het Oude Testament Goddelijk gezag toekende ook wat de historische berichten bijv. Jona, betreft, heeft hij zich in zijn geschrift "Christus en het Oude Testament", blz. 31, aan de klem van deze teksten zoeken te onttrekken met behulp van de accomodatie-theorie. Wel beweerde Valeton, dat zijn voorstelling van deze theorie onderscheiden was, maar dit was een uitvlucht. En door het gebruik maken van de accomodatie-theorie ontkende hij feitelijk de zondeloosheid van Jezus. Sinds toch de Ethische theologen zelfs op de kansel er voor uitkwamen, dat zij voorstanders zijn van de Schriftkritiek, verdedigden zij zich tegenover anderen, die zeiden: zulke kwesties mogen in de prediking niet behandeld, aangezien daardoor de eenvoudigen, die heel de Bijbel als Gods onfeilbaar Woord eren, gekwetst worden, met dit bescheid: Wij zouden ons aan een "ethische zwakheid" schuldig maken, als wij u nog langer in de waan lieten, dat wij over de Heilige Schrift precies zo denken als gij. Welnu, dan heeft de Heere Jezus volgens Valeton zich ook herhaaldelijk aan een "ethische zwakheid" schuldig gemaakt. Maar dan is hiermede aan Jezus' zondeloosheid getornd (zie mijn: "Is de Bijbel op bovennatuurlijke wijze geïnspireerd?" blz. 44/46). Gaat men met andere Theologen nog een stap verder en beweert men, met loslating

104 LOCUS DE SACRA SCRIPTURA van de accomodatie-theorie: Jezus koesterde over de historiciteit van het Oude Testament dezelfde verkeerde voorstelling als zijn tijdgenoten en daarom is zijn voorstelling voor ons niet normatief, dan ontkent men de Godheid van Christus, aangezien er bij God van dwalen geen sprake kan zijn. Zo sterk is dan ook het beroep op het Nieuwe Testament voor de Inspiratie van het Oude Testament, dat zelfs Rothe op S. 163 van zijn Dogmatiek erkent: "Was das Alte Testament angeht, kan sick also unsere kirchlich-dogmatische Inspirationslehre in der That auf die Autoritat der Apostel berufen."

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

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

e. Jezus heeft nimmer de apocriefe boeken van het Oude Testament geciteerd.

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

LOCUS DE SACRA SCRIPTURA 105 sproken, toen Hij zeide: Wist gij niet, dat Ik moet zijn in de dingen Mijns Vaders, Luk. 2: 49? "Vlees en bloed" echter doen ons van nature verduisterd oog in Jezus niet de Zone Gods aanschouwen. Dit moet de Vader ons openbaren door zijn Geest en Woord, door de begiftiging met het geloof, dat ons leert het getuigenis aangaande de Christus te aanvaarden en op Hem te leunen en te steunen. Het wil mij dan ook voorkomen, dat Jezus hier niet doelt op de Inspiratie maar op de Illuminatie en het geloof. Trouwens is van een soortgelijke belijdenis ook reeds sprake in Matth. 14: 33 (Nu erkennen de discipelen Jezus rondweg voor de Zoon van God. Dat hadden de discipelen tot dusver nog niet gedaan. Alleen bezetenen hadden Jezus zo genoemd", 8: 29, Grosheide) en later nog eens Joh. 11: 27, in welke plaatsen m. i. niet van Inspiratie maar van een krachtig doorbreken van het geloof sprake is. Grosheide verwijst ter verduidelijking van "geopenbaard" in dit Schriftwoord m. i. dan ook terecht naar Matth. 11: 25/27. Sterker is het beroep op Luk. 12: 11, 12, waarbij vergeleken kan worden Matth. 10: 19 (. . . want het zal u in die ure gegeven worden, wat gij spreken zult).

De Kanttekening verwijst bij Luk. 12: 12 naar Matth. 10: 19 en laat dan volgen: geven d. i. ingeven. Meyer's Kommentar merkt bij Luk. 12: 12 op: "In eben dieser Stunde wird der heil. Geest seine belehrende and erleuchtende Kraft bewahren" en bij Matt. 10: 19: .". nicht docebitur sondern suggeretur, von Gott durch de heil. Geist, vrgl. schon. Jes. 50: 4. Dann aber brauchen sie auch nicht mehr urn das Wie zu sorgen." Ik meen echter, dat voorkeur verdient de verklaring van Grosheide: "Het weest niet bezorgd verbiedt niet er van te voren over te denken, maar wel er zich bekommerd over te maken, vgl. 6: 34" en dat "leren en gegeven worden" hier aan de gelovigen de beloften schenken, dat de Heilige Geest in zulke uren in bijzondere mate hen indachtig maken zal, wat zij uit en naar het Woord Gods ter hunner verdediging zullen aanvoeren en hen bij hun getuigen leiden en sterken zal. Trouwens, Kuyper zelf laat op het geciteerde onmiddellijk volgen: "Hieruit blijkt nu wel niet, dat Jezus op gelijke wijze het ontstaan van het Oude Testament verklaart" (End. der Heilige Godgel.2, II, blz. 393.)

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

106 LOCUS DE SACRA SCRIPTURA zoekende, op welke of hoedanigen tijd de Geest van Christus, die in hen was, beduidde en tevoren getuigde het lijden, dat op Christus komen zou, en de heerlijkheid daarna volgende; 2 Petr. 1: 20, 21: Dit eerst wetende, dat geen profetie der y Schrift is van eigene uitlegging; want de profetie is voortijds niet voortgebracht door de wil eens mensen, maar de heilige mannen Gods, van de Heilige Geest gedreven zijnde, hebben ze gesproken. —

b. Ook zij hebben onvoorwaardelijk niet alleen de religieus-ethische maar ook de historische gedeelten van het O. Test. als van God afkomstig aanvaard bijv. Rom. 4: 19; I Cor. 10: 1-6; Jacobus 5: 17; I Petr. 3: 20; II Petr. 2: 7, 15. — c. Ook zij hebben zich ter rechtvaardiging van hun gedrag of van hun leer herhaaldelijk beroepen op het Oude Testament bijv. Rom. 4, Gal. 3, I Cor. 15. Hierbij mag echter niet onopgemerkt blijven, dat gewoonlijk het Oude Testament in de Evangeliën en de Brieven geciteerd wordt naar de tekst van de Septuaginta. Dit lag voor de hand. Omdat de schrijvers van het Nieuwe Testament zich van het Grieks bedienden en zij zich tot Griekse lezers richtten, gebruikten zij natuurlijk liefst die vertaling van het Oude Testament, welke hun bekend was. Deze citaten kunnen in drie groepen verdeeld worden. In sommige teksten is er afwijking van de Septuaginta en overeenstemming met de Hebr. tekst; in andere teksten is het juist anders om; en in nog weer andere teksten is er afwijking en van de Hebr. tekst en van de Septuaginta. Bij aanhalingen uit het Oude Testament treft het ons ook wel eens, dat volgens Jezus of een van de Apostelen een uitspraak van het Oude Testament een veel diepere zin heeft dan vermoed werd door hen, die haar 't eerst bezigden. De Heilige Geest bond zich bij de Inspiratie van het Nieuwe Testament niet slaafs aan de letter van het Oude Testament, maar Hij, als de auctor primarius, toonde, dat het Hem toekwam de ware betekenis van een bepaalde uitspraak in het licht te stellen. —

d. Ook de Apostelen hebben nimmer de apocryphe boeken van het Oude Testament geciteerd. Zelfs K. Walz concludeerde dan ook uit het feit, dat "weder ein Citat noch ein Typus aus ihnen entnommen wird" . . . "dagegen gibt das Schweigen des Neuen Testaments tiber die gesammte apokryphische Literatur des A. T. zu erkennen, dass diese nicht zu de heiligen Schriften gerechnet wurde." Dan, velen beweren, dat deze uitspraak onjuist is, omdat Judas in vers 6 en vers 14, 15 van zijn brief uit het apocriefe boek Henoch geciteerd zou hebben. Men meent, dat vers 6 in verband staat met Gen. 6: 4 en verklaart dan wat Judas hier schrijft, naar de voorstelling van het boek Henoch, alzo, dat de engelen de hemel verlieten, om zich te verenigen met de dochteren der mensen, waaruit de reuzen zouden zijn voortgekomen. Dan, Prof. Greijdanus toont in zijn Kommentaar overtuigend aan, dat dit vers in geen geval aan dit boek is ontleend. Die hun beginsel niet bewaard hebben, maar hun eigene woonstede verlaten hebben betekent "een treden buiten eigen bevoegdheid en terrein, een verwer

LOCUS DE SACRA SCRIPTURA 107 pen van de ontvangen macht, in opstand komen tegen Hem, van Wien de heerlijkheid en macht verkregen was, geen dienaar meer willen zijn van God, aan Wien bestaan en heerschappij en schittering te danken waren. Het was het als God willen zijn; vgl. Gen. 3: 5 en ook Matth. 4: 9." Judas doelt dus op de val der engelen, waarvan ook Joh. 8: 44 spreekt. En wat vers 14,15 betreft, hierover denkt Greijdanus evenzo, als ik het reeds sinds jaren deed. Hij schrijft: "De profetie van Henoch in de verzen 14 en 15 komt ook voor in het boek Henoch. Er is tussen beide teksten grote overeenkomst. Op dien grond beweren velen, dat Judas deze profetie uit dit boek heeft overgenomen. Hij zou haar dan op autoriteit van dat boek aangenomen hebben als door de Henoch uit Gen. 5 gesproken, en niet onderscheiden hebben tussen dien historische Henoch, en dat boek of zijnen auteur. Maar dat alles kan men niet uit die overeenstemming bewijzen. Judas en dat Henoch-boek kunnen uit een gemeenschappelijke bron geput hebben, hetzij de mondelinge traditie, hetzij een schriftelijk document. Judas' afhankelijkheid van dat boek kan men aldus niet onweerlegbaar aantonen. Ook niet, dat Henoch deze woorden niet heeft gesproken. Hoe Judas wist, dat deze woorden een werkelijke profetie van Henoch bevatten, weten wij niet. Doch hij deelt ze, als door Henoch gesproken, mede. En niemand kan bewijzen, dat hij zich vergist heeft, en in dezen een onware voorstelling geeft."

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

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

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

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

108 LOCUS DE SACRA SCRIPTURA geweest. En bij hun getuigenis werden zij onfeilbaar door de Heilige Geest geleid, Joh. 14: 26. De Heilige Geest voegde echter aan het door Jezus gesprokene geen nieuwe dingen toe, maar Hij nam het uit Jezus en verkondigde het alzo de Apostelen, Joh. 16: 14. d. Toen de Apostelen op de Pinksterdag in bijzondere mate met de Heilige Geest waren begiftigd, traden zij alom als getuigen van Jezus op. Zij eisten, geloof aan hun woord, getuigden, dat zij van Christus de opdracht ontvingen om to spreken, en leidden gewichtige besluiten in met de formule: Het heeft de Heilige Geest en ons goed gedacht. En ook als zij schreven, vorderden zij van hun lezers, dat zij hun woorden zouden aannemen niet als de woorden van mensen maar als Gods Woord, I Joh. I: 3: Hetgeen wij dan gezien en gehoord hebben, dat verkondigen wij u, opdat ook gij met ons gemeenschap zoudt hebben, en deze onze gemeenschap ook zij met de Vader en met zijnen zoon Jezus Christus. En van zijn zijde bevestigde God hun prediking door tekenen en wonderen. e. Men zou kunnen tegenwerpen, dat het sub c genoemde toch niet gold van Paulus. Maar dit is een vergissing. Tegenover zijn belagers legt Paulus zelf er nadruk op, dat hij door Christus zelf tot het apostelschap is geroepen, Gal. 1: 1: Paulus, een Apostel (geroepen niet van mensen , noch door een mens, maar door Jezus Christus, en God de Vader, die Hem uit de doden opgewekt heeft); dat hij Christus heeft gezien, I Cor. 9: 1; 15: 8; en dat hij met de Heilige Geest is begiftigd geworden, I Cor. 7: 40. De prediking welke hij brengt, is dan ook niet zijn leer maar Gods Woord, Gal. 1: 7; II Cor. 2: 17. Evenals al de andere Apostelen treedt hij dan ook met autoriteit op, I Thess. 2: 13: Daarom danken wij ook God zonder ophouden, dat, als gij het woord der prediking van God van ons ontvangen hebt, gij dat aangenomen hebt, niet als der mensen woord, maar (gelijk het waarlijk is) als Gods Woord, dat ook werkt in u, die gelooft. f. Zowel de Evangeliën als de Brieven en de Openbaring hadden onmiddellijk gezag in de kerk van Christus. Uit de werken van Irenaeus, de Peschitto en 't fragment van Muratori blijkt, dat in de 2e helft der 2e eeuw schier alle geschriften van het Nieuwe Testament door de gemeenten op een lijn werden gesteld met die van het Oude Testament Wel waren er enkele antilegomena (Jacobus, Judas, II Petrus, II en III Johannes), maar de bezwaren tegen deze brieven verminderden al meer en de Synode van Laodicéa (360) , Hippo Regius (393) en Carthago (397) namen ze dan ook in de Kanon op en sloten dien daarmede af. En ook met betrekking tot de besluiten van deze Synoden kunnen wij hetzelfde getuigen als met betrekking tot de vaststelling van de Oud-Testamentische Kanon. Ook deze afsluiting van de Kanon was niet het werk van enkele geleerden maar het werk van de gemeenten. Deze Synoden deden niets anders dan weergeven wat in het hart der Christenen leefde. Niet pas door de uitspraak der Synoden is men er

LOCUS DE SACRA SCRIPTURA 109 toe gekomen aan de N. Testamentische Kanon Goddelijk gezag toe te kennen, maar men deed het reeds voor dien tijd. Nu is herhaaldelijk de vraag opgeworpen, wat de gemeenten er toe gebracht heeft de canoniciteit van de boeken des Nieuwe Testament te erkennen. Vooral deze gronden zijn voor die erkenning aangevoerd: a. Omdat deze boeken van apostolische oorsprong waren — dan Marcus, Lukas en de Schrijver van Hebreen waren geen Apostelen; b. Omdat zij de enige geschriften over Christus waren — dat is onjuist, want Lukas vangt zijn Evangelie aan met de woorden: "Nademaal velen ter hand genomen hebben; c. Omdat deze geschriften zo omvangrijk en zo belangrijk zijn — maar II en III Joh. zijn al heel kort; d. Omdat de schrijvers zo bekend waren — dan Clemens en Barnabas waren ook zeer bekend. De oplossing ligt elders. De canoniciteit van de Bijbelboeken wortelt in hun existentie. Zij hebben jure suo of van zich zelve autoriteit. En dezelfde Geest, die de schrijvers der boeken inspireerde, heeft de kerk de ogen er voor geopend, dat de Schriften van het O. en N. Testament allereerst zijn werk waren, dat dus de Bijbel was het Woord van God. Alzo is de enige redelijke en afdoende verklaring van het feit, dat de Chr. kerk van meetaf aan de Schriften Goddelijke autoriteit toekende, deze: De gemeenten stonden in de overtuiging, dat deze Schriften haar gezag van zich zelve hadden of m. a. w. van God waren. Hiermede is opgesomd, wat de Heilige Schrift over zich zelve ons leert. En dan komt dit hierop neer, dat de Heilige Schrift zich bij ons aandient als het Woord van God.

Bij dezen term dient echter dit te worden bedacht. "Woord Gods" of "Woord des Heeren" wordt in de Bijbel in vijf betekenissen gebruikt: — a. De kracht Gods, waarmede God alle dingen schept en onderhoudt, Gen. 1: 3; Hebr. 11: 3. — b. een bijzondere openbaring van God aan de profeten — gedurig komt in het Oude Testament de mededeling voor: Het woord des Heeren geschiedde tot . . . — c. De inhoud der openbaring en dan is in het Oude Testament woord Gods eensluidend met rechten, wetten, geboden, inzettingen Gods, Ex. 9: 20; Psalm 33: 4. In het Nieuwe Testament wordt het Evangelie zo genoemd, dat door Christus en zijn Apostelen verkondigd werd, Luk. 5: 1; I Thess. 2: 13. — d. Waarschijnlijk wordt woord Gods in den. Bijbel eenmaal gebruikt, om er de geschreven wet, en dus een gedeelte van de Heilige Schrift mee aan te duiden, Ps. 119: 105, Uw woord is een lamp voor mijnen voet, en een licht voor mijn pad. Zulk een plaats vinden wij niet in het Nieuwe Testament In Hebr. 4: 12 (want het woord Gods is levend en krachtig . . .) toch ziet woord Gods niet op de Heilige Schrift "en ook niet op Christus maar op het gepredikte Woord Gods" (Grosheide). Dan, ofschoon dit zo is, toch ziet het Nieuwe Testament in de boeken des Ouden Verbonds het Woord Gods. God of de Heilige Geest is de auctor primarius, die door (dia cum gent.) de profeten in de Schrift sprak, Handel. 1: 16; 28: 25. De Heilig Schrift heet dan Woord 110 LOCUS DE SACRA SCRIPTURA Gods en om haar oorsprong en om haar inhoud. De formele en de materiële betekenis der uitdrukking zijn in de Bijbel ten nauwste verbonden. — e. De Christus, Joh. 1: 1. Alle openbaring Gods vindt in Christus haar grond en haar centrum. Er is alleen openbaring Gods, omdat Christus de Logos is. Christus is het principium cognoscendi; in algemene zin van alle wetenschap en in bijzonderen zin als het Vleesgeworden Woord van de religie en de Theologie, Matth. 11: 27: Alle dingen zijn Mij overgegeven van Mijnen Vader, en niemand kent de Zoon dan de Vader, noch iemand kent de Vader dan de Zoon, en dien het de Zoon wil openbaren. (Zie Greijdanus, Schriftgeloof en Exegese van het N. T.; idem Schriftgeloof en Canoniek; Grosheide, De Geschiedenis der N. T. Godsopenbaring; Kuyper, Encl. der Heilige G.2, II, 383/427).

§ 10. De grafische Inspiratie.

Openbaring en Schrift mogen niet vereenzelvigd worden. Openbaring (revelatio) is het genus, waaronder de inspiratie der Schrift als bijzondere species behoort. God heeft stellig meer geopenbaard dan ons in de Schrift wordt meegedeeld. De profeten zullen onder de drijving des Geestes meer hebben gesproken, dan ons bewaard is gebleven, David zal meer geïnspireerde psalmen gezongen hebben dan die wij bezitten en Paulus heeft meer brieven geschreven dan die wij kennen. In elk geval staat het vast, dat Jezus heel wat meer sprak en deed dan de Evangeliën ons meedelen Joh. 20: 30/31. Dit verschil tussen Openbaring en Schrift moeten wij goed in 't oog houden. Openbaring is die daad Gods, waardoor Hij, op welke wijze dan ook, aan mensen iets bekend maakt van wat Hij is, denkt of wil. De Schrift daarentegen is de onder de bijzondere leiding des Geestes plaats gehad hebbende teboekstelling van dat deel der openbaring Gods, hetwelk voor alle tijden en alle volkeren bestemd was. Het was de fout der oude Dogmatici, dat zij hiervoor geen oog hadden. Zij concludeerden uit het feit, dat de Heilige mannen Gods spraken, gedreven zijnde door de Heiligen Geest, zo maar rechtstreeks, dat dus de Schrift Gods Woord was.

Dit nu gaat niet aan. Immers volgt uit het feit, dat Jesaja bij zijn profetische redevoeringen geleid werd door de Heilige Geest nog niet noodzakelijk, dat nu ook wat door hem opgetekend is, feilloos is. Zou dus de Schrift voor ons autoriteit hebben, dan moest er nog iets bij de openbaring Gods bijkomen, dan moest de bijzondere zorg Gods ook gaan over de teboekstelling der Schrift. Welnu, die bijzondere soort van inspiratie, welke nodig was, om de Schrift to doen geboren worden, noemen wij op het voetspoor van Kuyper de grafische inspiratie. En daaronder verstaan wij dan die wonderlijke werking Gods, waardoor Hij een reeks personen, die in verschillende eeuwen leefden, bewust of onbewust, bekwaamd en er toe gebracht heeft, om de onderscheidene geschriften, die voor

LOCUS DE SACRA SCRIPTURA 111 de samenstelling der Heilige Schrift nodig waren, zo te vervaardigen, dat hun inhoud Goddelijk feilloos uitdrukte, wat zij aanboden. Nu droeg deze grafische inspiratie volstrekt niet altoos hetzelfde karakter. Het minst komt zij uit bij die boeken, die zo maar in de Kanon konden worden opgenomen, omdat zij reeds geheel in schrift gereed waren — hiertoe behoren b y. Het Hooglied en de Brieven. Iets sterker was zij bij die boeken, waarvan de inhoud wel reeds aanwezig was, maar die te ordenen, te rangschikken en saam te voegen waren, b y. de Psalmen en de Spreuken. Nog weer sterker was zij bij die stukken van chokmatische, profetische of lyrisch-didaktische inhoud, die resumptie waren van breder voordracht — hetzij dan dat deze saamvatting door de spreker zelf of door een ander geschiedde. Deze gradatie der Schrift-inspiratie werd nog weer overtroffen door die welke nodig was bij het weergeven van het apocalyptisch visioen, vooral zo dit een omvang verkreeg als het visioen van Johannes op Patmos. Sterke ondersteuning van het geheugen was hierbij nodig, terwijl ook over de stijl en de woordkeus de zorg des Heiligen Geestes gaan moest, zouden zij in overeenstemming zijn met zo verheven onderwerp. En hiermede zijn wij aan het hoogtepunt der grafische inspiratie toegekomen. Dit bereiken wij bij de historische boeken. Bij hun teboekstelling toch zijn niet de natuurlijke gegevens, die , voor een dergelijk auteurschap in de mens aanwezig waren, eenvoudig ter zijde gesteld. Integendeel, de schrijvers van de historische boeken zijn precies zo te werk gegaan als de historici van thans. Zij hebben de mondelinge overlevering geraadpleegd, oude kronieken of documenten bestudeerd, i. e. w. een zo nauwkeurig mogelijk onderzoek ingesteld Luk. 1: 1-4. Altoos wanneer zulks mogelijk was. Het Scheppingsverhaal b y. is rechtstreeks door God geopenbaard. Maar met dit beding kunnen wij zeggen, dat aan het schrijven der historische boeken heel wat arbeid is voorafgegaan. Onderwijl die werd verricht, trad echter ook de Heilige Geest werkzaam op. Hij werkte vindingrijkheid bij het zoeken naar de bronnen, Hij gaf wijsheid bij het schiften tussen waarheid en verdichting in de bronnen, bij het indringen met het verstand in de leidingen Gods, waardoor de historie werd zoals zij was, en bij het op schrift brengen van het beeld van het verleden, zoals het zich in de geest der schrijvers gevormd had. De Heilige Geest heeft er voor gezorgd, dat bij teboekstelling voorkomen werden alle feilen, die anders door onachtzaamheid of door een vergissing zelfs in het nauwkeurigst bewerkt geschrift insluipen. — Met deze opvatting is niet uitgesloten de omstandigheid, dat een tweede en zelfs een derde redactor aan de inhoud iets kan hebben toegevoegd. Soms is 't zelfs zeer duidelijk, dat dit geschiedde. Maar dan strekte zich de grafische inspiratie ook over de arbeid der redactoren uit. (Zie Kuyper, Encyclopaedie der Heilige Godg. 2, II, blz. 499/508). Gereformeerde Dogmatiek

112 LOCUS DE SACRA SCRIPTURA

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

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

a. De lyrische Inspiratie.

Lyriek is die kunst van de dichter, waardoor hij de machten, die in de wereld van zijn hart komen heersen , aan zich onderwerpt, hetzij door ze te beheersen hetzij door ze te verzoenen. Vandaar, dat er in elke lyrische dichter een macht is, die hem drijft, en dat hij niet zingt voor zich zelf alleen maar voor geheel het consortium van wie met hem lotgemeen zijn. Welnu, deze soort van zielsuiting leende zich 't uitnemendst voor de Goddelijke inspiratie, in zover ten 10 de heilige zangers hun consortium in Gods volk en het beginsel van hun worsteling in de strijd tussen God en Satan vonden; ten 20 hun eigen lijden en overwinnen een symbool was van het lijden en overwinnen van Christus; ten 30 zij door het geloof, al zingende, afraakten van zichzelf en als 't ware in de komende Christus overgingen; ten 40 zij bij deze zielsuiting, door de Heilige Geest gedreven, boven zichzelven werden uitgevoerd en aldus gesteld tot tolken van nog onuitgesproken gedachten Gods.

b. De chokmatische Inspiratie.

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

c. De profetische Inspiratie.

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

LOCUS DE SACRA SCRIPTURA 113 bezighoudt met het doen Gods in het verleden, is zij historisch; en voor zover zij de nog wordende daden Gods uitspreekt is zij profetie in engere zin. Bij het laatste moet onderscheiden worden tussen profetie en Apocalypse, en dat wel met dien verstande, dat de profetie als wordende uit het heden naar de toekomst toegaat, terwijl de Apocalypse uit de toekomst als reeds geworden in het heden inschiet. Nu is de profetische inspiratie, wat haar resultaat betreft, hierin vooral van de lyrische en chokmatische onderscheiden, dat zij een meestal bewust dualisme van subject toont, waarbij het subject van de profeet slechts instrumentele betekenis heeft, en het hogere subject aan het woord komt. Wel breekt ook in de Lyriek, bijv. in Psalm 2, en in de Chokma, bijv. Spr. 8, het andere hogere subject door, maar, ook waar dit geschiedt, draagt deze doorbreking toch geen dualistisch karakter, en wordt althans nooit, gelijk in de profetie bij Jeremia 20 en Ezechiël 3 voorkomt, antithetisch. In de Lyriek en in de Chokma stemt het een subject n.l. de Heilige Geest met het andere subject n.l. de mens op 't innigst saam, in de profetie daarentegen is de tweeheid van subject het uitgangspunt, om haar werking te verstaan, en is zij ook daar aanwezig, waar zij zich niet uitdrukkelijk aandient. Wegens dit dualistisch karakter van de profetie en wegens het terugdringen van het menselijk subject, moet de profetische Inspiratie als episch gekwalificeerd worden, ook al ontvangt de epische uiting soms een lyrische tint. Bij het epos toch treedt het ik van de zanger op de achtergrond en is het de machtige ontwikkeling der gebeurtenissen, waardoor hij werd aangegrepen, en die geheel op de voorgrond treedt. Ook biedt bij het epos de zanger u niet slechts wat gezien en gehoord is, maar hij schuift tevens het gordijn weg, en laat u zien, hoe geheimzinnige machten uit de ongeziene wereld achter dit alles werkzaam waren, en hoe, wat men zag, eigenlijk slechts de uitwerking was van deze mysterieuze factoren. Groot is alzo de overeenkomst tussen het epos en de profetische Inspiratie. Wanneer wij nu nader onderscheiden tussen de profetie en de apocalypse, dan moet gezegd, dat de apocalypse in veel strenger zin dan de gewone profetie theologisch is, daar zij met de aanknoping van het menselijk historische geen rekening houdt, veeleer abrupt zich aan de horizon vertoont. Gods raad is hier vooral het essentiële. Uit die raad toont God "unvermittelt" dit of dat stuk, en daaraan is het toe te schrijven, dat de gestalten en de beelden in het apocalyptisch visioen zich zo moeilijk in schets laten brengen.

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

114 LOCUS DE SACRA SCRIPTURA *den, die Ik tot u spreek, spreek Ik van Mijzelven niet, Joh. 14: 10; En het woord, dat gijlieden hoort, is het mijn niet, maar van de Vader, die Mij gezonden heeft,* Joh. 14: 24. Meest draagt de Inspiratie bij Christus een profetisch karakter, maar dan zo, dat de Inspiratie bij Hem centraal van aard is en dientengevolge naast de episch-profetische ook de lyrische en chokmatische vorm aanneemt; en dat tevens alles, wat op een terugdringen van de levensenergie, van de wil, of van verkeerde gedachten bij de profeten doelde, bij Hem wegvalt.

Nu kwam deze Inspiratie de Christus toe van zijn Goddelijke natuur en daarom spreken wij ook van de Theologia Unionis. Daarom werd zij ook nimmer gestoord of afgebroken, maar ging zij altijd door. Wat Christus naar zijn Godheid bij de Vader gezien had, Joh. 8: 38, dat werd krachtens de unio naturarum door de Heilige Geest aan het menselijk bewustzijn medegedeeld en vandaar dat bij zijn Inspiratie de vorm van het visioen niet voorkomt. e. De Inspiratie van de Apostelen. Hierbij treedt slechts zeer zelden de tweeheid tussen de Heilige Geest en de Apostel aan het licht. Omdat zij in bijzondere mate met de Heilige Geest waren begiftigd en omdat zij door dien Geest in alle waarheid geleid werden, droeg hun. Inspiratie over het algemeen niet dat opzettelijk karakter, hetwelk ons bij de profeten herhaaldelijk treft. Toch mag daarom deze Inspiratie niet opgevat als een versterkte verlichting des Heiligen Geestes. Neen, ook bij hen moet het principiele onderscheid tussen de inspiratio en de illuminatio gehandhaafd. Zo alleen konden hun geschriften feilloos zijn en een Goddelijk karakter dragen. Ook in deze uiteenzetting van de onderscheiden vormen der Inspiratie komt het geniale van Kuypers' geest uit. Hij roert hier heel wat aan, wat in de oude Dogmatiek niet of slechts vluchtig ter sprake komt. Het is hier niet de plaats om op de bijzonderheden in te gaan. Alleen merk ik op, dat het mij minder juist voorkomt van Inspiratie bij de Christus te spreken en de Theologia unionis bij de Middelaar te identificeren met deze Inspiratie. En wat de hoofdzaak betreft, Kuyper accentueert in deze schone bladzijden wel wat al te sterk de modulaties in de Inspiratie der heilige mannen Gods. Er is een zekere nuancering in de Inspiratie van de psalmisten, de profeten en de apostelen, maar wat het wezen der zaak betreft, draagt de Inspiratie steeds hetzelfde karakter. Blijkbaar heeft Kuyper dit zelf wel enigermate gevoeld en daarom zal hij "soorten" in "vormen" der Inspiratie veranderd hebben. Dan, hoe dit zij, liever zeg ik met Bavinck: "De Theopneustie heeft alle genre van litteratuur aan Naar doel dienstbaar gemaakt" (t. a. pl., blz. 476). Er is in de literatuur geen enkel genre, hetwelk in de Schrift niet vertegenwoordigd is. "Proza en poëzie, ode en hymne; epos en drama; lied en leerdicht; psalm en brief; historie en profetie; visioen en apocalypse; gelijkenis en fabel, Richt. 9: 7 v. En elk genre behoudt zijn eigen aard en moet beoordeeld naar zijn eigen wet" (t. a. p., blz. 459).

LOCUS DE SACRA SCRIPTURA 115

**§ 12. De Heilige Schrift en de woorden van schepselen in de Bijbel.**

**De Predestinatie van de Bijbel. De werkzaamheid der drie Personen bij de teboekstelling der Openbaring.**

Tegen de belijdenis, dat de Heilige Schrift is het Woord van God, brengt men in, dat er in de Bijbel toch heel wat woorden en daden voorkomen, die niet door God zijn gesproken en zonder zijn goedkeuring zijn verricht, ja die lijnrecht met Gods wil en wet in strijd zijn. Dat is ongetwijfeld zoo. Dan, daarmee houdt de Heilige Schrift niet op door God ingegeven en Gods Woord te zijn. Immers, ook bij de teboekstelling van deze dingen zijn de schrijvers door de Heilige Geest geïnspireerd en voor het begaan van feilen bewaard. De Heilige Geest staat er ons voor in, dat de bewuste woorden gesproken en de bedoelde daden metterdaad gedaan zijn. Ook heeft de alwijze God er zijn bedoeling mede gehad, dat juist die bepaalde woorden en daden in de Bijbel zijn opgenomen. Het is dit, wat de oude Dogmatiek op het oog had met de onderscheiding tussen auctoritas normae en auctoritas historiae, op welke onderscheiding wij spoedig terugkomen. Daarbij heeft de met dat bezwaar ten nauwste samenhangende voorstelling, dat niet de gehele Schrift Gods Woord is maar dat in de Schrift Gods Woord gevonden wordt, er altoos weer toe geleid, dat het een deel van de Bijbel na het andere aan de kritiek ten offer is gebracht. Wij moeten er ons helder van bewust zijn, dat de Heilige Geest bij de inspiratie van de Heilige Schrift naar een vast plan te werk is gegaan. Ook met betrekking tot de Bijbel kunnen wij van Predestinatie spreken. Terecht schrijft Kuyper, L. de S. S., I, blz. 86; Encycl. d. Heilige 2, II, 428/: "Het Schriftgewaad van het Woord Gods is door God geweven naar het patroon, dat Hij Zelf daarvoor getekend had. Deze forma praeconcepta nu der Heilige Schrift was ingericht met het oog op de kerk aller eeuwen en bestemd, om 't instrument te zijn, waardoor God zijn uitverkorenen tot de zaligheid zou leiden." Vandaar dan ook, dat niet alle woorden, en daden van de Heere Jezus, niet alle brieven van Paulus in de Schrift opgenomen zijn. Wat niet van rechtstreeks belang was voor de kerk aller eeuwen, behoefde niet in de Bijbel opgenomen te worden. Wie bedenkt, dat God de Vader in Zijn raad heeft vastgelegd het bestek, volgens hetwelk het gebouw der Heilige Schrift moest worden opgetrokken, of, nog preciezer, wat de inhoud der Heilige Schrift zou zijn, wordt bewaard voor de misvatting, dat de Bijbel alleen te danken zou zijn aan de werkzaamheid des Heiligen Geestes. De Bijbel kan in zekeren zin worden genoemd "een uitgaand werk Gods", en, gelijk wij later zullen zien, de uitgaande werken Gods zijn aan de drie Personen gemeen, ook al treedt bij elk uitgaand werk Gods een der drie Personen 't meest op de voorgrond. Het was de Vader, die in zijn decreet bepaalde, wat in de Bijbel moest worden opgenomen; die

116 LOCUS DE SACRA SCRIPTURA de mensen verkoos, die bestemd waren om openbaringsorganen te zijn, en hen op allerlei wijzen voorbereidde en geschikt maakte voor het uitspreken en het te boek stellen van het hun geopenbaarde, Jer. 1: 5, Gal. 1: 15. De hoge positie, welke Mozes in Egypte had ingenomen, heeft betekenis gehad voor de roeping, waartoe God hem later riep. En de wetenschappelijke scholing, welke Paulus' deel was, heeft hem geschikt gemaakt, om aan de Grieks-Romeinse wereld door woord en zendbrief het Evangelie des kruises bekend te maken.

Naast de werkzaamheid van de Vader is er ook een werkzaamheid des Zoons. Wij zagen reeds, hoe wij moeten onderscheiden tussen de revelatio (openbaring) en de inspiratio. Welnu, God heeft Zich geopenbaard door en in de Zoon. Onder de oude Bedeling trad herhaaldelijk de Engel des Heeren op. Ook was het de Geest van Christus, die door de profeten tevoren beduidde het lijden en de verheerlijking, die eenmaal het deel van de Middelaar zouden zijn.

En in de volheid des tijds geschiedde het wonder bij uitnemendheid, n.l. de Vleeswording des Woords, trad Christus op aarde als profeet op en verrichtte Hij zijn wonderen. Aan deze werkzaamheid van de Vader en des Zoons sloot zich nu die des Heiligen Geestes aan. De Heilige Geest inspireerde de heilige mannen Gods en waakte over de teboekstelling der bijzondere openbaring. Het is door deze teboekstelling dat de bijzondere openbaring duurzaamheid, algemeenheid en vastheid verkreeg. Het gesproken woord kan vergeten worden — het geschreven woord blijft. Het gesproken woord blijft beperkt tot bepaalde kringen — het geschreven woord is voor allen bereikbaar. Het gesproken woord kan vervalst — het geschreven woord blijft hiervoor meestal bewaard. Vandaar dat onder de bijzondere, ja, geheel enige drijving des Heiligen Geestes de openbaring is te boek gesteld (Zie Grosheide, De Eenheid der Nieuwe Testament Godsopenbaring).

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

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

LOCUS DE SACRA SCRIPTURA 117 ganse kerk onfeilbaar is, zo telkens als hij ex cathedra spreekt. Zo schrijft dan ook Prof. Jansen in zijn "Praelectiones Theologiae Dogmaticae", I, 829, dat de Paus het "fundamentum fidei" is. Formeel komt deze geweldige verandering hierin uit, dat de nieuwere Roomse Dogmatici de leer der kerk behandelen in de pars formalis der Dogmatiek. De kerk behoort tot de principia fidei. De Anabaptisten namen een geheel ander standpunt in. Zij oordeelden, dat voor onbekeerde mensen en voor kinderen in de genade de Heilige Schrift noodzakelijk is, maar dat gelovigen, die verder gevorderd zijn, haar niet meer nodig hebben. Volgens hen is de letter van de Schrift dood — in II Cor. 3: 6 staat echter niet de letter is dood maar doodt — en staat dan ook ver boven haar de Geest der gelovigen; zover, dat Hij de gelovigen, buiten het Woord om, in de waarheid leidt. Volgens de Roomsen en de Wederdopers is dus: a. de Heilige Schrift wel nuttig maar niet noodzakelijk; b. de Heilige Schrift niet het principium cognoscendi theologiae maar de nog steeds voortdurende Inspiratie des Heiligen Geestes. Tegenover deze beide dwalingen handhaafden de Luthersen en de Gereformeerden de geheel enige betekenis van de Bijbel. Zij zagen echter niet terstond precies in, wat bij de bespreking van de eigenschappen der Heilige Schrift diende behandeld te worden. Het gezag, de nuttigheid, de noodzakelijkheid, de waarheid, de duidelijkheid, de genoegzaamheid, de oorsprong, de verdeling, de inhoud der Heilige Schrift, de apocriefe boeken, de concilies, de kerk, de traditie, de editio authentica, de vertalingen, de uitlegging, de bewijzen, het testimonium Spiritus Sancti en nog meer werd ter sprake gebracht. Dan, geleidelijk werd de veel te uitgebreide stof begrensd.

De "Synopsis" beperkte zich reeds tot deze onderwerpen: De S. S. Necessitate et Auctoritate (Disp. II) , De Libris Canonicis et Apocryphis (Disp. III), De S. S. Perfectione et inutili traditionum non scriptarum ad earn adjectione (Disp. IV) , De S. S. Perspicuitate et Interpretatione (Disp. V). Maar de beperking ging terecht nog verder door. Tenslotte bepaalden de Dogmatici zich tot de: Auctoritas, necessitas, perfectio, perspicuitas (zie verder Heppe, t. a. pl. S 10/12: Auctoritas et certitudo, sufficientia et perfectio, necessitas, perspicuitas; Schmid t. a. pl., S 27/49: Auctoritas, Perfectio seu Sufficientia, Perspicuitas, Efficacia; Kuyper, Locus de S. S I, b1.19/25, De Necessitate; II, blz. 203/241: De Auctoritate, De Perspicuitate, De Sufficientia sive Perfectione). Ten onrechte zegt dus Muller op blz. 15, dat men van Protestantse zij de slechts 3 attributen aan de Heilige Schrift toekende.

**§ 14. Auctoritas S. S.**

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

118 LOCUS DE SACRA SCRIPTURA m. a. w. omdat God ons dit gebiedt. Dit gezag is dus niet te vergelijken bij het ethische gezag van een geleerde. Zelfs niet bij het juridische gezag van de overheid. Het gaat nog verder. Het is een auctoritas divina. In de Heilige Schrift toch spreekt God Zelf tot ons en daarom zijn wij schuldig te horen. Wij mogen niet eerst vragen: Is het wel waar, is het wel nuttig, wat de Heilige Schrift ons zegt? maar wij zijn gehouden ons aan haar te onderwerpen, omdat zij recht heeft over ons te gebieden. Hiermede bedoelen wij niet, dat God door uitwendigen dwang ons noopt de Heilige Schrift te aanvaarden als het Woord des Heeren. Neen, de Heilige Schrift zelve maakt ons door de werking des Heiligen Geestes bereid, ons aan haar te onderwerpen en het zelfgetuigenis van de Bijbel aan te nemen. Dit werd genoemd de auctoritas causativa der Heilige Schrift, "qua Scriptura assensum credendorum in intellectu hominis generat et confirmat" (Hollaz).

Natuurlijk wil dit niet zeggen, dat wij het dus zijn, die aan de Heilige Schrift gezag verlenen. Integendeel. Zij heeft haar gezag van zich zelve; zij is (grieks), omdat zij van God is. Haar gezag vloeit rechtstreeks voort uit de Inspiratie. En het is uit de Schrift zelve, als de kenbron der waarheid en de grond des geloofs, dat wij weten, dat de Heilige Geest haar auteur is en dat zij alzo Goddelijk gezag bezit. Met deze belijdenis stellen wij ons: a. tegen Rome. Rome maakt onderscheid tussen de autoriteit der Heilige Schrift quoad se en quoad nos. Op zich zelf heeft de Heilige Schrift gezag, omdat zij door de Heilige Geest geïnspireerd is. Maar voor ons heeft de Heilige Schrift gezag, omdat de kerk het alzo leert. Dan, hier is een innerlijke tegenstrijdigheid. De oude Dogmatiek, Heppe, t. a. pl., S. 19, no. 7, zeide terecht: "Hangt de autoriteit der Heilige Schrift quoad se van de Schrift zelve af, dan is zij ook quoad nos de laatste grond des geloofs. De kerk kan slechts erkennen,wat er is; zij kan niet maken wat er niet is." En P. van Mastricht (t. a. pl., I, blz. 80 en vlg.) schreef: "De kerk echter heeft deze Schriften niet echt gemaakt door dat zij deze als echt en apostolisch erkende en aannam, maar de Schriften hebben zichzelf aan de kerk als echt en waar betoond en zij maken van toen af de kerke echt." In de praktijk rust dan ook het gezag der Heilige Schrift bij Rome op de uitspraak der kerk. De kerk kan er zijn zonder de Schrift maar niet de Schrift zonder de kerk. De Schrift kwam voort uit de kerk en door de onfeilbare kerk wordt haar autoriteit vastgesteld. Deze voorstelling van Rome moet afgewezen. Dan, dat wil niet zeggen, dat het getuigenis der kerk voor ons van geen gewicht zou zijn. Integendeel. Voor elk mens is de kerk de leidsvrouw tot de Bijbel. Dat bedoelde Augustinus dan ook, toen, hij zeide, dat hij door de kerk bewogen was, om de Schrift te geloven — hetgeen hieruit blijkt, dat hij tegelijkertijd staande hield, dat de Heilige Schrift door zich zelve gezag heeft en om zich zelve moet geloofd.

LOCUS DE SACRA SCRIPTURA 119

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

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

d. Tegenover het gevoelen van Lessing, Schleiermacher, Vinet, Chantepie de la Saussaye Sr en de Ethische richting in 't algemeen, Doedes e. a. Volgens hen is het gezag der Heilige Schrift ethisch van aard. Iets is niet waar, omdat het in de Bijbel staat, maar het staat in de Bijbel, omdat het waar is. De waarheid heeft (zedelijk) gezag. Omdat in de Heilige Schrift de waarheid tot ons komt, moeten wij ons aan de waarheid en daarmede aan de Schrift onderwerpen (Bavinck, Chantepie de la Saussaye 2, blz. 53 en volg.). Tegenover al deze richtingen staat het gevoelen der Reformatie. De Ethische richting en de Erlanger School schijnen soms ook dit standpunt in te nemen. Dan, in de grond der zaak is dit niet zoo. Zo schrijft b.v. Muller wel: "dat het de taak van de Dogmaticus is, de opvatting zijner kerk omtrent het leven des geloofs te toetsen aan de Schriften, waarvoor hij zich heeft leren buigen als voor de hoogste autoriteit op het gebied van geloof en leven" (t. a. pl., blz. 15) .. . maar op de volgende bladzijde heet het reeds: "Omtrent onfeilbaarheid of feilloosheid der Schriften zijn te onzaliger uur vragen opgeworpen, die blijk geven, dat men uitgaat, of van een onhoudbaar inspiratiebegrip, of dat men in een magistrale beoordeling der Schriften treedt"; en enkele regels verder: "voor de Dogmaticus gelden de Schriften eenvoudig als "Gods Woord", en wel omdat zij getuigen van Hem, die door God gezonden is als Heiland der wereld." Dr. Riemens is ook wel bereid "aan de Heilige Schrift normatieve waarde" toe te kennen, mits "het recht der gelovige kritiek" erkend worde (t. a. pl. blz. 14). De Erlanger School redeneert aldus: De Heilige Schrift heeft normatief gezag. Dan, dit wil niet zeggen, dat zij het principium cognoscendi externum onzer Godskennis zou zijn. Neen, er zijn slechts twee principia voor de Godskennis: het principium essendi, God, en het principium cognoscendi internum, het gelovig bewustzijn. De Heilige Schrift is het "urkundliche" getuigenis van het gelovig bewustzijn en al blijft nu dit urkundliche getuigenis zijn normatief gezag bewaren, omdat de schrijvers, vooral die van de N. T.

120 LOCUS DE SACRA SCRIPTURA Schriften, sterker door de Heilige Geest verlicht waren dan de latere gelovigen en zij leefden tegelijkertijd of kort na de Zaligmaker — in principe bestaat er toch geen onderscheid tussen het urkundliche getuigenis en het geloofsgetuigenis van de volgende eeuwen, ook dat van dezen tijd. Ten slotte. Terecht is in de 17e eeuw onderscheid gemaakt tussen de auctoritas historica en de auctoritas normativa van de Heilige Schrift. ()tinier het historisch gezag der Heilige Schrift verstaan wij, dat alles zo gesproken of geschied is, als de Bijbel ons meedeelt; alles — dus ook de woorden en daden van ongelovigen en Satan en de zonden der heiligen. De Heilige Geest staat ons hiervoor borg. Natuurlijk zijn daarmede de leringen van ongelovigen en van de Boze niet als waar en goed gekwalificeerd evenmin als hun zondige werken. Ook worden dwalingen en zondige daden van vromen daarmede niet als onschadelijk en nog veel minder als navolgenswaardig gestempeld. Onder het normatief gezag der Heilige Schrift verstaan wij, dat al hetgeen God ons in zijn Woord openbaart en beveelt, voor zover het voor alle tijden bestemd is — dit laatste moet er bij, omdat b.v. de ceremoniele wetten ons niet meer binden — moet worden geloofd en gedaan, of m. a. w. dat de Heilige Schrift voor ons is de onfeilbare norm voor geloof en leven. Schriftuurplaatsen voor de Auctoritas S. S. behoeven niet vermeld. Zij vallen saam met die voor de Inspiratie.

**§ 15. Necessitas S. S.**

Onder de noodzakelijkheid der Heilige Schrift verstaan wij, dat zij niet alleen voor het welwezen maar ook voor het wezen der kerk noodzakelijk is. Dit valt gemakkelijk in te zien. Alleen aan gesproken woorden Gods zouden wij niet genoeg gehad hebben, omdat deze traditie door zwakheid van het geheugen en door leugenachtigheid spoedig en in toenemende mate deerlijk verminkt zou zijn geworden. Ook zou zonder de Heilige Schrift het Evangelie veel moeilijker van volk tot volk voortgeplant zijn. Alle grote religies hebben dan ook hare heilige boeken. — Natuurlijk is God op zichzelf machtig, om aan een zondaar nu nog rechtstreeks (dus zonder zich van de Bijbel te bedienen) te openbaren hetgeen tot zijn eeuwigen vrede dient, maar Hij heeft dit niet gewild. God heeft in zijn vrijmacht besloten, slechts zondaren te zaligen in de kring, waar zijn Woord gevonden wordt. Altijd blijft echter de Bijbel niet noodzakelijk. In de hemel en in het rijk der heerlijkheid is de Heilige Schrift niet meer nodig. Deze eigenschap der Heilige Schrift is door Rome en de valse Mystieken van alle tijden, met name door de Wederdopers, geloochend geworden. Ja zelfs Augustinus, hoe krachtig hij overigens het Spiritualisme van Montanus, die zichzelf voor de door Jezus beloofden Paracleet en de laatste en hoogste openbaring Gods uitgaf, bestreed,

LOCUS DE SACRA SCRIPTURA 121 sprak in zijn "Doctrina Christiana" (I, c. 39) uit, dat de vromen, vooral de monniken, met een zo grote mate van geloof, hoop en lief de konden worden toegerust, dat zij voor zich de Heilige Schrift konden missen en zonder haar in de eenzaamheid konden leven. — Schleiermacher ontkende feitelijk ook de noodzakelijkheid der Heilig Schrift Volgens hem gaat het geloof aan Christus vooraf aan de Heilige Schrift. Bron der religie is niet de Bijbel maar de openbaring Gods in Christus, de levenden Heere, die door zijnen Geest in de gemeente woont. Door Hem wordt het geloof gewekt en in stand gehouden. Uit dit levend geloof is de Heilige Schrift geboren. Zij staat 't hoogst onder alle religieuze boeken, omdat zij (het N. Test.) spoedig na Jezus' hemelvaart is geschreven en omdat de apostelen met zeldzame kracht door de Heilige Geest begiftigd waren. Daarom kan de uit de kerk voortgekomen Heilige Schrift als norma voor ons geloof goeden dienst bewijzen, maar de bron der religie is zij niet. Hoewel Schleiermacher's opvatting onbedoeld de positie van Rome heeft versterkt, heeft zij toch veel bijval gevonden. Gunning stond in zijn "Blikken in de Openbaring" en in zijn saam met T. D. Chantepie de la Saussaye geschreven "Het Ethisch beginsel der Theologie" op hetzelfde standpunt. Letterlijk schreef hij: "De waarheid, dat de Heilige Schrift is canon en norma credendorum is geheel iets anders dan de onware voorstelling, dat zij de bron der waarheid zou zijn." Als bewijsplaatsen voor de necessitas S. S. kunnen aangevoerd Joh. 5: 39: Onderzoekt de Schriften, want gij meent in dezelve het eeuwige leven te hebben, en die zijn het, die van Mij getuigen; Joh. 17: 20: En ik bid niet alleen voor deze, maar ook voor degenen, die door hun Woord in Mij geloven zullen; en II Tim. 3: 16: *Alle Schrift is van God ingegeven en is nuttig tot lering, tot wederlegging, tot verbetering, tot onderwijzing, die in de rechtvaardigheid is*. § 16. Perspicuitas S. S. Onder de doorzichtigheid der Heilige Schrift verstaan wij, dat ieder, die het waarlijk om de zaligheid te doen is, door eigen lezen en onderzoeken uit de Bijbel kan te weten komen, wat hij ter zaligheid en voor de rechte levenshouding nodig heeft. Dan, hier dreigt het dubbele gevaar van overschatting en onderschatting dezer eigenschap. — Aan overschatting maakten zij zich schuldig, die ontkenden, dat in de Heilige Schrift mysteries voorkomen, die door het eindig verstand niet kunnen worden doorgrond, hoewel toch wij in II Petri 3: 15, 16 uitdrukkelijk lezen: En acht de lankmoedigheid onzes Heeren voor zaligheid; gelijkerwijs ook onze geliefde broeder Paulus, naar de wijsheid, die hem gegeven is, ulieden geschreven heeft, gelijk ook in alle zendbrieven, daarin van deze dingen sprekende; in welke dingen sommige zwaar zijn om te verstaan, die de ongeleerde en onvaste mensen verdraaien, gelijk ook de andere Schriften, tot hun eigen verderf.

122 LOCUS DE SACRA SCRIPTURA (Bij de woorden "in welke dingen sommige zwaar zijn om te verstaan", merkt Greijdanus in zijn beknopten en uitvoerigen "Kommentaar" op dezen brief op: "om de diepte der zaken, welke het betreft. Daarmede neemt Petrus de in vers 15 gegeven lof van Paulus' wijsheid niet terug. Hij schrijft hier niet, dat deze moeilijkheid van begrijpen ligt aan de duistere wijze van zeggen van Paulus. Maar de besproken waarheden zelve zijn diep van inhoud of zin, en kunnen daarom niet door ons doorzien worden, hoe helder zij overigens ook mochten worden voorgesteld, bijv. de verhouding van Gods albepalenden raad en de verantwoordelijkheid van de mens, vgl. Rom. 9: 14 v.v."). Ook zij, die beweerden, dat alle woorden en zinnen der Heilige Schrift zó duidelijk zijn, dat wetenschappelijke exegese overbodig is. — Eveneens zij, die leerden, dat geheel het systeem der Christelijke waarheid zo klaar in de Heilige Schrift geopenbaard is, dat elke gelovige of althans elk theoloog in staat is, zelf de gehele heilsleer uit de Bijbel of te leiden en op te bouwen. —

Ten laatste zij, die over het hoofd zagen de woorden "die het waarlijk om de zaligheid te doen is." Zolang dit ontbreekt — en vooral wanneer zelfs de algemene verlichting des Heiligen Geestes, die gemeenlijk het deel is van hen, die met het Evangelie in aanraking komen, wordt gemist — is de zin der Heilige Schrift niet doorzichtig: I Cor. 2: 14: Maar de natuurlijke mens begrijpt niet — "aanvaardt niet" (Grosheide) de dingen, die des Geestes Gods zijn; want zij zijn hem dwaasheid; en hij kan ze niet verstaan, omdat zij geestelijk onderscheiden worden. De illuminatie des Heiligen Geestes is onmisbaar, om, de Heilige Schrift te verstaan. — Dan ook tegen onderschatting waaraan vooral Rome zich schuldig maakt, moet gewaarschuwd. Een zondaar, zelfs een heiden kan desnoods zonder hulp van het ambt uit de Heilige Schrift de weg der zaligheid leren kennen. Deze perspicuitas spreekt de Bijbel zelf duidelijk uit. De wetten van Mozes moesten aan alle kinderen Israëls meegedeeld en ingeprent. De profeten, Jezus en de apostelen spraken tot de gehele schare. Ook richtten de apostelen hun brieven aan al de heiligen. Jezus zelf beval aan allen het lezen en onderzoeken van de Schriften aan, Joh. 5: 39, terwij1 Johannes verzekerde, dat de gelovigen zelve bekwaam zijn om te oordelen, 1 Joh. 2: 20. En gij hebt de zalving van de Heilige, en weet allen (Greijdanus geeft aan de lezing "allen" de voorkeur en merkt op: "En gij weet allen, d. i. door de zalving met de Heilige Geest is uvo verstand verlicht, hebt gij de hier nodige kennis, weet gij de waarheid omtrent de Heere Christus en Gods openbaring in Hem, en kunt gij haar onderscheiden van de leugen. Gij behoeft hier niet nog eerst door mij in dezen onderricht te worden." Zelfs al zou men aan de lezing "alles" vasthouden, "dan zou met alles toch geen alwetendheid aangegeven zijn. Dit alles zou natuurlijk verstaan moeten worden in verband met hetgeen, waar

LOCUS DE SACRA SCRIPTURA 123 over hier gehandeld wordt, de kennis van Gods openbaring in Christus en hare bestrij ding door de leugen"). Uit de perspicuitas van de Heilige Schrift vloeit voort: a. dat zij hare eigene uitlegster is. De Schrift verklaart zich zelve. De duistere plaatsen worden opgehelderd door de duidelijke. De grondgedachten der Schrift als geheel dienen ter opheldering van de delen. Daarom moet dan ook de Schrift verklaard volgens de analogie des geloofs; — b. dat zij de norma is voor ons geloof en onze wandel; — c. dat zij de rechter is over alle geschillen, die in de kerk opkomen. Wij belijden, dat de ware kerk zowel bij de vaststelling der waarheid als bij de wederlegging der dwaling geleid wordt door de Heilige Geest. De kerk is echter niet onfeilbaar. Hare exegese is niet magisterialis maar ministerialis. Daarom moet er ook altoos van de uitspraak der kerk appel zijn op de Bijbel. — De perspicuitas van de Heilige Schrift en de drie uit haar voortvloeiende consequenties worden geloochend door de Roomse kerk. De kerk, en met name de paus, geeft de onfeilbare uitlegging, verklaart het duistere (de Heilige Schrift is duister ook in die delen, die rechtstreeks op de zaligheid betrekking hebben) en oordeelt over alle geschillen. De lezing van de Schrift is slechts geoorloofd aan die leeken, die daartoe van de kerkelijke overheid toestemming verkregen. Terecht hielden de Reformatoren het onschriftuurlijke van deze Roomse leer staande en betoogden zij, dat de vrijheid van godsdienst en geweten, van kerk en Theologie alleen te redden is door vast te houden aan de doorzichtigheid van de Bijbel.

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

Onder de genoegzaamheid of volmaaktheid van de Heilige Schrift verstaan wij, dat de Heilige Schrift als organisch geheel onvatbaar is voor toevoeging of aanvulling en tegelijkertijd dat zij alles in zich bevat, wat tot zaligheid van node is. Wij beweren geenszins, dat alles, wat door de profeten, Jezus en de apostelen gesproken of geschreven is, in de Heilige Schrift opgenomen is; evenmin dat alle gebruiken, ceremoniën en bepalingen, welke de kerk in deze bedeling niet missen kan, in de Heilige Schrift worden opgesomd; en zelfs ook niet, dat zij een Dogmatiek in het klein of een beknopte geloofsleer bevat. Neen, wij bedoelen met deze eigenschappen alleen, dat de Heilige Schrift de articuli fidei volledig bevat, en dat een heilbegerig zondaar uit haar zonder hulp van enige bron alles te weten komen kan, wat tot zijn zaligheid nodig is. We beroepen ons voor deze eigenschap ook op Joh. 5: 39. Vooral deze eigenschap is door de Reformatoren tegenover Rome verdedigd moeten worden. Rome toch leert, dat de Heilige Schrift onvolkomen is in partibus en door de traditie aangevuld moet worden. Nu was er natuurlijk in de Christelijke kerk een mondelinge overlevering by. aangaande woorden van Jezus, die metterdaad door Hem gesproken

124 LOCUS DE SACRA SCRIPTURA maar niet in de Evangeliën opgenomen waren. Ook mag niet vergeten, dat de Christelijke kerken door het gepredikte woord der apostelen geplant zijn. Helaas is het nu echter de fout der kerkvaders geweest, dat zij, ofschoon de sufficientia S. S. aanvaardende, toch overdreven waarde toekenden aan de traditie en zo de weg baanden voor de Roomse dwaling in dit stuk. Naarmate de tijd voortschreed, werd het hoe langer hoe moeilijker om, als er twijfel rees, te beslissen, of iets werkelijk van apostolische herkomst was. Vandaar, dat deze regel werd opgesteld: Apostolische traditie is slechts datgene, wat ubique, semper et ab omnibus creditum est. Maar de Roomse kerk voelde zelve, dat zij met deze kenmerken in conflict kwam, omdat zo menig leerstuk en kerkelijk gebruik er niet aan beantwoordde. Zo kwam zij er toe, in de praktijk voor haar eigen regel iets anders in de plaats te stellen. Zij beweerde, traditie is ook datgene, wat aanvankelijk slechts potentieel in de leer der apostelen school maar er allengs uit ontwikkeld is. Nodig is dus niet, dat een waarheid ook voorheen werd geloofd, maar wel dat zij thans algemeen ingang gevonden heeft. Nog verder ging Rome, toen zij uitsprak, dat de Paus beslissen mag wat al dan niet traditie is. (Het Gallikanisme en de Oudbisschoppelijke klerezie laten dit oordeel over aan de gezamenlijke bisschoppen). Nu moeten wij dit niet zó opvatten, alsof de Paus zich bij zulk een beslissing geheel los mag maken van het verleden. Neen, hij heeft rekening te houden met de symbolen, decreten, liturgien, patres en de historie der kerk. Niettemin kan hij, als 't er op aankomt, tegen dit alles ingaan. Ook stelt Rome in theorie de inspiratie van de apostelen en die van de Paus niet op een lijn. Zij zegt, de werkzaamheid van de Heilige Geest bepaalt zich bij de Paus tot assistentie. Zijn de boeken der profeten en apostelen dikwijls zonder enig voorafgaand onderzoek geschreven, de Pausen zijn aan) een ernstig onderzoek gebonden. Ook legt de Heilige Geest de Paus de te bezigen woorden niet in het hart; Hij bewaart hem alleen voor dwaling, wanneer hij ex cathedra spreekt.

Voorts zegt Rome: de Heilige Schrift bewaart de woorden der apostelen in hun oorspronkelijken vorm, de traditie geeft de apostolische leer alleen in hare substantie weer. Toch wordt feitelijk de Schrift door de traditie verdrongen en de inspiratie van de apostelen en die van de Paus geidentifieerd. Het concilie van Trente bepaalde reeds, dat de Schrift en de traditie pari pietatis affectu et reverentia moeten worden vereerd. Nu lag het in de aard der zaak, dat Rome beweerde, dat de Schrift onvoldoende is en dat zij door de traditie moet aangevuld. Om hare dwalingen en hare hierarchie te redden, restte Rome geen andere uitweg dan haar beroep op de traditie. En het is dan ook wel opmerkelijk, dat nd de Reformatie verschillende Roomse theologen erkend hebben, dat enkele dogmata der kerk alleen in de traditie hun fundament hebben. Geleidelijk kwam het ten laatste zover, dat

LOCUS DE SACRA SCRIPTURA 125 de jongste ontwikkeling der Roomse Theologie feitelijk de traditie stelt boven de Bijbel. Het is niet de traditie (welke de Schrift aanvult, maar de Schrift is de niet noodzakelijke echter wel de hoogst nuttige aanvulling van de traditie. Tegen deze schrikkelijke dwaling kunnen aangevoerd Jes. 8: 20: Tot de wet en tot de getuigenis, zo zij niet spreken naar dit woord, het zal zijn, dat zij geen dageraad zullen hebben en Matth. 15: 9: Doch tevergeefs eren zij Mij, lerende leringen die geboden van mensen zijn. Het spreekt van zelf, dat er ook in de goeden zin van het woord van traditie in de kerk kan gesproken worden. Op elk levensterrein is van mondelinge en schriftelijke overlevering sprake. Het een geslacht levert altoos weer aan het volgende over de schat, dien het verwierf. Zo is 't ook op theologisch gebied. De kerk heeft hare confessie, kerkenordening en liturgie. Deze dingen kunnen ook traditie genoemd worden en dan moet de traditie dankbaar aanvaard worden. Wel waren en zijn er nog secten, die van geen confessie willen weten en geen termen willen bezigen, die niet letterlijk in de Heilige Schrift voorkomen, maar deze eindigen altoos met haar onzuivere leer in de plaats van de waarheid der Heilige Schrift te stellen.

Ook op theologisch gebied aanvaarden wij dus de erfenis van de voorgeslachten — mits met dien verstande, dat de confessie, de liturgie en de kerkenorde aan de Schrift onderworpen zijn en moeten gewijzigd worden, zodra op deugdelijke gronden vastgesteld is, dat enige onzuivere formulering ingeslopen is. Volledigheidshalve voeg ik aan het bovenstaande nog het volgende toe. Gravemeyer, t. a. pl., I, blz. 244/257, maakt onderscheid tussen de Volmaaktheid en de Genoegzaamheid der Heilige Schrift. "De volmaaktheid der Heilige Schrift is een volmaaktheid des wezens en der delen." a. Des wezens. De Heilige Schrift kenmerkt zich door een wezenlijke volmaaktheid der leer. Dat zegt: zij bevat al de heilsopenbaringen van God en leert ons alles volledig, wat wij moeten kennen, geloven en betrachten om zalig te worden. Er ontbreekt niets in van hetgeen belangende de Godsdienst voor de mens in dit leven noodzakelijk en oorbaar is te weten." b. Der delen. "De Heilige Schrift is volmaakt in haar delen. Dat zegt: geen Canoniek boek noch enig stuk daaruit is verloren gegaan of vervalst, de Heilige Schrift is nog zo geheel als zij bij het sluiten van de Canon was." Van de Genoegzaamheid zegt hij: De genoegzaamheid of toereikendheid wil zeggen, dat de Heilige Schrift "voldoende is voor hare bestemming, te weten: om ons wijs te maken tot zaligheid. Dus moeten wij alle menselijke bijvoegselen verwerpen." Uit deze definities blijkt reeds, dat volmaaktheid en genoegzaamheid feitelijk synoniem zijn. Trouwens Gravemeyer merkt zelf op: "In de volmaaktheid der Heilige Schrift is een andere eigenschap begrepen, nl. haar genoegzaamheid of toereikendheid."

126 LOCUS DE SACRA SCRIPTURA

**§ 18. Het principium cognoscendi internum Theologiae.**

Hoe wij van de waarachtigheid der Heilige Schrift overtuigd worden. Het geloof. Het testimonium Spiritus Sancti. Zo is dus de Heilige Schrift de kenbron der waarheid of de bron, waaruit de Theologie wordt geput. De Heilige Schrift is het principium cognoscendi externum Theologiae. Zo komt nu aan de orde de vraag, niet op welke grond wij belijden, dat de Heilige Schrift is het Woord van God en bijgevolg de Christelijke religie de ware, maar wel: Hoe wij, die van nature niet in staat en niet geneigd zijn te erkennen de divinitas S. S., er toe gebracht worden te geloven, dat de Heilige Schrift is Gods Woord? Eerst sinds de Aufklarung en het Rationalisme is bijzondere aandacht gewijd aan de gronden van ons geloof. Maar toch werd ook voorheen wel over deze dingen nagedacht. Voorop moet hier gesteld, dat wij om de openbaring Gods te verstaan, een bijzonder orgaan behoeven. Draagt de revelatie een Goddelijk karakter, dan moet er ook iets Goddelijks in ons zijn, of wij verstaan, haar niet. Voor de val was dat de godsdienstige aanleg, de vatbaarheid van 's mensen natuur om het Goddelijke gewaar te worden, welke vatbaarheid onmiddellijk met de schepping naar Gods beeld gegeven was. Door de zonde is echter deze vatbaarheid ongaaf geworden. Daarom beleden de oude Dogmatici terecht, dat een onwedergeborene door de gemene gratie met het historisch geloof moet begiftigd zijn, om verstandelijk toe te stemmen, dat de Heilige Schrift Gods Woord is, en dat hij ook de gemene verlichtig des Geestes behoeft, om een redelijk inzicht in de waarheid Gods te verkrijgen. Maar zelfs dat is nog niet genoeg.

In de eerste plaats is ons nodig de wedergeboorte. Immers bij de wedergeboorte schenkt de Heilige Geest ons het geloof. Dat geloof nu, hetwelk is een kleven der ziel aan God, een onlosmakelijke band, waardoor onze ziel aan Christus en in en door Hem aan de Drie-enige God verbonden is, brengt volstrekte zekerheid mede. Het geloof kan wel bestreden en verduisterd worden, maar in zijn wezen is het vaste verzekerdheid, onwankelbaar vertrouwen. Het leert ons Gods Woord voor waarachtig houden en tegelijkertijd doet het ons leunen en steunen op Christus. Reeds de Apologeten hebben dan ook uitgesproken, dat Been enkel bewijs krachtig genoeg is, om iemand van de waarachtigheid der Heilige Schrift te overtuigen, en dat hiertoe het geloof onmisbaar is. Klaarder nog is dit door Augustinus met zijn leer van de gratin interna beleden. Door de Roomse kerk is dit standpunt ook nimmer prijs gegeven, hoewel zij aan de z. g. bewijzen voor de Goddelijkheid der Heilige Schrift te veel waarde toekende. Om te geloven, zo leert Rome, moet noodzakelijk een neiging van de wil door de genade Gods plaats hebben. De Reformatoren, en met name Calvijn, hebben 't gevoelen van Augustinus nader ontwikkeld. Zij leerden: wij moeten onderscheid maken tussen het historisch en het zaligmakend geloof.

LOCUS DE SACRA SCRIPTURA 127 De z.g. bewijzen kunnen hoogstens brengen tot historisch geloof maar in geen geval tot zaligmakend geloof. Dat de Schrift is Gods Woord, geloven wij alleen door het getuigenis des Heilige Geestes in onze harten. Door de Socinianen en Remonstranten is deze leer bestreden geworden. Ook in de Gereformeerde en Luth. kerken began zij reeds in de 17de eeuw te tanen, zodat dan ook bij á Brakel en á Marck het testimonium Spiritus Sancti niet meer die centrale betekenis heeft, hetwelk het bezat bij de Reformatoren. Het Rationalisme ging nog verder. 's Mensen rede werd tot rechter over de Heilig Schrift gesteld en zij aanvaardde in de Heilig Schrift slechts datgene, wat op historische gronden bewezen kon worden. Eindelijk geraakte het testimonium Sp. S. geheel op de achtergrond. Daarna trad echter plotseling een omkeer in de algemene zienswijze in. Enerzijds door het optreden van Kant en anderzijds door de herleving op geestelijk gebied.

Door theologen van verschillende kerken en van allerlei richting wordt thans uitgesproken, dat de diepste grond en laatste grond des geloofs niet buiten de mens in bewijzen of in de kerk kan liggen maar in de mens zelven gezocht moet worden. Mij tot ons land bepalende, citeer ik hier het gevoelen van theologen van verschillende richting. Kuyper schrijft: "De Reformatoren beriepen zich alleszins terecht ten principale op het testimonium Spiritus Sancti; waaronder zij verstonden een getuigenis, dat rechtstreeks van de Heilige Geest, als de auteur der Schrift, tot ons persoonlijk ik uitging." En enkele regels verder: "Neen, de voorstelling der Reformatoren was deze, dat dit testimonium te verstaan was, als lux quaedam mentem, ita perfundens ut earn leniter afficiat, eique ostendat rationes ipsi rei insitas, sed antea occultas. Het was alzo een onderdeel van de socorteri aoq maar bepaaldelijk op de Heilige Schrift gericht" (Enc. der Heilige Godg.2, II, blz. 511/512). Bavinck schrijft: "God is dus het principium essendi van religie en theologie; de objectieve openbaring in Christus, neergelegd in de Schrift, is haar principium cognoscendi extemum; de Heilige Geest, die in de gemeente is uitgestort, haar wederbaart en leidt in de waarheid, is haar principium cognoscendi intern.um. Door dit getuigenis des Heiligen Geestes — het eigendom van alle gelovigen — realiseert de openbaring zich in de mensheid en bereikt zij haar doel" (Geref. Dogmatiek2, I, 534/5) . Gravemeyer schrijft: "Het bewijs voor de Goddelijkheid der Heilige Schrift, het voor elkeen nodige bewijs is de inwendige getuigenis des Heiligen Geestes . . . Het is een getuigen des Heiligen Geestes in ons, niet door een stern buiten het Woord, maar uit en door het Woord" (t. a. pl., I, blz. 225/6). — Scholten week al heel ver of van de Heilige Schrift, toen hij "de getuigenis des Heiligen Geestes" definieerde "als de getuigenis van de menselijken geest zelven, van rede en geweten, zoals deze, in de .gemeenschap met Christus ontwikkeld en gezuiverd, uitspraken des Heilige Geestes worden . . ." en later nog eens: "De erkenning der Chris

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

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

LOCUS DE SACRA SCRIPTURA 129 waren. Dit zijn de algemene werkzaamheden van de Heilige Geest. — Alsnu de kring nauwer trekkende, zien wij, dat de Heilige Geest door de Schrift aan Jezus getuigenis geeft. Heel de bijbel is een machtig testimonium Spiritus Sancti aangaande de Christus Gods, Joh. 15: 26, *Maar wanneer de Trooster zal , gekomen zijn, dien Ik u zenden zal van de Vader, namelijk de Geest der waarheid, die van de Vader uitgaat, die zal van Mij getuigen.* Dan, dit getuigenis aangaande de Christus, leidt ons eerst dan tot de zaligheid, als wij leerden het van harte door het geloof te aanvaarden, of m. a. w. als onze geest aangaande de waarheid der Heilige Schrift getuigenis geeft. Als vijanden van God, als onbekwaam tot enig goed en geneigd tot alle kwaad, zijn wij evenwel van nature hiervan afkerig. De dingen des Geestes Gods zijn ons dwaasheid. Van nature staan wij tegenover de Heilige Schrift als een blinde tegenover de kleuren, als een dove tegenover de klanken. De Heilige Schrift dient zich bij ons aan — men denke aan de bewijsplaatsen voor de Inspiratie — als het Woord van God, maar wij zijn van nature zo verduisterd in ons verstand en zo verdorven in onze wil, dat wij weigeren dit zelfgetuigenis der Heilige Schrift, de Goddelijkheid des Bijbels, aan te nemen. Tot het ware aannemen en toestemmen van de divinitas S. Scripturae zijn wij zelfs ook dan nog onbekwaam, als wij alleen maar met het historisch geloof en de algemene verlichting des Heiligen Geestes begiftigd zijn. Voor de gelovige aanneming van het zelfgetuigenis der Schrift is ons nodig de wedergeboorte en de bekering, de verlichting des verstands en de vernieuwing van onze wil. Eerst als de Heilige Geest deze dingen in ons werkte, zijn wij in staat het zelfgetuigenis der Heilige Schrift op de rechte wijze te aanvaarden en alles (niet "bloot verstandelijk" maar met ons gehele hart) voor waarachtig te houden wat God ons in zijn Woord geopenbaard heeft. Evenals elk dogma rust dus ook het dogma der Heilige Schrift op de Schrift zelve. Alleen de Heilige Schrift is de kenbron der waarheid en de grond des geloofs. En daarom deed Kuyper zulk een verdienstelijk werk, toen hij in de brede alle bewijsplaatsen voor de Inspiratie en daarmede voor de Divinitas S. S. samenlas. Dan, om de Schrift ook in dit speciale punt als Goddelijk, betrouwbaar, waarachtig te aanvaarden is een werk des Geestes in ons verstand en hart nodig. En deze werkzaamheid des Heilige Geestes, speciaal betrokken op de Heilige Schrift, is nu het Testimonium Spiritus Sancti. Niemand wane dus, dat wij bij dit "getuigenis des Heiligen Geestes in onze harten" (art. V) zouden hebben te denken aan een zekere openbaring rechtstreeks in onze harten, aan een woord of woorden Gods in ons binnenste. Wie dit gevoelen zou aanhangen, heeft in beginsel de voet gezet op het pad van hen, die meer hechtten aan het zogenaamde "lumen internum" (het inwendige licht) dan aan de Bijbel. Neen, "das einzig wirkliche Zeugnis für die GOttlichkeit der

130 LOCUS DE SACRA SCRIPTURA Schrift ist also das Zeugnis, welches die Schrift von sich selbst giebt, quia Deus ipse hoc testatur" of om met Voetius te spreken: "Ut enim ipsa scriptura tanquam principium externum proprio lumine radians (nullo alleno interveniente tanquam principio aut medio demonstrations aut convections) per se et in se 14o9nTrou seu credibile est — sic Spiritus S. est internum, supremum, primum, independens principium actualiter mentis nostrae oculos aperiens atque illuminans, et credibilem scripturae auctoritatem ex ea cum ea, per eundem efficaciter persuadens, sic ut nos tracti curramus et passive in nobis convicti acquiescamus" (Heppe, t. a. pl., S. 22). Zie mijn "Schrift en Ervaring", blz. 89/92. (Ik sloot mij daar aan bij Warfield, Greijdanus en Dr. Dee). Hollaz omschreef het Test. Sp. S. in denzelfden geest als Voetius, Heilige Smid, t. a. pl., S. 31. Terecht heeft nu echter Bavinck er nadruk op gelegd, dat het getuigenis des Heiligen Geestes niet alleen gaat over de divinitas S. S. — een feit, dat door Calvijn en de oudere Gereformeerde Theologen wel enigszins uit het oog verloren is. De Heilige Geest is het, die in onze harten getuigenis geeft aan heel de waarheid, aan alle machtige heilsfeiten, 1 Cor. 12: 3: En niemand kan zeggen Jezus de Heere te zijn dan door de Heilige Geest. Nog eens: Niet dat de Heilige Geest die waarheid ons rechtstreeks door inwendige openbaring kennen doet. Integendeel. Hij leert ze ons kennen uit de Schrift. Hij begiftigt ons met het geloof, opdat wij de waarheid verstaan en aannemen kunnen. Maar dit verandert toch niets aan het feit, dat het de Heilige Geest is, die ons van de Goddelijkheid der waarheid overreedt. Ja, dit getuigenis des Geestes strekt zich nog verder uit. Het gaat ook over de gelovigen zeif. De Heilige Geest verzekert en verzegelt de gelovigen, dat zij deel hebben aan Christus en zijn weldaden, 1 Cor. 2: 12: Doch wij hebben niet ontvangen de geest der wereld, maar de Geest, die uit God is, opdat wij zouden weten de dingen, die ons van God geschonken zijn; Rom. 8: 15. Trouwens het staat eigenlijk zo met alle kennis. Als ik iets goed weet, dan weet ik, dat ik het weet. Elk weten brengt zijn eigen zelfbewustzijn mee. Nu getuigt de Heilige Geest niet alleen individueel in elk herboren hart maar Hij doet dit ook in alle gelovigen saam. En tegenover het ongeloof is het een felt van betekenis, dat de kerk aller eeuwen de Goddelijkheid der Schrift en, wat de fundamentele artikelen aangaat, een waarheid belijdt. Verschil van gevoelen in de niet-fundamentele artikelen wordt door dit getuigenis des Heilige Geestes niet uitgesloten, omdat op aarde de verlichting des verstands nog niet volkomen is. Dit doet echter aan de waarde van het testimonium Sp. S. niet te kort. Integendeel de waarde er van is groot, omdat wij door hetzelve ons gewillig en met vreugde aan het gezag der Heilige Schrift onderwerpen en verstaan de dingen, die des Geestes Gods zijn.

LOCUS DE SACRA SCRIPTURA 131

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

A. De historisch-apologetische methode. Reeds door de oude Apologeten zijn deze argumenten voor de divinitas S. S. en ter verdediging van de Christelijke religie aangevoerd: a. De profetieën, in de Heilige Schrift vervat, zijn vervuld geworden of worden nog steeds geleidelijk vervuld; b. De wonderen door Christus en de heilige mannen Gods van het 0ude en Nieuwe Testament verricht; c. Het heilige leven van Jezus op aarde; d. de uitnemendheid der Christelijke religie ver boven alle andere (pseudo)-religies; e. De Christelijke religie beantwoordt aan de schoonste gedachten, die door de meest hoogstaande heidenen slechts vaag zijn uitgesproken; f. De Christelijke religie oefende op het leven van Staat en Maatschappij, Kunst en Wetenschap zulk een veredelende invloed uit als geen enkele andere religie; g. Duizenden martelaars zijn voor het Christelijk geloof moedig en juichend in de dood gegaan; Heilige Het eenparig getuigenis van de kerk aller eeuwen; i. Het is veiliger om te geloven dan om niet te geloven. Deze argumenten hebben metterdaad grote betekenis. De Reformatoren hechtten er veel waarde aan. En de Apologetiek mag ze ook nu nog vrijelijk naar voren brengen. Bewijzen in de sterksten zin van het woord zijn zij echter niet. Rome dacht en denkt hier anders over. Wel ontkent de Roomse kerk niet, dat enige werkzaamheid des Heiligen Geestes nodig is om te geloven, maar tegelijkertijd houdt zij staande, dat de mens met zijn rede de kracht dezer argumenten zou moeten toestemmen, als hij niet moedwillig uit vijandschap de ogen er voor sloot.

B. De speculatieve methode. Zij neemt haar uitgangspunt in het subject, om van het subject uit tot het object te komen. Zij wordt beheerst door deze philosophische praemisse: Wij denken niet iets, omdat het bestaat; maar iets bestaat, omdat wij het noodzakelijk moeten denken (Plato, Cartesius, Spinoza) of m. a. w. niet het zijn produceert het denken maar het denken produceert het zijn. Overgebracht op de Theologie leidt deze praemisse tot de stelling: De mens heeft religieuze denkbeelden, dus moeten er ook realiteiten zijn, die daaraan beantwoorden. De kerk heeft aan deze ideeen een uitdrukking gegeven in haar dogma's. Welnu die dogma's als de Drie-eenheid, de Menswording hebben een diepen zin mits wij slechts van de schaal doordringen tot de kern. Zo Hegel, Scholten, Biedermann. Anderen, zoals Bruining in zijn "Over de methode van onze Dogmatiek" gaan uit van de stelling, dat godsdienst de Godsidee onderstelt en beproeven nu door redenering van de verschijnselen uit, waarmede de ervaring hen in kennis brengt, op te klimmen tot de daarachter gelegen bovenzinnelijke grond. Ook de Vermittelungstheologie bediende zich van deze speculatieve methode. Zo vooral Rothe, die uit de idee van het Godsbewustzijn,

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

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

LOCUS DE SACRA SCRIPTURA 133 frommen Gemiitszustande in der Rede dargestellt." En omdat het gevoel van absolute afhankelijkheid van God en het Godsbewustzijn hand aan hand gaan, kan van de Glaubenssatze gezegd, dat zij en "Beschaffenheiten menschlicher Lebenszustande" en "Begriffen von Göttlichen Eigenschaften and Handlungsweisen" zijn, of m. a. w., de eigenschappen Gods worden als bewustzijnsinhoud in onze levenstoestanden gevonden. Wie zijn vrome gemoedstoestanden beschrijft, beschrijft daarmede tegelijkertijd God of de eigenschappen Gods. Het is dus geoorloofd van het gegeven in de mens, d. i. het geloof, langs de weg der oorzakelijkheid tot God op te klimmen. Van ons afhankelijkheidsgevoel uit, vooral als het door de aanraking met de Verlosser Jezus is verrijkt geworden kunnen wij God als de bewerker van dat gevoel benaderen. Wij hebben geen bewijzen voor het bestaan Gods nodig. Kant met zijn kritiek op die bewijzen en met zijn leuze, dat God voor de "refine Vernunft" ondenkbaar is, verontrust ons niet langer. In ons afhankelijkheidsgevoel, dat zo rebel is als wij zelven, hebben wij de neerslag van God in ons.

God komt ons hier tegemoet in zijn werkingen, die voor ons kenbaar zijn. En van deze werkingen uit vatten wij Hem. Deze gedachten van Schleiermacher vonden allerwege ingang. Niet alleen de Vermittelungstheologen maar ook zij, die dit niet begeerden te zijn, zoals Philippi, Kanis en Ebrard, bewandelden dezen subjectieven weg. Vooral echter de Erlanger School (Thomasius, Hofmann, Frank) hebben deze methode consequent en wetenschappelijk doorgevoerd. Vooral Frank's hoogstaande boeken: "System der Christlichen Gewissheit2" (1884) en "System der Christlichen Wahrheit3" (1894) komen hier in aanmerking. Deze theologen deden deze Confidentie: "Wij hadden ons reeds als vrucht van eigene geestelijke ervaring een vaste geloofsovertuiging verworven, toen wij bemerkten, dat deze overtuiging conform was aan de Lutherse Symbolen. Geheel vrij, van binnen uit, zijn wij Lutheranen geworden; ons bleek, dat ons Christelijke heilsgeloof juist het Lutherse was."

En toen zij eenmaal deze ontdekking hadden gedaan, stond ook voor hen vast, dat de Lutherse Symbolen de klassieke verklanking waren der echte Christelijke vroomheid, zij het al dat daarin enige correcties moesten aangebracht. Hoe consequent zij de eigene geestelijke ervaring vooropstelden, blijkt ook hieruit. De Theologie is een zelfstandige wetenschap, omdat zij een eigene realiteit tot object heeft. De realiteit is het Christendom. Dan, niet het Christendom in zijn uitwendige gestalte, maar als "inneres Erlebnis." De Christen toch ontleent zijn gedachtewereld niet aan de kerk en zelfs ook niet aan de Heilige Schrift, al pleegt de kerk zich op haar te beroepen. De Christen is zich bewust, dat hij staat in de gemeenschap met God door Christus Jezus. En dit feit tot zijn wetenschappelijke "Selbstaussage" te brengen, is de taak der Theologie. De Christen geniet de

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

Dit weinige is voldoende tot staving van de stelling, dat de Erlanger School, en niet 't minst Frank, de lijn van Schleiermacher consequent heeft doorgetrokken. In theologicis is er zeker groot verschil tussen deze beide theologen, maar wat het uitgangspunt en de methode betreft, is er grote overeenkomst. Zelf hebben de Erlanger Theologen met voorliefde in het licht gesteld wat hen van Schleiermacher scheidde, maar terecht heeft Herrmann gezegd, dat bij Hofmann en Frank "sick findet eine wirkliche Fortfiihrung des von Schleiermacher begonnenen Werkes." Zij wilden in het wezen der zaak hetzelfde als Schleiermacher. Met hem waren zij van oordeel, dat de theoloog is geroepen, de relatie tot God, welke hij als wedergeboren Christen beleeft, in al hare "Beziehungen" (delen) bloot te leggen. Zij waren echter consequenter en daarom is hun leersysteem meer gesloten, meer afgerond dan dat van Schleiermacher. Onverbiddelijk hielden zij vast aan het beginsel, dat alles wat niet in verband staat met het ervaringsgegeven van de wedergeboorte en de bekering buiten de Dogmatiek blijven moet. Vele theologen — ten onzent vele aanhangers van de Ethische richting; vooral Valeton — hebben de gevoelens van Frank, zij het met verschillende nuances overgenomen. Zij meenden op deze wijze zeer sterk te staan tegenover de ongelovige wetenschap, die immers in de vorige en deze eeuw dweept met de empirie. Nu worden metterdaad in de gemeenschap met Christus heerlijke ervaringen gemaakt. Overzalige ogenblikken kennen Gods kinderen reeds hier op aarde. Ook is een beroep op de ervaring soms bijzonder op zijn plaats. Schoon vangt Art. IX onzer Confessie met deze woorden aan: "Dit alles weten wij, zo uit de getuigenissen der Heilige Schrifture als ook uit hun werkingen; en voornamelijk uit degene, die wij in ons ge

LOCUS DE SACRA SCRIPTURA 135 voelen." En in grote, innige bewogenheid der ziel riep een van Israëls zangers uit, de treffende woorden ons in Psalm 66: 16 en v. bewaard. Maar toch kan niet onze geestelijke ervaring de kenbron der Theologie zijn. Dat moet de Heilige Schrift blijven.

En dat om deze redenen: a. de grote heilsfeiten van Jezus' geboorte, dood, opstanding en hemelvaart, ja heel de gewijde geschiedenis kunnen wij niet ervaren; b. ook de heidenen, de Joden, de Mohammedanen enz. maken religieuze ervaringen en kennen in hun kringen mystieken; nu is het alleen uit de Bijbel, dat wij weten, dat de religieuze ervaring van de Christen principieel onderscheiden is van die van niet-Christenen; c. reeds hierom kan op de ervaring niet heel de Dogmatiek gebouwd worden, wig de ervaring van geen enkelen Christen zo rijk is, dat daaruit heel de Christelijke waarheid kan worden gededuceerd; d. Frank en na hem Ihmels hebben zelve toegestemd, dat tot staving van de Christelijke waarheid een beroep op de ervaring evenmin op algehele geldigheid aanspraak maken kan als het beroep van de oudere Dogmatiek op de Bijbel; e. ten onrechte beweren deze theologen, dat het Nieuwe Testament allereerst als een bundel van geloofsgetuigenissen moet worden gezien; f. deze theologen verschillen onderling zeer van gevoelen over de vraag, welke ervaring van de Christen als uitgangspunt voor de Theologie in aanmerking komt; g. ik kan wel veelszins mijn eigene ervaringen controleren maar niet die van anderen en daarom kan de ervaring of het geloof der gemeente niet het fundament zijn van het gebouw der waarheid; Heilige zelve geven deze theologen toe, dat de Bijbel het "urkundliche" getuigenis der Christelijke waarheid is en dat alle latere getuigenissen achterstaan bij dit getuigenis — maar dan is het toch veel veiliger van de Schriften dan van de ervaring uit te gaan. (Zie verder: mijn "Schrift en Ervaring" ; Grosheide, Christus-ervaring; Bavinck, Openbaring en religieuze ervaring, lezing opgenomen in zijn "Wijsbegeerte der Openbaring"; Dr. Kraan, Wezen en Waarde der religieuze ervaring).

D. De ethisch-psychologische methode.

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

136 LOCUS DE SACRA SCRIPTURA van alle wetten, of eerder nog de enige wet. Het orgaan, waardoor wij onmiddellijke kennis bekomen, waardoor wij het wezen der dingen aanschouwen, is dan ook niet het intellect maar het gemoed. Ten opzichte van vele onderwerpen, kan het verstand slechts werken met de gegevens, welke het hart daaraan aanbiedt. Men moet God liefhebben, om Hem te kunnen kennen. De liefde ontsluit voor het verstand zulke hoge en nieuwe gedachten, dat zij dwaasheid moeten schijnen in het oog van hen, die ze niet aanvaarden. Aan de wil moet dientengevolge het primaat worden toegekend. Het geloof begint eerst daar, waar het gemoed zich gelden laat, waar een wilsdaad plaats grijpt. Het Evangelie nu beantwoordt ten voile aan de behoeften van het menselijk hart; ja, de ware religie is een appel op het geweten. Het Evangelie ligt op de bodem van elk geweten; dat is te zeggen "cet Evangile interieur qui ne serait rien sans l' Evangile exterieur, mais sans lequel aussi l'Evangile exterieur ne serait rien." Wanneer het mogelijk was, een religie met een enkel woord te karakteriseren, dan zouden wij zeggen: het Christendom is de religie van het geweten; het Evangelie toch "est la conscience de la conscience meme." De prediker, die anderen voor Christus wil winnen, volge dan ook de psychologische methode, d. i., hij doe een beroep op het geweten zijner hoorders. Alle andere argumenten voor het Christendom toch staan in waardij achter bij de grote waarheid, dat het Evangelie zich aansluit aan ons geweten en geheel beantwoordt aan de noden onzer ziel. En als de zon schijnt, is het licht van de kaars overbodig. Voor diepzinnig speculeren en redeneren moet de theoloog zich wachten. Zelfs deinsde Vinet niet terug voor dit krasse woord: "Il n'y a qu'embarras, obscurite, angoisse, fatigue sterile dans tous les systemes sur Jesus Christ, que l'on tire successivement de l'Evangile, quand ce ne sont que des systemes; les speculations sur Jesus Christ les plus sublimes et les plus necessaires sont dessechantes, sont meurtieres.”

In de Christelijke religie is alles normaal. De Godheid van Christus, de verzoening, ja alle mysteries des geloofs zijn in de grond der zaak moraal. Wie weten wil, hoe God ons oorspronkelijk schiep, verkrijgt een antwoord op zijn vraag, als hij slechts let op del getuigenis zijner consciëntie. Onze consciëntie noopt ons tot de erkentenis, dat wij naar Gods bedoelen religieus-ethische wezens en dus goed en naar Gods beeld geschapen en tot gehoorzaamheid aan onze Schepper gehouden zijn. Onze consciëntie leert ons echter niet alleen, dat God er is — immers het geweten is een gevoel van verplichting en aan wien anders dan aan God kunnen wij ons verplicht gevoelen? — maar ook, dat God de zonde niet ongestraft kan laten. Ons geweten eist, dat het kwade gestraft en het misdrijf gewroken worde. Als God dus de zonde ongestraft liet dan zouden wij rechtvaardiger zijn dan Hij — en zo iets ook maar te denken is ongerijmd en goddeloos. Aan de

LOCUS DE SACRA SCRIPTURA 137 eis onzer consciëntie, om alle dingen te toetsen aan de wil Gods en om dien wil onder alle omstandigheden te doen, kunnen wij echter door onze afval van God en onze verdorvenheid door de zonde niet voldoen. Onze wil moet omgebogen en onze consciëntie moet gereinigd. Dit kan alleen door aan de mens de beste beweegredenen, de edelste prikkels te geven. Wie ons tot een goede daad wil brengen, vooral wie ons ganse leven aan een regel wil onderwerpen, moet voor alle dingen in ons zondig hart een affectie, d. i. de liefde tot God scheppen. De zonde toch is zo diep in onze ziel geworteld, dat wij haar door eigen kracht niet kunnen uitroeien. Welnu, dit scheppen ener affectie doet God de Heilige Geest in zijn grote ontferming. Hij vernieuwt ons binnenste, schept in ons hart de beste beweegredenen, buigt onze wil ten goede om, i. é. w., Hij begiftigt ons met het geloof. Het geloof toch is niet een onbestemd gevoel maar een wilsdaad. Het is de innerlijke gehoorzaamheid van het geweten en de wil, of, om de lievelingsleuze van Vinet te citeren, "Het geloof is een werk." Als onze wil ten goede is geneigd en wij Gods wil gaan doen, dan wordt tegelijkertijd in ons binnenste bevredigd de dorst naar geluk, die aan allen eigen is. Immers is dan het gehoorzamen, het zedelijk handelen, het betrachten van Gods wil en wet, het geluk, het genot zelf geworden. Als onze plicht en onze neiging samenvallen, dan zijn geluk en heiligheid een. Dan daalt de vrede Gods of in onze ziel. Dan smaakt ons hart de reinste vreugde. Dan, ook als dit ons deel geworden is, wijkt de gehoorzaamheid niet voor de liefde terug. "De liefde maakt de gehoorzaamheid volkomen, maar heft haar niet op, evenmin als het geloof de wet opheft. Wie liefheeft, gehoorzaamt met vreugde, maar hij gehoorzaamt. Hij gehoorzaamt beter, maar hij gehoorzaamt. Al is het goede, dat hij doet voor hem een genot geworden, het heeft daarom niet opgehouden een plicht voor hem te zijn."

Schoon heeft Vinet zijn hoofdgedachte ontwikkeld en aangedrongen, zo telkens als hij als apologeet — en apologeet is hij in de eerste plaats geweest — optrad. Wie zijn naaste waarlijk gelukkig maken wil, tone hem aan, dat het Evangelie ten voile beantwoordt aan de behoeften van het menselijk hart en de consciëntie geheel en al bevredigt. "Zo innig is de betrekking tussen het Evangelie Gods en de menselijke natuur, dat het Evangelie geen enkele leerstelling bevat, die niet beantwoordt aan een behoefte onzer natuur, en er omgekeerd geen behoefte is van ons wezen, die in het Evangelie hare vervulling niet vindt." Het Evangelie laat aan alle eisen van het geweten recht wedervaren; het is geheel en al moraal; het beantwoordt volkomen aan het wezen der menselijke natuur. Daarbij predikt het Evangelie ons de verzoening met God door Jezus Christus, en het leert ons te willen wat wij moeten, en te kunnen wat wij willen. Ook laat het geweten ons zien, dat de verlossende kracht van Chris

138 LOCUS DE SACRA SCRIPTURA tus, van het bevredigd geweten uit, de gansen mens omvat. "Eenmaal ontwaakt, doet het geweten de gansen mens ontwaken; eenmaal genezen, geneest het de mens geheel; zijn vrede verspreidt zich vooral in het hart; het hart van zijn angsten bevrijd, van zijn ketenen verlost, richt zich onbelemmerd naar zijn eerste, zijn wezenlijk doel heen; de rede verheft zich tot het punt, van waar zij alles harmonisch en samenhangend voor zich ziet; de verbeelding last ijdele dromen plaats maken voor heerlijke verwachtingen, die zó zeker zijn, alsof zij niet onmetelijk waren, zo onmetelijk, alsof zij niet zeker waren." Deze gedachten van Vinet vonden ten onzent weerklank in het hoofd en hart van Beets, Chantepie de la Saussaye Sr., Gunning, Ds Rozemeyer. Vinet is de vader van de Ethische richting geworden. Chantepie de la Saussaye en Gunning mogen ook veel aan Schleiermacher en aan de Vermittelungstheologie ontleend hebben — evenals Valeton en andere jongere Ethischen veel van de Erlangers (met name het streven om het gebouw der Confessie en der Theologie op te trekken op het fundament van de Christelijke ervaring) overgenomen hebben — datgene wat bij uitnemendheid het kenmerk van de Ethische richting uitmaakt: Aan de Dogmatiek moet de Ethiek voorafgaan, of, populair uitgedrukt: Eerst het leven en dan de leer, is aan Vinet ontleend. Volkomen terecht schreef Brouwer in zijn proefschrift over Chantepie de la Saussaye: "Men kan wel zeggen, dat hij Alexandre Vinet volkomen kent en in zich opgenomen heeft, meer dan hij de Duitschers heeft gedaan" (zie mijn "Ethisch of Gereformeerd", en mijn "Schets van het leven en de werkzaamheid van A. Vinet en van zijn beschouwing van het geweten", opgenomen in het Gereformeerde Theol. Tijdschr.). Vinet is niet de eerste geweest, die met gloed wees op de zedelijke werking van het Christendom. Reeds Tertullianus had hiervoor een oog. Ook Duns Scotus en vele Roomse en Protestantse Theologen. Kant wees op haar in zijn uiteenzetting van de praktische rede en de categorische imperatief. In ons land volgden hem de moderne theologen Hoekstra, Hugenholtz en Rauwenhoff. In Duitsland bepleitten Ritschl en Lipsius, dat de Theologie haar kracht moest zoeken in een neo-Kantinaisme. Ritschl eiste, dat geloof en wetenschap streng gescheiden zouden worden. Dan kan er van strijd tussen beide geen sprake meer zijn. Het geloof en de religie toch hebben te doen met "directe Werthurtheile." De laatste gronden n.l. voor de waarheid der openbaring Gods in Jezus zijn de geweldige indruk, dien de verheven Jezus gedurende alle eeuwen maakte op het menselijk hart; de kracht tot ethische levensvernieuwing, die van het Evangelie uitgaat; de zedelijke ervaringen in de gemeenschap met Jezus, zowel van ootmoed en zielsverbrijzeling als van de hoogste vreugde; de bevrediging onzer zielenoden door het Christendom.

LOCUS DE SACRA SCRIPTURA 139 In Frankrijk werd de opinie van Ritschl, Lipsius en Herrmann, Das Verkehr des Christen mit Gott 6 (1908) , gedeeld door Sabatier, Esquisse d'une filosofie de la Religion, 6e ed., 1901 en het Symbolo-Fideisme, waaraan o. a. Dr. J. Riemens Jr in 1900 een studie wijdde. De vier behandelde methoden waarvan de eerste de aanvaarding van het Christendom tot stand laat komen door het verstand, dat de aangevoerde bewijzen toetst, de tweede door de speculatie van de rede, de derde door de religieuze ervaring en de vierde door de consciëntie bevatten alle een element van waarheid maar zij vermogen toch niet ons de alleen genoegzame gronden voor de waarheid en de gelovige aanneming van het Christendom te geven. Deze zijn schoon en teer beleden in het reeds meermalen geciteerde vijfde artikel onzer Confessie. Aan het einde van, dezen Locus verwijs ik gaarne nog naar het omvangrijke werk van Dr. K. Dijk "Het profetische Woord" ("De leer der Inspiratie") 1931.

**HOOFDSTUK III. LOCUS DE DEO.**

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

Het verschil in richting op theologisch gebied oefent ook invloed op de volgorde, waarin de loci der Dogmatiek worden behandeld. Vat men, gelijk het behoort, de Dogmatiek theologisch op en is men doordrongen van de geweldige waarheid, dat uit God en door God en tot God alle dingen zijn, dan ligt het voor de hand om met de Locus de Deo aan te vangen en allereerst in stille aanbidding en in heilige bewondering bij het licht der Openbaring in te denken hetgeen het Eeuwige Wezen ons aangaande Zich zelve heeft willen te kennen geven. Meent men daarentegen met de Vermittelungstheologie: "Wie für die Filosofie so ist auch für die Theologie das Ausgangspunkt and das allererst Gegebene das menschliche Selbstbewusstsein" dan is het logisch met de mens aan te vangen. Deze consequentie is o. a. dan ook door F. A. B. Nitzsch in zijn bekend "Lehrbuch der Evangelischen Dogmatik" getrokken. Hij deelde de "specielle Dogmatik" aldus in: Anthropologie, Theologie, Christologie. Trouwens Nitzsch was niet de eerste nieuwere theoloog, die de locus de Deo niet voorop liet gaan. Schleiermacher had ook reeds zo gehandeld. Dan vele theologen, die materieel op zijn standpunt stonden, handelden althans uit formeel oogpunt toch nog anders. Zo dachten te goeder trouw Kaftan en Haring — dat zijn die theologen uit de School van Ritschl, die voor "Openbaringstheologen" gehouden wilden worden dat zij niet van het subject, de religieuze mens, maar van het object, van God, uitgingen, maar in de grond der zaak was dit toch zo niet (Zie mijn "De Persoon van de Middelaar in de nieuwere Duitsche Dogmatiek" blz. 42/45). En zelfs van Kaehler zag Schaeder zich verplicht te verklaren: "Er hebt freilich hervor, dasz die Theologie "wesentlich Lehre von Gott sein" will. Aber was er in Bezug auf Gott ausfiihrt, das rotiert alles um die griindige, rechtfertigende Wirkung Gottes an uns" (Theocentrische Theologie3, I, S. 98/100). Toch is het van belang, dat zelfs bij Kaftan en Haring de locus de Deo voorop gaat. Evenals Kuyper en Bavinck beginnen ook de ethische theologen Muller en Riemens in hun Handboeken met de Theologia sensu praegnante. Te meer valt ons dat bij Muller op, omdat volgens hem

LOCUS DE DEO 141 de Dogmatiek is "de leer van het Christelijk geloofsleven." Zij heeft dat leven te beschrijven en tracht zoveel mogelijk het te verklaren. Object is dus feitelijk ook bij hem de Christen. Dan, hij tracht zijn indeling te rechtvaardigen met de opmerking: "De grond van alle leven rust in God; Hij is dus ook de grond, waarin het Christelijke geloofsleven rust" (t. a. pl. blz. 45). Deze inconsequentie is mij liever dan de consequentie van Schlatter, die in zijn "Das christliche Dogma" de Theologie in engere zin uitschakelt en aldus indeelt: Anthropologie, Christologie, Soteriologie, Eschatologie — zij het dan, dat hij onder deze vier hoofden menig punt behandelt, dat bij ons in de locus de Deo ter sprake komt. Tegen de Gereformeerde opvatting, dat de locus de Deo voorop behoort te gaan, kan niet worden ingebracht, dat eigenlijk heel de Dogmatiek ons kennis Gods schenkt. Dat is wel zo, dan, wij hebben reeds gezien, dat in de Dogmatiek over God gehandeld wordt in casu recto en in casu obliquo. En hieruit vloeit voort, dat wel degelijk onderscheid moet gemaakt worden tussen de locus de Deo en de volgende loci. In de locus de Deo is dan sprake van het Eeuwige Wezen als zodanig en op zichzelf, wel niet geheel afgedacht van zijn werken maar dan toch zo, als Hij voor, boven en onafhankelijk van alle schepselen bestaat. Waar alle dingen uit en door en tot God zijn, zou zonder dezen voorafgaande locus, elke andere locus zijn uitgangspunt en grondslag ontberen. Aan de andere zij de is het wel waar, dat de volgende loci onze Godskennis nog tot op zekere hoogte vermeerderen, maar daarom mag toch niet pas aan het einde over de volzalige God gehandeld worden. Geldt van de gehele Theologie, om de termen van de Synopsis te gebruiken, dat zij zowel theoretisch als praktisch is of m. a. w. dat het gaat zowel "om de kennis als om de dienst van God", allereerst dient dit bij dezen locus in het oog te worden gehouden. Vooral als wij ons onderwinden, om te stamelen over de "zeer overvloedige fontein aller goeden", hebben wij ons te onthouden van alle koude en dorre speculaties. "De kennis is ondergeschikt aan de vroomheid, gelijk de vroomheid op haar beurt ondergeschikt is aan onze zaligheid en de ere Gods. Theorie en praktijk mogen niet van elkander gescheiden worden, maar behoren bij elkander om het eeuwige leven te verwerven. De Theologie is geen ijdele speculatie maar een praktische kennis, die de wil en alle aandoeningen des harten krachtig beweegt, om God te dienen en de naaste lief te hebben" (Synopsis).

142 LOCUS DE DEO

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

De Heilige Schrift leert ons, dat God en de kosmos niet een maar twee zijn. God is voor, boven en onafhankelijk van de kosmos (transcendentie Gods), en tegelijkertijd is Hij naar zijn Wezen in alle dingen tegenwoordig (immanentie Gods) — dit laatste echter niet zo, dat God en de kosmos ineenvloeien, dat de grenzen tussen God en de wereld worden uitgewist, maar zo, dat God onafhankelijk van de wereld bestaat. Wij plegen dit het theïstische dualisme te noemen. Dan, nu zijn er velen in de tegenwoordigen tijd, die menen, dat wij aangaande God niets kunnen weten, dat er geen reële kennis van God te verkrijgen is. Dit is het Agnosticisme, waarvan Herbert Spencer de meest bekende vertegenwoordiger is. De Eerste Oorzaak, het Oneindige, het Absolute is voor ons het Onkenbare of het Ondenkbare. De meeste Agnosticisten achten evenwel het geloof (dat dan volgens hen een overtuiging is, die niet kan worden bewezen maar of door het denken of door het gemoed zich aan ons opdringt) aan het bestaan van een algemene wereldgrond gerechtvaardigd. En die ene, algemene werkelijkheidsgrond wordt dan als aan de wereld der verschijnselen immanent gedacht. In tegenstelling met het theïstische dualisme wordt deze opvatting het Monisme genoemd. Denkt men zich nu dezen immanenten wereldgrond als de volstrekte en enige realiteit an sich en onderscheiden van de wereld der wisselende verschijnselen — in welke verschijnselen de wereldgrond zich openbaart en ontwikkelt, zodat alle verschijnselen niets anders zijn dan vorm: en toestandsveranderingen van de wereldgrond of van het Al-Ene en alle verschijnselen, ook het bewuste ik terugkeren in het Al-Ene — dan.is dit in grote trekken het pantheïstisch Monisme. Denkt men zich daarentegen de wereld der verschijnselen als een afgesloten eenheid — saamgesteld uit de oorzakelijk verbonden stoffelijke en psychische veranderingen en bewegingen — of m. a. w. als een zichzelf genoegzame, een van en door zichzelf bestaande realiteit, welke dus ter verklaring harer werkelijkheid geen anderen grond vereist, dan is dit atheïstisch Monisme. Onder het Pantheïsme (waaraan in de nieuweren tijd de namen van Spinoza, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Ed. van Hartmann verbonden zijn) verstaan wij dus, gelijk het woord dan ook zelf zegt, dat alles God is. De een wereldgrond, die niet buiten de kosmos maar in de kosmos moet worden gezocht, is de samenvatting van alle wereldse zijn, het enig werkelijke of zelfstandige of het volstrekte. De een wereldgrond is het Al-Ene, dat de wet van zijn eigen volstrekte wezenheid in natuurwetten en geordendheid der verschijnselen met innerlijke noodzakelijkheid openbaart en ontwikkelt. Van dien ene wereldgrond zou gelden het Paulinische: In Hem leven wij en bewegen ons en zijn wij. De ontwikkeling van de enen wereldgrond wordt niet naar een plan of bedoeling voltrokken. De ontwikkeling, die zich voor ons voordoet als een grote, samenhangende wereldstreving, uit de mysterieuze diepten van het zijn der

LOCUS DE DEO 143 wereld opkomende, gaat blind natuurlijk voort in de grote, stoffelijke, anorganische wereld. Eveneens in de levende wereld, met uitzondering van de mens, in wien het Al-Ene tot bewustzijn komt, en in wien, althans voor een gering deel, de ontwikkeling door bedoeling en overleg geleid wordt. Lijnrecht tegenover het Pantheïsme staat het Materialisme. Als wereldbeschouwing gaat dit uit van de gedachte, dat datgene wat wij stof, materie noemen, in wezen ten grondslag ligt aan al het bestaande. De stof is de eigenlijke substantie der dingen. Uit de stof zijn zowel de dingen zelf als al hun werkingen, eigenschappen, verschijningen, vormen en openbaringen te verklaren en tot stof is elk ding met al zijn zijn en worden terug te brengen. Aan het einde der vorige eeuw was het Du Bois Reymond, die in zijn boek "Veber die Grenzen des Naturerkennens" (1872) en vooral in zijn "Die Sieben Weltrathser (1882) het materialisme tot bescheidenheid maande, omdat zo zwakke plaatsen in deze filosofie niet te ontkennen zijn. Wat later trad Haeckel met zijn "Die Weltrathser als een luidruchtig verdediger van het onvervalste Materialisme op. Aanvankelijk vond hij talloze bewonderaars, maar zijn roem is reeds lang getaand en de oppervlakkigheid van zijn boek is overtuigend aangetoond. Dan, hoewel thans het Pantheïsme de geesten bekoort en door de invloed van Schleiermacher het Pantheïsme reeds een eeuw lang veel schade deed aan de Theologie, toch zijn er nog altijd beoefenaars der wetenschap, die beweren, dat er niets is dan de stof en de energie, welke in het stof sluimert, dat de wereld is opgebouwd uit atomen, die altijd naar dezelfde wetten werken en die door verbinding of scheiding alle dingen doen ontstaan en vergaan. Lijnrecht tegenover het Materialisme met zijn stofvergoding schijnt te staan het Psych

omonisme. Dit stelsel, ten onzent vooral door Heymans bepleit, ontkent feitelijk het bestaan der materie. Alle werkelijke werkelijkheid is louter bewustzijn of psyche; alleen het psychisch gebeuren is onmiddellijk gegeven en reëel; het fysische bestaat voor ons alleen als gewaarwording of voorstelling of m. a. w. de stof is het voortbrengsel van onze geest. Echter bedenke men, dat wel naar het oordeel der voorstanders dit stelsel de antipode van het materialisme is, maar dat het niettemin niet ten onrechte dikwijls als een verkapt materialisme schijnt te worden voorgesteld. Nu kent het Materialisme in het geheel geen God. Materialisme leidt tot Atheïsme d. i. de loochening van het bestaan Gods, aangezien het beweert, dat de wereld als een realiteit, die van en door zichzelf bestaat, geen anderen grond postuleert. Omdat de atheïsten zo luidruchtig optreden, schijnt hun aantal groot te zijn. Feitelijk is dat echter zo niet. Het Atheïsme redeneert al heel oppervlakkig. Zo spreekt Haeckel nog steeds van atheïstische volken, ofschoon steeds duidelijker bleek, dat zij nergens worden gevonden. Ook waant het Gereformeerde Dogmatiek

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

Anders staat het natuurlijk met het Pantheïsme. Toch is er ook in dit stelsel, dat feitelijk de grenzen tussen God en de wereld, de geest en de stof uitwist, geen plaats voor een openbaring Gods. Althans voor een openbaring, die beantwoordt aan de idee openbaring, welke de Bijbel ons aan de hand doet. Voor een openbaring, die een uitvloeisel is van de wil Gods. In het Pantheïsme is God de aanvankelijk onbewuste, die naarmate de mensheid zich ontwikkelt, uit zijn slaap ontwaakt en allengs zich-zelf-bewust wordt. Zulk een wezen nu kan zich onopzettelijk hebben geopenbaard, gelijk ook wij mensen soms of tegen onze bedoeling in of onbewust aan anderen laten merken, dat wij er zijn en hoedanig ons karakter is — maar van een voornemen, een besluit, een wilsdaad om zich aan de mens te openbaren, kan geen sprake zijn. Zelfbewustzijn wordt aan God niet ontzegd door het Deïsme. Toch is ook in dit stelsel — waaraan de naam van de wijsgeer Locke verbonden is — de Godsidee niet de juiste. Volgens het Deïsme is God niet een God van nabij maar van verre. God is de eerste schalm in de machtige keten van oorzaak en gevolgen. God is wel de eerste maar niet de voortdurende oorzaak van al wat is en wordt of m. a. w. God schiep wel de wereld, maar verder laat Hij Naar aan zich zelve over. Tot de zuivere belijdenis komt men dan ook alleen als men instemt met het aloude Credo: *Ik geloof in God, de Vader, de Almachtige, Schepper des hemels en der aarde*. De schepping van hemel en aarde postuleert, dat God een van de wereld onafhankelijk aanzijn heeft.

LOCUS DE DEO 145 Dat God voor, boven en onafhankelijk van alle dingen bestaat. De transcendentie Gods. Ook postuleert zij, dat God door zijn almachtige en alomtegenwoordige kracht hemel en aarde en alle schepselen gelijk als met zijn hand onderhoudt en regeert. De immanentie Gods. Vervolgens postuleert zij, dat de wereld niet onwillekeurig uit God gevloeid is, gelijk het water vloeit uit het glas, dat meer dan boordevol ingeschonken is, maar dat het roepen van de dingen, die niet zijn, alsof zij waren, een daad is van Gods wil. Ook dat God de wereld geschapen heeft naar de idee, die Hij van eeuwigheid gedacht heeft. Dat de schepping van hemel en aarde de realisering is van een gedachte Gods. En hiermede is tegelijkertijd uitgesproken, dat God een zich zelf bewust Wezen is. Niet dat dat hieruit alleen voortvloeit. Hoe zou ooit de Drie-eenheid te verenigen zijn met de voorstelling, dat aan God het zelfbewustzijn niet kan worden toegekend? Maar uit het feit der Schepping vloeit dan toch ook voort de onwaarheid van het Pantheïsme. De kennis nu, welke God van Zichzelf bezit, plegen wij de archetypische, die, welke wij van Hem hebben, de ectypische te noemen, terwijl deze aan de Bijbel ontleende belijdenis van de Volzalige God heet het Theïsme en de tweeheid van God en de kosmos: het Theïstische dualisme. Hierbij worde echter bedacht, dat eeuwenlang in de Theologie heette Deïsme wat wij Theïsme noemen. Eerst door het optreden van Locke werd ter vermijding van misverstand de Christelijke Gods-idee met de naam Theïsme aangeduid.

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

Op de vraag: wie is God? kunnen we alleen antwoorden: God is God. Terecht heeft iemand eens gezegd: "Pour savoir ce qu'il est it faut etre lui-meme. God is onbegrijpelijk. Van een begrijpen Gods kan geen sprake zijn. Allereerst reeds omdat Hij oneindig is. Terecht zeide reeds Augustinus: De mens kan in zijn eindig en beperkt verstand de Oneindige niet bevatten, zo min als de knaap, hoe ijverig hij ook heen en weer loopt, met zijn schelpje de zee kan overscheppen in het kuiltje, dat hij in het zand op de oever heeft gemaakt. Vervolgens is God onbegrijpelijk, omdat Hij een enig Wezen is. Voor een definitie wordt vereist de opgaaf van geslacht of soort, waartoe jets behoort en van datgene, waardoor het bijzonderlijk onderscheiden is van wat anders tot hetzelfde geslacht behoort. Maar er is geen soort van Wezens, van welke God er een zou zijn, omdat Hij enig is. Juist schreef Gravemeyer, verwijzende naar Van Mastricht: "Geen definitie kan er door enig mens van God worden gegeven maar slechts een beschrijving, die ons het denkbeeld van God verduidelijkt en Hem ons enigermate vertegenwoordigt" (t.a.pl., I, bl. 283) . Duidelijk wordt dan ook in de Heilige Schrift de onbegrijpelijkheid Gods uitgesproken, in Job 11: 7: Zult gij de onderzoeking Gods vinden? Zult

146 LOCUS DE DEO gij tot de volmaaktheid toe de Almachtige vinden? Enigermate ook in Job 36: 26: Zie, God is groot, en wij begrijpen het niet; er is ook geen onderzoeking van het getal zijner Garen. Hier is allereerst van de werken Gods sprake, maar als reeds van Gods werken geldt, dat we ze niet kunnen begrijpen, hoeveel te meer geldt dit dan niet van Hem zelven? Dat God onbegrijpelijk is, verstonden dan ook reeds enigermate de Heidenen. Men denke slechts aan het bekende verhaal van Simonides (hij bekende, dat hij geen antwoord kon geven op de vraag van de tiran Hiero, wie God was), ons door Cicero in zijn "De natura Deorum" verhaald, en waarvan ook Calvijn melding maakt, Inst. I, 5, 12. De Mohammedanen oordelen niet anders. Want 't is wel waar, dat in de Koran dikwijls zeer sterk anthropomorfistisch over God

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

LOCUS DE DEO 147 een hogere kennis van God te komen dan we door de theologische studie bereiken kunnen. Na de Hervorming keerde de Roomse Kerk weer tot Thomas van Aquino terug. Luther onderscheidde zeer scherp tussen het Wezen en de openbaring Gods. Het Wezen Gods is plane incognoscibilis, incomprehensibilis et inaccessibilis. De latere Lutherse Theologen onderscheidden wel niet zo scherp tussen wezen en openbaring maar leerden toch ook, dat er geen adaequate naam van God kan gegeven worden. Zo dachten ook de Gereformeerden. Calvijn achtte het een ijdele speculatie te onderzoeken quid sit Deus, voor ons is het genoeg te weten, quails sit et quid eius naturae conveniat. Voorts legde hij sterke nadruk op het feit der natuurlijke Godskennis. Men denke slechts aan de bekende uitspraak: Quendam inesse humanae menti, et quidem naturali instinctu, divinitatis sensum, extra controversiam ponimus (Institutie I, 3, 1). Zwingli daarentegen wilde van geen natuurlijke Godskennis weten. Zeker hebben de heidense wijsgeren juiste opmerkingen omtrent God gemaakt, maar dit is een bewijs, dat God Zelf het zaad zijner kennis ook onder de heidenen heeft gestrooid, aangezien we uit onszelf evenmin weten wat God is, als een kever weet, wat een mens is.

Onze Confessie leert ook de natuurlijke Godskennis. Eveneens alle Gereformeerde Dogmatici. De Socinianen ontkenden haar. Faustus SOcinus leerde: Homo ipse per se nec se ipsum nec Deum eiusque voluntatem cognoscere potest, sed necesse est, ut haec illi Deus aliqua ratione pateficiat. Feitelijk keerden de Socinianen zich hiermede tegen hun eigene rationalistische grondstelling, dat de Bijbel niets kan bevatten, wat onbegrijpelijk is of tegen de rede strijdt. Het Rationalisme meende van Gods bestaan zeker te zijn en hechtte aan de kennis van zijn Wezen weinig waarde. Kant proclameerde enerzijds, dat God door de reine Vernunft niet te kennen en het bestaan Gods niet te bewijzen is, en anderzijds dat het bestaan Gods door de praktische rede gepostuleerd wordt. Fichte en Schleiermacher stonden op hetzelfde standpunt als Kant. Hegel daarentegen beweerde, evenals vroeger Spinoza, de filosofie kan God, an sich, in zijn Wezen beschrijven. Zij toch begrijpt het Absolute in zijn passenden, adaequaten worm, als denken. Volgens Schelling is God ook kenbaar.

Na 1830 heeft het Moderne denken zich echter eenstemmig op het standpunt van Kant gesteld. Dit werd bevorderd door het Positivisme van Comte. Comte zeide: De beperktheid van het menselijk kenvermogen, dat zich altijd binnen de kring van het eindige bewegen blijft, dwingt de wetenschap haar taak te beperken tot het constateren en het verklaren der verschijnselen. Wetenschappen zijn eigenlijk alleen de sciences exactes niet de overige wetenschappen, en vooral niet de Theologie. In hoofdzaak ging het Agnosticisme van Spencer denzelfden weg uit. Dit Agnosticisme werkt nog krachtig na. De moderne theologie acht een inhoudrijke kennis

148 LOCUS DE DEO

van God onmogelijk en. bepaalt zich tot enkele deugden Gods als liefde, wijsheid en almacht. Zij sluit zoveel mogelijk alle metafysica buiten en beperkt zich tot het religieuze. Scholten zeide: "Het denkbeeld van God, dat Jezus predikt, is Oneindigheid, Almacht of Soevereiniteit, maar de Soevereiniteit en de almacht ener heilige . liefde, die, oneindig, met de kracht des Heiligen Geestes het rijk der waarheid en der zaligheid tot stand brengt, in hare ondoorgrondelijke wijsheid ook de zonde heeft opgenomen in haar wereldplan, de tijdelijken weerstand van het vlees weet dienstbaar te maken aan de zegepraal van de geest, en voor het oog des geloofs, dat in het heden reeds de kiem ziet van de toekomstige volmaking van het menselijk geslacht, zich openbaart als de eeuwige en voortdurende bron van licht en leven in de natuurlijke en zedelijke wereld, m. é. w. als de liefde, wier doel het is, zich in de zaligheid van al wat schepsel heet te verheerlijken" (t. a. pl., II, blz. 52).

Tegenover hen, die van de antropologie uitgaan, om tot de Godsidee op te klimmen (zoals bijv. J. W. van der Linden, die in "de voorstelling der Goddelijke voorzienigheid de vertolking zag van een vertrouwen op de zorg van God, dat al het gebeurende altijd zedelijk op ons reageert") staat Bruining die de vrijzinnige Dogmatiek met de locus de Deo wil aanvangen. Roessingh getuigde van "het irrationeel karakter der hoogste werkelijkheid zelf" en van "zijn irrationele geloofsverzekerdheid." Van Maurik Broekman wil de transcendentie en de immanentie Gods tot haar recht laten komen door "Gods Soevereiniteit" met "ons bewustzijn van deelgenootschap aan God te verbinden." Banning aanvaardt "de spanningen in de Godsvoorstelling" — "God als de Andere en God als de diepste innerlijke kern der wereld" en "God . als Zijn of God als Wordend" — en "laat ze logies onverzoend staan" (Dr Haentjens, t. a. pl., 109/110) . Het Agnosticisme nu beroept zich tot verdediging van de stelling, dat God onkenbaar is, op: a. de bekende grondstelling van het Idealisme, volgens welke de dingen en hun eigenschappen bestaan eerst dan en zo, als zij in betrekking staan tot iemands waarneming; en daarom kunnen wij nooit zeggen, wat een ding in zijn wezen, onafhankelijk van onze waarneming is; b. de beperkte natuur van het menselijk kenvermogen; c. de alles overtreffende grootheid van Gods natuur; en d. de onverenigbaarheid van de begrippen absoluutheid en persoonlijkheid.

Opmerkelijk is echter, dat, onderwij1 men zo stout beweert: God kan met het verstand niet worden gekend, toch erkent, dat ons hart behoefte heeft aan religieuze voorstellingen, en alzo, mits buiten het terrein der wetenschap, aan de religie nog een plaats toewijst. Tegen deze argumenten van het Agnosticisme kan het volgende worden aangevoerd.

Ad a. We kunnen wel degelijk zeggen, wat een ding in zijn wezen is, aangezien de Logos ons het verstand schonk, om de ideeën door Hem in de kosmos gelegd en LOCUS DE DEO 149 belichaamd, op te sporen. En voorts bewijst deze stelling te veel . . . als ze waarheid bevatte, zou ook alle kennis van de mens, het dier enz. onmogelijk zijn.

Ad b. 't Is waar, dat ons kenvermogen beperkt is . . . maar deze beperktheid is toch niet van dien aard, dat de mens niet uit de zienlijke tot de onzienlijke dingen zou kunnen opklimmen.

Ad c. Zeker is God een groot en onbegrijpelijk Wezen. Maar Hij heeft ons naar zijn beeld gemaakt en na onze val liet Hij in elk onzer de sensus divinitatis en daarom kunnen wij God kennen. Wie deze verwantschap tussen God en mens loochent, moet tot de conclusie komen, dat de mens krachtens zijn oorsprong een irreligieus wezen is, wat met de Schrift en de ervaring in flagrante strijd is.

Ad d. Wij erkennen, dat wij, wanner wij God een persoon noemen, iets inadequaats op Hem overbrengen. Onder ons is een persoon altoos een begrensd en beperkt wezen. Onder ons mensen veronderstelt elk ik een gij en ontwaakt de idee der persoonlijkheid eerst, als wij in aanraking komen met anderen. Deze waarheid geeft echter geen recht tot de gevolgtrekking: Waar God een absoluut, oneindig Wezen is, daar kan Hij geen persoonlijkheid wezen maar slechts het ene, oneindige Zijn en is Hij dus voor ons verstand onkenbaar. Immers, wat waar is onder ons behoeft nog niet op elk gebied waar te zijn. Waarom zou er niet ergens een Ik te denken zijn, dat naar zijn motieven geen Gij onderstelt, dat dus niet eindig en toch persoonlijkheid is? En als men hierop tegenwerpt: ja, maar dan is de God, Dien gij aanbidt een star Wezen, dat hoog boven de schepselen verheven is en zich met de schepselen niet inlaten kan, dan antwoorden wij: Dit zou zo zijn als God niet een Drieenig Wezen was en dientengevolge in Hem niet een volheid van leven tintelde.

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

150 LOCUS DE DEO ellendig schepsel. Alleen in de kennis Gods ligt voor de mens rust en vrede en zaligheid. Dit alles klemt zo sterk, dat het Agnosticisme (en niet het minst zijn woordvoerder Spencer) hoe luide het ook de onkenbaarheid Gods verkondigt, toch ondanks zichzelf uitspreekt, dat het Absolute geen negatief maar een positief begrip is; dat het de oorzaak van alles is; dat het oneindig, eeuwig, alomtegenwoordig enz. is; en dat het een kracht is, 't meest analoog aan onze wil. Maar als ik dit alles van het Absolute zeggen kan, dan is het waarlijk niet onkenbaar. Integendeel. Dan geef ik een enigszins belijnd Godsbegrip. Hoe beslist wij echter ook de kenbaarheid Gods vasthouden, toch nemen we hiermede de onbegrijpelijkheid Gods niet terug. God is een Wezen, hetwelk onze voorstelling, onze gedachte en onze taal verre te boven gaat. Wij kunnen God niet kennen, gelijk Hij in Zichzelf is. Onze kennis van God is altoos beperkter en geringer dan die, welke Hij van zichzelf bezit. Geen enkele naam, waarmede wij God noemen, geeft zijn Wezen ten voile weer. Al aanstonds is de Drie-eenheid een mysterie, dat wij van verre niet kunnen bevatten. En daarbij — al is er analogie tussen God en ons krachtens onze schepping naar Gods beeld, toch mogen we nimmer vergeten, dat alle deugden Gods oneindig zijn, zodat God ook hierom ons eindig en beperkt begrip zeer ver te boven gaat.

De vraag: Strijdt het niet met elkander, tegelijkertijd de onbegrijpelijkheid en de kenbaarheid Gods te leren? moet dan ook ontkennend beantwoord. Dat wordt ons duidelijk, als wij deze beide termen slechts recht verstaan. Wanneer wij zeggen, dat God onbegrijpelijk is, dan bedoelen wij daarmede, dat wij geen wezenskennis van Hem kunnen verkrijgen, dat wij Hem niet kunnen kennen, gelijk Hij in Zichzelf is. Finitum non capax infiniti. Dan, nu heeft het Gode behaagd zichzelf te openbaren, ons een afschijnsel te geven van de kennis, die Hij van zichzelf bezit. En al is nu dat afschijnsel niet adequaat met de kennis, welke God van zichzelf bezit, toch kunnen wij daardoor een zuivere kennis van God bekomen. Wij geloven niet alleen, dat God is, maar ook wat Hij is, Hebr. 11: 6. Van betekenis is hier I Cor. 2: 10, 11: Doch God heeft het ons geopenbaard door zijnen Geest; want de Geest onderzoekt alle Bingen, ook de diepten Gods. Want wie van de mensen weet, hetgeen des mensen is, dan de geest des mensen, die in hem is? alzo weet ook niemand, hetgeen Gods is dan de Geest Gods. Paulus zegt hier: Hoeveel wij ook van iemand kunnen weten, toch kennen wij hem nooit volkomen. Slechts de geest des mensen die in hem is, weet hetgeen des mensen is. Zo is het nu in nog sterker mate met God het geval. De diepten Gods, "den diepen God" (Grosheide in zijn kleinen en groten Kommentaar; als Paulus spreekt van de diepten Gods, dan duidt hij in vers 11 hetzelfde aan door "hetgeen Gods is." Daar

LOCUS DE DEO 151 uit blijkt, dat in de uitdrukking "de diepten Gods" — ) gen. explic. is, de diepten Gods = "de diepe God." God is oneindig, eeuwig en alomtegenwoordig. Hij is niet te doorgronden") kunnen wij niet doorgronden. Toch is er daarom nog wel kennis Gods mogelijk, want de Geest Gods, die de diepten Gods onderzoekt, (Grosheide: Hij dringt overal in, doorvorscht en doorziet het) heeft ons doen zien, dat Christus de Wijsheid Gods is. Ten slotte nog dit. Nooit mogen wij vergeten, dat onze kennis van God niet alleen beperkt en vrucht van de zelfopenbaring Gods is, maar dat zij ook is pro mensura humana. Met dit laatste bedoelen wij dit. De engelen verkrijgen op een andere wijze dan wij, mensen, kennis van God. God heeft er bij zijn Openbaring aan ons mee gerekend, dat zij voor mensen bestemd was en daarom over Zichzelf gesproken in woorden en beelden, die door ons verstaan kunnen worden.

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

Hier schijnt 't mij de meest geschikte plaats, om een afzonderlijke — zij het beknopte ! — uiteenzetting te geven van de Gods-leer van Otto en Barth, wier beschouwingen thans zo zeer de aandacht trekken. Van de hand van Rudolf Otto, hoogleraar in de Theologie te Marburg, verscheen in 1917 het zo bekend geworden boek "Das Heilige." Als wij over God spreken en wij ons niet, als zovele theologen, tot vage uitspraken over Hem bepalen, dan moeten wij onderscheiden tussen de Godskennis, die redelijk, en de Godskennis, die "irrational" is. Deze tweeërlei kennis van God moet tegelijkertijd worden vast gehouden. Het is een font van de nieuwere Theologie geweest, dat zij hiervoor veel te weinig oog heeft gehad. De Theïstische Theologie pleegt te handelen over God als Geest, over zelfbewustzijn, wil, almacht enz. Welnu, hiertoe heeft zij het volste recht. Al deze praedikaten zijn klare en duidelijke begrippen en kunnen daarom "rational" heten, gelijk ook in zover het Wezen Gods als "ein rationales" kan worden aangeduid. Dan, hiermede is nog niet alles gezegd. Deze redelijke praedikaten putten de leer der Godheid niet uit. Er blijft een "irrationale" rest over. Dat "irrationale" in de Godsidee kan als Gods heiligheid worden aangeduid, maar wordt nog beter gekwalificeerd als "das Numinose." Wij toch dwalen, als wij in de term "de heiligheid Gods" alleen lezen de gedachte, dat God in zedelijke zin ver is van het kwade, ja dat Hij in volmaakten zin goed is. Ook dit behoort tot de heiligheid Gods, maar hiertoe mag zij niet beperkt. In alle Semietische talen treedt bij heiligheid dat andere n.l. het numineuze zelfs op de voorgrond. En nu wil Otto juist over deze betekenis van heilig (dus God zonder het zedelijke en rationele element) in zijn boek handelen.

152 LOCUS DE DEO Schleiermacher voelde iets van het numineuze, toen hij voorop stelde, dat het wezen der vroomheid bestaat in het besef onzer algehele afhankelijkheid van God. Hij toch duidde met die algehele afhankelijkheid aan het reflex-gevoel, dat bij de religieuzen mens door het numineuze in God gewekt wordt. Iedere vrome, die ernstig over God nadenkt en innig met Hem leven wil, voelt op een gegeven ogenblik, dat hij komt te staan voor een mysterium tremendum. Dit mysterium werpt over zijn ziel een Gods-schrik. Men denke slechts aan Exod. 23: 27: Ik zal mijn schrik voor uw aangezicht zenden en al het volk, tot hetwelk gij komt, versaagd maken. Al treedt nu in het N. Testament het Vaderschap op de voorgrond en al wordt daarom minder van deze siddering voor God gesproken, toch valt ook onder de nieuwere bedeling deze Gods-schrik waar te nemen. Dan wordt de mens machtig aangegrepen door een diep gevoel van ontzag voor God en beeft hij voor zijn God. De eerste openbaring van dezen Gods-schrik is de angst voor demonen, welke bij de primitieve volken gevonden wordt. Dit gevoel wordt geleidelijk edeler en hoger van natuur en ontwikkelt zich ten laatste tot het verheven gevoel, waaraan Tersteegen uiting gaf in zijn lied: Gott is gegenwartig, Alles in uns schweige, Und sick innigst vor Ihm beuge. Dit numineuze of ontzagwekkende wordt in het Oude Testament gedurig de toorn Gods genoemd. Deze toorn heeft in vele plaatsen niets te maken met zedelijke eigenschappen Gods. De toorn Gods ontbrandt en uit zich op een raadselachtige wijze evenzo als een verborgen natuurkracht, gelijk wie onvoorzichtig is, plotseling kan gedood worden, als hij met een elektrische stroom in aanraking komt. Voorbeelden hiervan zijn Ex. 3: 61). En Mozes verborg zijn aangezicht, want Hij vreesde God aan te zien; Deut. 5: 23: En het geschiedde, als gij die stem uit het midden der duisternis hoordet, en de berg brandde van vuur; het roepingsvisioen van Jesaja, Heilige 6; Job, die van God uit een onweder antwoord ontvangt, 38: 1. Deze gedachte ligt ook in de term "de levende God", die ook in het N. Testament terugkeert, bijv. in Hebr. 10: 31: Vreselijk is het te vallen in de handen des levenden Gods. Het mysterium tremendum aanschouwen wij in het N. Test., als Jezus in Gethsémané doodsangsten ondergaat en Hij, door de doodsschrik Gods overweldigd, tot driemaal toe kermt: *Mijn Vader, indien het mogelijk is, laat deze drinkbeker van Mij voorbijgaan, doch niet, gelijk Ik wil maar gelijk Gij wilt,* Matth. 26: 39; in de onderwijzing, dat het vlees verdorven is, Rom. 7: 18, ja dat het bedenken des vleses vijandschap is tegen God, Rom. 8: 7; in Paulus' leer der verkiezing en verwerping alleen naar een vrijmachtig en Soeverein welbehagen, Rom. 9; en in sommige tafrelen in de Openbaring van Johannes. Dit numineuze werpt nu echter in onze ziel niet alleen op geweldige

LOCUS DE DEO 153 wijze het besef onzer nietigheid en ontsteltenis maar het richt ons ook op, het boeit ons en het brengt ons in vervoering. Dit numineuze, dat het machtigste element in de religie is, laat zich niet definiëren. Het gaat buiten ons verstand en onze wil om en wij noemen dit onuitsprekelijke in God numineus, omdat het in ons gevoel de reacties van schrik en van vervoering oproept. Numineus is dus niet meer dan de handwijzer naar het diepste in God en in de zuivere religie. Om misverstand te voorkomen, merk ik nog op, dat, volgens Otto, aanvankelijk in het proces, hetwelk de religie doorliep, de hogere macht, waarvoor de mens zich neerboog, uitsluitend als het Heilige of het Numineuze werd gezien. Zo zijn de dodenverering, het feticisme, het totemisme enz. ontstaan. Dan allengs stelde de mens naast het numineuze in zijn God ook ethische eigenschappen, als het goede, het rechtvaardige, liefde enz. Zo kwam naast het ondoorgrondelijke en ontzagwekkende in God te staan het rationeel gedeelte, waarover ik reeds sprak, en omvat de Godheid dus zowel redelijke en zedelijke elementen als ook elementen, die ver boven ons verstand uitgaan en ons hart met eerbied, aanbidding en liefde vervullen. Reeds in de religie van Israël draagt deze verbinding een hoog en innig karakter, maar in de Christelijke religie is dat in nog sterker mate het geval.

Als het goed is, dan richt ons geloof zich op God naar zijn beide zijden, maar dan zo, dat het ontzagwekkende in God op de voorgrond treedt. Tenslotte. Voor het tot stand komen van de Christelijke religie waren twee factoren nodig. Allereerst moet er zijn een uitwendige openbaring Gods in personen (vooral in Jezus), gebeurtenissen. Dan, hiermede paart zich een stem in ons, ons religieus geweten, een dispositie van onze geest, ook wel door Otto genoemd "der Geist von innen", zelfs wel testimonium Spiritus Sancti. Als de uitwendige en de inwendige openbaring samengaan, dan genieten wij "das eigene Erlebnis", dan grijpen wij Jezus aan, en als theologen worden wij dan niet meer gekweld door de vragen, welke de historische kritiek opwerpt. In deze speculatie van Otto liggen deze goede elementen: a. dat de vage Gods-idee van de moderne Theologie afgewezen wordt, en erkend, dat de oude Dogmatiek terecht sprak van de scientia, de voluntas, de omnipotentia Dei enz.; b. dat het wezen Gods door ons nimmer op een adaequate wijze kan worden omschreven en dus onze kennis van God nimmer gelijk is aan de Theologia ectypa, welke God bezit; c. dat in de term heiligheid niet alleen ligt de idee van zedelijke volmaaktheid maar eveneens de idee van Gods oneindige verhevenheid en onze nietigheid, ons creatuurgevoel.

Otto's grote fouten zijn echter: a. dat hij geheel staat op het standpunt der moderne religionsfilosofie en alzo de religie het proces laat doorlopen van Animisme tot Ethisch MonoTheïsme; b. dat hij een voorstander is van de Schriftkritiek; c. dat hij meegaat met hen,

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

Om de Gods-leer van Barth te verstaan, moeten wij er aan gedachtig zijn, dat Barth die zelf de mogelijkheid ener leer van God ontkent, steeds alle kennis van God betrekt op de Godvrezenden mens, die door God bewogen en verlost wordt of m. a. w. op de bewogen relatie tussen God en de gelovige. Dat brengt al aanstonds mee, dat wij niet kunnen spreken over God an sich, over God zoals Hij in Zichzelf is. Wie dit wel doet, spreekt "dinglich" over God en maakt Hem iets gegevens. Wij kunnen alleen spreken over God, zoals Hij Zich openbaart. Vervolgens vloeit hieruit voort, dat wij altijd gehouden zijn God Gód te laten. God is het enige, grote Subject; de Schepper, de Verzoener en de toekomstige Verlosser. Van God houdt de doodslijn ons gescheiden. God en mens zijn tegenstellingen; zonder verbinding en zonder waarachtige gemeenschap. Vandaar dat Barth meermalen het Woord Gods gebruikt om er alles mee aan te duiden, wat aan gene zijde van de doodslijn gevonden wordt. God. is Het of De geheel andere; God is de nieuwe wereld; God is de opstanding uit de doden. Ja God wordt door hem ook de Onbekende genoemd. Immers God is de Verborgene, de Absolute, de Onvergelijkelijke.

Zijn Wezen is: anders te zijn, dan elke rechtlijnige gedachte en elke afgeronde voorstelling. Als wij God willen eren, dan moeten wij Hem als de Verborgene aanbidden. Wat wij van Hem begrijpen en wat wij zijn eigenschappen noemen, dat is slechts de buitenkant. Maar Hij Zelf openbaart Zich in ons vaak zo raadselachtige leven als de Verborgene. De Verborgene — zo wordt hij, ook geheten in Jesaja 45: 15. Voorwaar, Gij zijt een verborgen God, gij God van Israël, gij Heiland (Ridderbos: Korte Verklaring) — als wij Hem zo noemen, dan bedoelen wij, dat "es in dem Wesen Gottes liegt dasz er dem Mensen unenthüllbar ist. Wohl verstanden: gerade in seinem offenbarten Wesen unenthiillbar. Gerade der Deus revelatus ist der Deus absconditus, der Gott iiber de wir kein Wort sagen künnten,

LOCUS DE DEO 155 und zu sagen hatten, wenn er uns nicht eben als der Deus revelatus von sich aus begegnete", D.K.D. S. 338. Nu noemt Barth God "de Verborgene" (Deus absconditus), "de Onbekende" om plaats te maken voor de Openbaring. Hij doet een ernstige, "mystische" (deze kwalificatie is van B. zelf) poging, om het objectieve element der openbaring te handhaven tegenover het religieus subjectivisme van Schleiermacher en de Scholen, die op hem teruggaan. Bij de openbaring Gods kan van rationele "Begründung" geen sprake zijn. Als hier bewijzen mogelijk waren, dan zou het weer de mens zijn, die via het denken tot God komen kon. Maar zich dit in te beelden, is niet dan ergerlijke hybris. Onder geen beding kunnen wij tot God opklimmen maar als Soeverein kan en wil God met zijn Woord tot ons afdalen. Deus dixit.

En elk afdalen Gods tot de mens is een wonder. Wie hieraan tornt, wie de Godskennis losmaakt uit de verhouding tussen God en de verlosten mens, die alleen als een van God gekende iets kennen kan, die spreekt over God "in de horizontale lijn" en verlaagt God tot een voortbrengsel van zijn denken. Daarom mag van "de algemene openbaring Gods" niet gerept worden. Vandaar dat Barth liever hartstochtelijk brak met Brunner, dan hem ook maar in het minste toe te geven, dat er wezen zou een "Ankniipfungspunkt der Göttlichen Botschaft im Mensen", een tasten naar de onbekenden God. Als nu God tot de mens naar zijn uitverkiezing afdaalt en Zich aan hem openbaart, dan maakt Hij hem tegelijkertijd tot een gelovige. Barth kent geen andere openbaring Gods dan die tot kennis Gods leidt. Dan, in zijn Openbaring blijft God toch altijd de Verborgene. Zo schoon schuilt volgens hem deze waarheid in de bekende woorden: Daarna antwoordde de Heere Job uit een onweder en zeide, Job 38: 1.

De openbaring bestaat daarin "dasz Gott Gestalt angenommen hat", "das bedeutet, dasz er wie fiber de Mensen, so auch fiber die Gestalt, in der er dem Mensen begegnet, verftigt. Göttliche Gegenwart is immer Gottes Entscheidung, gegenwartig zu sein. Göttliches Wort ist göttliches Sprechen. Göttliche Gabe ist göttliches Geben. Gottes selbstenthüllung bleibt Akt Soeveraner gi5ttlicher Freiheit. Sie kann hier dem, Einen sein, was das Wort sagt und dort dem Anderen erst recht Verhüllung Gottes. Sie kann für denselben Mensen heute das Erste, morgen das Zweite sein. Gott ist in ihr vom Mensen nicht zu fassen, nicht mit Beschlag zu belegen, nicht in Betrieb zu nehmen. Mit ihr rechnen heiszt mit Gottes freier Güte rechnen, nicht mit einem Kredit der ein fur allemal bewilligt ist, nicht mit einem Axiom auf das man sich ein für altemal Zurückziehen kann, nicht met einer Erfahrung, die man ein fur allemal gemacht hat. Ware es so, dann ware es ja nicht der dem Mensen seinem Wesen nach unenthüllbare Gott, urn dessen Selbstenthüllung es geht, dann ginge es viel mehr urn eines jener Geheimnisse, die sich uns eines Tages 156 LOCUS DE DEO entschleiern, urn uns darn keine Geheimnisse mehr zu sein. Die Geheimnisse der Welt haben es an sich, dasz sie einmal authüren können, Geheimnisse zu sein. Gott ist immer wieder Geheimnis. Offenbarung ist immer wieder Offenbarung im Volsinn des Wortes, oder sie ist nicht Offenbarung, jedenfalls nicht das, was in der Bibel so heiszt" (Die Kirchliche Dogmatik, I, S. 338, 339). Er is in ons geen aanknopingspunt voor deze openbaring Gods. Uit onszelf weten wij niet, wat wij zeggen, als wij "God" zeggen. Veeleer moeten wij "anfangen mit dem Eingestandnis, dasz alles, was wir zu wissen meinen, wenn wir "Gott" sagen, nicht denjenigen trifft und begreift, der im Symbol "Gott" heiszt, sondern immer eines von unseren selbsterdachten und selbstgemachten GOtterbildern (Geist, Natur, Schicksal, Idee)", Credo, S. 15.

Slechts hij kent God, dien God "gewahlt und über dem Abgrund halt ohne sein Zutun." Nu heeft God Zich in Jezus Christus geopenbaard en is Hij tot ons gekomen. "Ware Gott nicht Mens geworden, wie es im zweiten Artikel erkannt und bekannt wird, so würde alles, was wir von Gott ülber dem Mensen und von Gott mit dem Mensen uns ausdenken und sagen wollten, ebenso willkürlich, irrend und irreführend in der Luft stehen wie die entsprechenden Erwagungen, die man schlieszlich in allen Religionen und Weltanschauungen uber Gott und de Mensen angestellt hat"; S. 39.

Deze Jezus Christus, Gods eniggeboren Zoon, onze Heere, is ontvangen van de Heilige Geest en geboren uit de maagd Maria. Deze laatste woorden "haben einen inneren und einen auszeren, einen sachlichen und einen signifikativen Sinn. So oder so ist das Ereignis der Inkarnation der Gegenstand, auf de sie hinweisen. Es ist aber das Allgemeine, das Innere, das Sachliche, von dem sie reden, das Geheimnis selbst und als solches: dasz Jezus Christus wahrhaftiger Gott und wahrhaftiger Mens ist. Und es ist das Besondere, das Auszere, das Zeichen, von dem sie reden das Wunder, dasz Jezus Christus als dieser wahrhaftige Gott und Mens, allein Gott zum Vater und also die Jungfrau Maria zur Mutter hat. Das Erste is die Tatsache der freien Gnade Gottes in seiner Offenbarung. Das zweite ist die seiner Offenbarung eigentümliche Form und Gestalt in der sie sich als freie Gnade zu erkennen gibt", S. 57/58. Het is zinvol, dat in deze woorden van het symbool tegelijkertijd uitgesproken wordt: "Das Geheimnis der Sache und das Wunder des Zeichens."

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

LOCUS DE DEO 157

**§ 5. Het Atheïsme.**

Aangeboren begrippen. God is kenbaar door zijn dubbele openbaring. Cognitio Dei insita. Aangezien God Zich openbaarde in de werken zijner handen en de gevallen mens het semen religionis gebleven is, daar is de vraag gemotiveerd: Hoe is het Atheïsme mogelijk? Hierop antwoorden we dit. Volkomen naar waarheid heeft Cicero reeds gezegd, dat er geen volk the) barbaarsch is of het gelooft in de goden. Nergens wordt een athe1stisch volk op aarde gevonden. En atheïstische personen zijn er ook veel minder dan het schijnt. Wel zijn er talrijke personen, die praktisch zonder God in de wereld leven maar in de grond van hun hart stemmen schier alle mensen toe, dat er een macht is boven de mens, die verdient geëerd te worden. (Zie hierover Gravemeyer I, blz. 26/31, en vooral blz. 26/27 over het samengaan van Atheïsme en vreesachtigheid). Zeker verwerpen velen de God der Schriften maar omdat zij nog aan een absolute macht geloven, daarom zijn zij toch geen atheïsten. Slechts zij, die beslist een laatsten grond der dingen loochenen en niets anders kennen dan de stof en de wisseling der stof zijn athe1sten.

Opmerkelijk is echter: a. dat het Materialisme telkens in Pantheïsme overslaat; b. dat het Atheïsme niet spontaan opkomt maar dikwijls zijn ontstaan dankt aan kritiek op religieuze voorstellingen, die bij anderen gevonden worden; c. dat atheïstische wijsgeren zelven erkennen, dat voor de ongeletterden het geloof aan God niet ondienstig veeleer profijtelijk is. Het Atheïsme gaat dus lijnrecht in tegen hetgeen, waarin schier alle mensen krachtens hun natuur overeenstemmen en dat dus niet vals kan zijn. Mogelijk is het Atheïsme slechts hierdoor, omdat men onder de indruk verkeert der kritiek op de door de Christelijke kerk gehuldigde Gods-idee en vooral omdat men in zich onderdrukt de vatbaarheid om God gewaar te worden en zich opdringt wat men zo vurig wenst (n.l. dat er geen God zij en dus ook geen leven na dit leven en geen oordeel). Het Atheïsme is dan ook geenszins te bewijzen. Mogen de bewijzen voor het bestaan Gods niet afdoende zijn, de argumenten, waarop het Atheïsme zich beroept, zijn al heel zwak. Dit kan ook niet anders. Het is dan ook wel opmerkelijk, dat waar de Christelijke religie hare martelaars bij duizenden telt, het Atheïsme niemand noemen kan, die daarvoor in de dood ging. Juist omdat het geloof aan een Godheid zo algemeen is, daarom heeft men al zeer vroeg gemeend, dat de Gods-idee een de mens aangeboren begrip is. Ofschoon nu de kwestie, of er aangeboren begrippen zijn, eigenlijk meer een filosofische dan een theologische is, toch over haar een enkel woord (Zie Eisler, § 31/33). Plato was de eerste wijsgeer, die iets leerde wat veel geleek op de leer der aangeboren begrippen. Hij toch leerde, dat de ziel des mensen bij hare verbinding met het lichaam meebrengt een flauw besef, een vage herinnering van de ideeën, die zij in de hemel klaar schouwde.

158 LOCUS DE DEO Toch is bij hem stricto sensu nog niet van aangeboren begrippen sprake, omdat hij de herinnering niet beperkt tot enkele aangeboren begrippen maar uitbreidt tot alle kennis. Onomwonden is deze leer dan ook pas door Cicero gepredikt. In de nieuwere filosofie werd zij voorgedragen door Cartesius, van wien ook de term "ideae innatae" afkomstig is. Volgens hem is de Gods-idee de voornaamste dezer begrippen. Beweerde hij echter nog slechts dat deze ideeën bloot potentieel in onze geest zijn of m. a. w. dat onze geest de dispositie bezit, om ze uit zichzelf voort te brengen, Leibniz ging nog verder toen hij stelde, dat zij reeds geheel in onze ziel aanwezig zijn en dat zij aanstonds tot bewustzijn komen, als de zinnelijke waarneming hiertoe aanleiding geeft. Kant sprak wel niet van aangeboren begrippen maar toch van aangeboren vormen (vormen der aanschouwing d. i. ruimte en tijd; vormen des verstands d. i. categorieën en vormen der rede dat zijn de ideeën God, deugd en onsterfelijkheid). Door Fichte en Hegel is de leer der aangeboren begrippen zo sterk gedreven, dat ze beweerden, dat alle kennis en zelfs alle zijn een product is van ons denken. Het ontbrak echter reeds in de 18e eeuw niet aan mannen, die deze voorstelling beslist verwierpen. Hier sloot zich in de 19e eeuw het Materialisme bij aan. Thans is ze door allen prijsgegeven en uitgeruild voor de theorie van de overerving der eigenschappen. Van de beginne of aan is door de Christelijke kerk de leer der ideae innatae afgewezen. Sommige schrijvers zoals Bonaventura mogen uitdrukkingen bezigen, die dicht tot haar naderen, in de eigenlijke zin des woords is ze toch door geen hunner voorgestaan. En toen Cartesius zijn opvatting publiceerde, trok Voetius onmiddellijk tegen hem ten strijde.

Voor haar gevoelen beriep de Christelijke kerk zich op deze gronden. a. Indien de leer der aangeboren begrippen juist is, dan wordt de mens geheel onafhankelijk van de kosmos, ja zelfs van de openbaring Gods. Immers kan hij dan uit zijn eigen geest de kennis nog klaarder te voorschijn brengen dan door middel van de openbaring Gods in de natuur en de Schriftuur. b. De leer der aangeboren begrippen roept een dualisme in het leven tussen stof en geest, ziel en lichaam. Het is dan niet langer zo, dat in de kosmos gedachten Gods belichaamd zijn, die wij door het gebruik van ons verstand daarin kunnen terugvinden. Neen, de kosmos staat dan veeleer als een vijandige macht tegenover ons, zodat er geen betere manier is, om tot de ware kennis der dingen te geraken dan ontvluchting der wereld.

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

LOCUS DE DEO 159 zonder de verlichting des Heiligen Geestes in 't geheel geen kennis van God. Integendeel. Zij tact ganselijk in de schaduw rond. In burgerlijke zaken kan de mens nog goed doen — maar in geestelijken zin is hij ten enen male blind en doof. God openbaart zich dan ook wet in zijn werken, maar de zondaar kent Hem daaruit niet meer. Ditzelfde standpunt wordt ingenomen door de Lutherse Symbolen en enkele Lutherse Theologen. Evenwel niet door Melanchton en evenmin door de latere Lutherse Theologen. Calvijn nam blijkens zijn Institutie een veel zuiverder standpunt in. Hij onderscheidde tussen de algemene en bijzondere genade en leerde dat het goede, hetwelk door de zondaar nog wordt gedaan een vrucht is van de eerste. Voorts betoogde hij, dat in de menselijke geest een semen religions of sensus divinitatis is ingeplant. De overtuiging, dat er een God is, is naturaliter ingenita en vandaar, dat bij alle volken religie gevonden wordt. Zo hebben ook de andere Gereformeerde Theologen geoordeeld. En deze zienswijze is ook de onze. Feitelijk is het dan ook minder juist te spreken van aangeboren of ingeschapen Godskennis.

Niettemin doet dit Gravemeijer ook nog (Deel I, blz. 12/26). Hij definieert haar aldus: Zij is een ingeschapen gevoel van een Godheid. Hij drukt zich echter herhaaldelijk beter en juister uit, bijv. als hij zegt: Zij is het vermogen om God te kennen of zij is een aanleg tot Godskennis. Maar waar de leer der ideae innatae zo beslist door de Christelijke kerk is verworpen, hoe kan men dan toch spreken van "Cognitio De i i of van een "sensus divinitatis" of van een "semen religions"? Hierop moet het volgende geantwoord. Met "cognitio Dei insita" bedoelde men volstrekt thet a dat de mens rechtstreeks door God zelven met een zekere kennis Gods was begiftigd of althans begaafd met het vermogen, om uit zichzelf zonder de bijzondere openbaring Gods tot enige zuivere kennis van God te komen. Integendeel. Men ging uit van de stelling, dat alle kennis begint met zinnelijke waarneming. Men sprak met deze uitdrukking dan ook slechts dit uit, om met Bavinck te spreken: "Dat de mens beide de potentia (aptitudo, vis, facultas) en de inclinatio (habitus, dispositio) bezit, om in de normalen ontwikkelingsgang en te midden der omgeving, waarin God hem het leven schonk van zelf en zonder dwang, zonder wetenschappelijke redenering en bewijsvoering; (woorden van Clemens Alexandrinus) tot enige vaste, zekere, ontwijfelbare kennis Gods te komen."

Of korter uitgedrukt, men bedoelde er mee, dat de mens begiftigd is met het vermogen, om, zodra hij in aanraking komt met de algemene openbaring Gods, tot enige kennis van God te komen. Maar juist omdat de mens hiertoe moet komen, evengoed als hij, die zijn ogen open doet, de dingen om zich heen aanschouwen moet, daarom bezigde men niet de term "aangeboren potentie of faculteit" om God te leren kennen Gereformeerde Dogmatiek

160 LOCUS DE DEO uit zijn werken maar cognitio Dei insita. Men accentueerde met deze uitdrukking dus deze twee Bingen: en de geschiktheid, die de mens is ingeschapen en . het zich zo duidelijk openbaren van God in de natuur, dat de mens, zodra hij daarmede in aanraking komt, moet toestemmen" dat er een God is. Zander de Heilige Schrift leidt deze c. D. I. echter niet tot een zuivere Godskennis. Geheel ten onrechte ontkenden de Socinianen dan ook, dat dit vermogen de mens eigen is en beweerden ze, dat alle Godskennis haar oorsprong dankt aan het feit, dat God zich op een bijzondere wijze aan Adam geopenbaard heeft, terwijl dan deze bijzondere openbaring door Adam aan zijn nakomelingen medegedeeld en zij alzo door het een geslacht aan het andere overgeleverd is. —

Veeleer ware het te wensen geweest, dat men (vooral Barth) in onze tijd ter harte genomen had het vermaan, dat Otto Kim, Grundriss der Evangelischen Dogmatik3, S. 19/20, reeds in 1910 deed horen: "Umgekehrt hat der Deïsmus und der von ihm beeinfluszte Rationalismus die allgemeine Offenbarung zu einer Selbstandigkeit und einem Rang erhoben, der die besondere vollig zurücktreten, ja als uberflüssig erscheinen laszt. Die allgemeine Offenbarung wurde nun zum Ersatz der besonderen. Wenn man dieser Ueberschatzung gegenuber neuerdings bis zur ganzlichen Ausscheidung der allgemeinen Offenbarung aus der christlichen Dogmatik fortgegangen ist, so ist dies zwar begreiflich aber keineswegs gerechtfertigt." (Gravemeijer I, t. a. p1., blz. 14/31). Loci classici voor de cognitio Dei insita zijn: Rom. 1: 19 en Hand. 14: 16, 17. § 6. Cognitio Dei acquisita. De , bewijzen voor het bestaan van God.

De met rede begiftigde mens heeft altoos weer gepoogd "de ingeschapen Godskennis" door nadenken en onderzoek te verhelderen. Niet tevreden met de wetenschap, dat God er is, tracht de mens dien God ook te kennen en te bewijzen, dat zijn geloof aan God voldoende gemotiveerd is. Deze kennis Gods nu plegen wij te noemen de "Cognitio Dei acquisita." Aangezien ontler-cognitio Dei insita met mag verstaan worden een zekere aangeboren kennis van God, daar bestaat dus ook het onderscheid tussen de cognitio Dei insita en de cognitio Dei acquisitia niet hierin, dat de eerste door de mens uit zijn eigen geest zou worden geput, terwijl de tweede hem van buiten zou zijn toegekomen. Wie dit wel stelden, zagen mis. Beide komen de mens toe door de beschouwing van de kosmos.

Het onderscheid bestaat dan ook in iets anders. a. De eerste wordt zonder enige inspanning van zelf verkregen, terwijl de tweede slechts door nadenken en redeneren ons eigendom wordt. Als de mens de werken Gods in de natuur aanschouwt, dan moet hij God gewaar worden. Maar een bredere Godskennis verkrijgt hij eerst, als hij zich moeite getroost, zich rekenschap geeft van zijn gewaarwordingen

LOCUS DE DEO 161 en uit zijn beseffen een zeker stelsel opbouwt. b. De eerste bestaat alleen in beginselen; zij is vaag en mist scherpe belijning, terwijl de tweede meer uitgewerkt en ontwikkeld is en in enkele korte stellingen kan worden uitgedrukt. Krachtens de eerste weet de mens, dat God er is, maar dat is hem niet genoeg. Hij wil het hoe en het waarom van zijn weten verklaren. Bewijzen dat zijn geloof aan God op goede gronden rust (Gravemeijer t. a. pl., blz. 31/32). een tweede misvatting op dit terrein is, dat wij zuivere cognitio Del acquisita zouden kunnen verkrijgen geheel buiten de Heilig Schrift om. Telkens heeft men gepoogd, buiten de Heilig Schrift om, een Theologia naturalis op te bouwen. Door nadenken en redeneren zocht men dan uit de cognitio Dei insita een soort algemene Theologie samen te stellen — wel minder omvattend dan de uit de bijzondere Openbaring geputte Christelijke Theologie maar toch zuiver.

Langs drie wegen, zo meende men, kon de vage Gods-idee worden uitgebreid. a. De via negationis — Al het onvolkomene, eindige, beperkte, hetwelk aan het schepsel eigen is, wordt aan God ontzegd. b. De via eminentiae — alle uitnemendheid, die de wereld te aanschouwen geeft, wordt in de meest volstrekten zin God toegekend. c. De via causalitatis — van de kosmos als effectus concludeert men tot het bestaan en de volmaaktheid van God, als causa van de kosmos. Langs de eersten weg kwam men tot de onmededeelbare eigenschappen als oneindigheid, onveranderlijkheid; langs de tweeden tot de mededeelbare eigenschappen als wijsheid, goedheid, rechtvaardigheid; langs de derden tot zijn "betrekkelijke" eigenschappen, waarbij Hij in zijn betrekking tot de van Hem afhankelijke wereld gedacht wordt, als zijn wil, almacht. Maar dit streven is met vruchteloosheid geslagen.

Zulk een vage Theologia naturalis wordt dan ook bij geen enkel volk gevonden. Iedere afgoderij heeft haar eigen leersysteem. Nergens treft men een religie aan, die wel niet zulk een voile ontplooiing bezit als de Christelijke, maar die wel zuiver is en aan de Theologia revelata kan voorafgaan. Aan eigen nadenken en redeneren overgelaten leidt de cognitio Dei insita niet tot enige zuivere kennis van God maar vervalt de mens tot afgoderij. Slechts door de Heilige Schrift krijgen we de rechten blik op de openbaring Gods in de natuur, in de geschiedenis en in de lotgevallen van ons eigen leven. De kennis Gods uit de natuur en uit de Schriftuur staan dus voor de Christen niet los naast elkander, integendeel, slechts bij het licht, dat van de bijzondere openbaring uitstraalt, vermag hij op de rechte wijze op te vangen de sprake Gods, die de hemelen, de dieren, de planten enz. horen doen. Is hiermede in het licht gesteld wat wij onder de cognitio Del acquisita hebben te verstaan dan merken wij vervolgens op, dat de mens telkens weer de drang in zich heeft gevoeld, om met bewijzen het bestaan Gods te staven. De Heilige Schrift doet zo niet. Zij spreekt met autoriteit uit, dat God er is en dat zijn eeuwige kracht en

162 LOCUS DE DEO Goddelijkheid zelfs door de heiden uit de werken zijner handen kunnen worden gekend. Ook dat men al zeer diep moet zijn gezonken, wanneer men weigert nog langer te erkennen, dat God er is. Zulks doet alleen de dwaas, Psalm 14: 2: De dwaas zegt in zijn hart: Er is geen God. Hierin ligt een gewichtige aanwijzing. Het geloof aan het bestaan Gods mag en kan niet zijn het product van een streng-logische bewijsvoering. We hadden een armzalige religie, wanner dit wel het geval was. We moeten van het bestaan Gods uitgaan en bestraffen een ieder, die het wagen durft dit te loochenen. Maar al is dit zo, toch mogen we de zogenaamde bewijzen voor het bestaan van God niet onbehandeld laten. De bekendste wijsgeren der oudheid hebben reeds gepoogd op redelijke gronden aan te tonen, dat God er is. Door de oude Christelijke kerk zijn deze bewijzen deels gezuiverd deels aangevuld. Vooral echter door de Scholastiek is er een overdreven waarde aan toegekend. En nog steeds beweert de Roomse kerk, dat zij de kracht bezitten, om elk mens van het bestaan Gods te overtuigen. Door de Reformatoren werd wel grote waarde aan de bewijzen toegekend maar zij lieten ze toch niet, evenals de Roomse kerk, aan de leer der waarheid voorafgaan, maar namen ze in haar op. Het Rationalisme verhief ze weer hemelhoog en zag in de Theologia naturalis de wetenschappelijke Theologie. Toen Kant betoogde, dat God door de reine Vernunft niet kan gekend worden, geraakten ze enigen tijd in discrediet. Met Hegel zijn ze weer in ere gekomen en door verschillende Theologen in een nieuwen vorm voorgedragen. Zelfs Spencer achtte het bestaan van het Absolute bewijsbaar, ofschoon het wezen daarvan onkenbaar is. In tijden, waarop het geloof krachtig is, wordt door de Christelijke kerk aan deze "bewijzen" weinig waarde gehecht. Toch wil dit niet zeggen, dat zij zonder waardij zouden zijn. Integendeel Het zijn sterke aanwijzingen, dat het geloof in God geen illusie is. Zij doen zien, dat het redelijker is te geloven dan niet te geloven. En aan de ware gelovigen bieden ze enigen steun, als hun geloof krachtig bestreden wordt. Slechts wachte men zich voor de fout der Roomse kerk. In overeenstemming met hare anthropologie en hare opvatting der filosofie leert Rome, dat we hier metterdaad met bewijzen te doen hebben. En dat, wie niettemin weigert in God te geloven, dat niet doet, omdat hij aan de klem dezer argumenten ontkomen kan maar omdat hij zijnen bozen onwil stelt in plaats van de rede met hare syllogismen. Dit is echter onjuist. Bewijzen in de gewone zin des woords zijn het niet, gelijk dan ook tegen elk hunner bedenkingen kunnen worden ingebracht, die een zeker recht van bestaan hebben. Door deze argumentatie wordt niemand gedwongen tot de erkenning van een almachtig, persoonlijk, zelfbewust en heilig God, al maken de opgesomde bewijzen het zeer aannemelijk, dat er zulk een God is. Sterker nog. "Ein Gott, der bewiesen werden kann,

LOCUS DE DEO 163 ist kein Gott, denn der Beweisgrund steht über de Begrundeten." En Van Oosterzee, aan wien we deze uitspraak van Jacobi ontlenen, schrijft terecht: "Ene stelling is bewezen, zodra het onweersprekelijk blijkt, dat zij uit een andere, onbetwistbare stelling volstrekt noodzakelijk voortvloeit. Elke bewijsvoering bestaat derhalve uit een beroep op een hogere waarheid, die de hechten grondslag versterkt voor hetgeen juist door dat beroep moet worden uitgemaakt. Het bestaan van God bewijzen, zou dus eigenlijk zijn: de grond van Gods bestaan aangeven. Maar juist omdat Hij het hoogst volmaakte, absolute Wezen is, heeft God de grond van zijn bestaan niet buiten of boven maar in Zich; Hij is, omdat Hij is, en onmogelijk niet zijn kan. Het Oneindige laat zich wel vermoeden, wel tonen, wel aanbidden, maar onmogelijk aandemonstreren. Bewijzen kan men alleen, wat onder het bereik valt van het eindig begrip; uit de oneindigheid en onbegrijpelijkheid van God vloeit tegelijk zijn volstrekte onbewijsbaarheid voort. God wordt niet bewezen door ons maar bewijst Zichzelf aan ons, als grond van het bestaande." (Chr. Dogm. 2, I, 335/6).

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

I. Het ontologisch bewijs.

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

164 LOCUS DE DEO aangetoond, dat deze stelling niet opgaat.

a. De Gods-idee in ons en het bestaan van God zijn niet een maar twee. Uit het blote feit, dat wij ons God denken, volgt niet absoluut zeker, dat God ook bestaat. Immers het is volstrekt niet juist, dat een wezen, hetwelk en gedacht wordt en bestaat hoger is dan een wezen, hetwelk alleen gedacht wordt. Een huis in de idee is niet minder dan een huis in de werkelijkheid. En uit het feit, dat ik me een gevleugeld paard denken kan, volgt nog volstrekt niet, dat er ook gevleugelde paarden zijn.

b. En wat het bewijs ex idea innata betreft — Als ik beweer: het aangeboren zijn van de Gods-idee kan alleen verklaard worden uit het bestaan Gods, aangezien de idee van een eeuwig Wezen niet kan zijn ontstaan in deze vergankelijke wereld en dus uit de onvergankelijke wereld tot ons moet gekomen zijn . . . dan is dit feitelijk geen ontologisch maar een kosmologisch bewijs. Op de eerste tegenwerping heeft men nu echter geantwoord: In het algemeen mag zeker niet uit het denken tot het zijn geconcludeerd worden. Maar in dit speciale geval wel. Immers is het zich denken van een gevleugeld paard iets willekeurigs. De een doet 't en dan nog meest slechts een korten tijd en een ander doet 't niet. Maar God moet ik mij denken en ook gevoel ik mij krachtens mijn natuur gedwongen aan de idee "God" een reëel bestaan toe te kennen. Toch is hiermede de eerste tegenwerping niet geheel weerlegd. Het gaat niet aan, zo maar in de plaats van de idee van God het bestaan van God te stellen. Toch is hierom dit bewijs volstrekt niet zonder waarde. Integendeel. Het leert ons zowel dat de mens met noodzakelijkheid zich de idee van een hoogste Wezen vormt als ook dat onze natuur ons noopt die Gods-idee als werkelijk bestaande te denken. Beide dingen zijn zeer belangrijk. Immers is er thans geen ontkomen aan dit dilemma: óf de mens moet met noodzakelijkheid zich telkens weer een pure fantasie denken en alzo eeuw in eeuw uit in dwaling leven óf met hetgeen krachtens onze natuur door ons gedacht wordt, komt de werkelijkheid overeen.

F. A. B. Nitzsch geeft de waarde van dit bewijs aldus aan: Er spiegelt zich in of "eine Thatsache der religiosen Erfahrung", en wel deze: "mit der Selbstbeziehung des Mensen auf Gott ist zugleich die Gewissheit der Selbstbeziehung Gottes auf de Mensen gegeben" (Zie in het algemeen voor deze bewijzen: Nitzsch, Lehrbuch der evangelischen Dogmatik, S. 332/7; Lamers, De wetenschap van de Godsdienst, Deel II, § 39 Gods bestaan, blz. 737/764; en vooral Muller, t. a. pl., blz. 49/52). II. Het kosmologisch bewijs. Op verscheidene wijzen is dit voorgedragen. Men besloot uit de beweging tot een Wezen, dat de beweging veroorzaakt maar zelf door niets bewogen wordt (Aristoteles), Of uit het veranderlijke tot het onveranderlijke (Joh. Damascenus) Of uit het relatieve tot het absolute (Boethius, Anselmus, Spinoza, Hegel, Hartmann, Scholten) of uit de lange reeks van oorzaken tot

LOCUS DE DEO 165 een eerste oorzaak (Thomas van Aquino). Kort saamgevat kan uit deze onderscheidene voorstellingen dit syllogisme opgesteld: Alles wat is, heeft een oorzaak — De wereld is — Dus heeft de wereld een oorzaak. (Bewezen diende echter eerst te worden, dat de wereld een begin gehad heeft. Men meende dat z$56 te kunnen doen: De bewering, dat de wereld eeuwig door zich zelve bestaat, is onhoudbaar; aangezien een eeuwig bestaan van eindige dingen een innerlijke tegenstrijdigheid is. Dan al werd dit toegestemd, dan restte nog de vraag: Is dan die causa efficiens of dat primum movens de Theïstische God?) Men besluit uit een gevolg tot een oorzaak. Nu is de causaliteitswet binnen de kring der zienlijke wereld van groot belang. Wel is zij door Hume en Kant bestreden met het bekende post hoc is nog niet propter hoc maar omvergestoten is zij niet. Zander deze wet is alle wetenschap onmogelijk.

Maar al is dit zo, toch hebben we geen recht te zeggen, dat zij ook geldt buiten de kosmos. Kunnen wij reeds niet bewijzen dat en de enkele dingen in de wereld en de gehele wereld zelve eindig, relatief en onvolmaakt is nog veel minder kunnen wij aantonen, dat een Theïstisch God de kosmos geschapen heeft. Want wel is een series causarum infinita ondenkbaar en onmogelijk maar dan kan ik tussen de kosmos en de eerste oorzaak nog wel 10, 20, 100 tussenoorzaken indenken. En eindelijk aan de eerste causa toegekomen — wie zegt mij, of zij en transcendent en immanent is, of zij persoonlijk dan wel onpersoonlijk, of zij bewust dan wel onbewust is? En nu heeft men wel gezegd: Een gevolg kan niet meer bevatten dan er ligt in de oorzaak, en waar nu in de kosmos het bewuste, het vrije, de ideeën gevonden worden daar moet ook de eerste oorzaak bewust en vrij, de hoogste, absolute idee wezen — maar deze redenering gaat reeds hierom niet op, omdat men dan met evenveel recht kan beweren, dat God een lichaam moet hebben. En even onbewijsbaar is de stelling van Dorner, dat een Wezen, dat in en door zich zelf bestaat, alleen als geest en persoon kan bestaan. Uit dit "bewijs" kan dus niet meer geconcludeerd worden dan dit: Daar een oneindige reeks van oorzaken onmogelijk is, moet er een eerste, van zich zelve bestaande, absolute, wereldoorzaak zijn.

III. Het teleologisch bewijs, dat in fysico-theologische, historicotheologische en ethico-theologische vorm is voorgedragen.

Hierbij redeneert men aldus: Aangezien er in de gehelen kosmos een orde, een harmonie, een doel valt op te merken, zo moet er een zelfbewust Wezen zijn, dat dit doel van te voren vaststelde. Elke ster legt haar baan af, de jaargetijden wisselen elkander af, voor de mensheid is voedsel, kleding, brandstof enz. aanwezig. Dit is alleen mogelijk, wanner een alwijs God het heelal schiep en Hij van tevoren het … van elk ding bepaalde. In de vorm van een syllogisme gegoten luidt dit bewijs: Alle verband in de wereld is doelmatig — Doelmatig verband is door wijsheid gelegd -Er is dus een hoogste

166 LOCUS DE DEO wijsheid. Tegen dit bewijs zijn deze bedenkingen aangevoerd:

a. Kant, die dit "bewijs", al vond hij ook dit onvoldoende, apprecieerde, betoogde: Aangenomen, dat uwe redenering juist is dan volgt hieruit nog niet, dat God de kosmos schiep, hoogstens dat Hij hem formeerde. Hierop antwoordt men dan: Maar hoe is het te verklaren, dat een Wezen, hetwelk de kosmos niet schiep, toch aan dien kosmos gedaante gaf en zijn doel bepaalde? —

b. De materialisten werpen tegen: Er is geen doel in de kosmos op te merken. Welnu deze tegenwerping kan niet afdoende weerlegd, als men niet aan de Schrift gelooft. Immers pas bij de Parousie zal aan elk blijken, dat God met zijn schepping en met alles wat Hij deed, een bepaald doel beoogd heeft. We kunnen echter wel nu reeds wijzen op vele verschijnselen als klimaat, jaargetijden, temperatuur, bloedsomloop, sommige delen der historie enz., waarin wel degelijk een doel valt op te merken. Een Pantheïst als Hartmann beweerde: Er is wel een doel in de kosmos te constateren maar hieruit mag niet geconcludeerd tot het bestaan van een zelfbewust Wezen buiten de kosmos want evenals bij de mens zo werkt ook in de kosmos, het onbewuste veel zekerder dan het bewuste handelen. Wat instinctmatig geschiedt, gaat geregelder dan hetgeen vrucht is van een zelfbewust werkzaam zijn. Hiertegen kan echter ingebracht: Stellig geschiedt zeer geregeld wat instinctmatig gebeurt, maar omdat er bij instinctmatig handelen telkens een doel valt te bespeuren, zo moet er toch een zelfbewust Wezen zijn, dat het doel bepaalde. De gronden, waarop dit bewijs rust, zijn dus vrij sterk — maar toch moeten we ook hier weer erkennen, dat ze niet afdoende zijn.

IV. Het morele bewijs.

Dit bewijs is door Kant, die alle overige verwierp, op de voorgrond geplaatst en nog steeds wordt dit bewijs door velen als het krachtigste beschouwd en met verwaarloozing der andere schier uitsluitend behandeld. In caput V van zijn "Kritik der praktischen Vernunft" stelde Kant deze sluitrede op: In dem moralischen Gesetze ist nicht der mindeste Grund zu einem nothwendigen Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und der ihr proportionirten Glückseligkeit — Wir sollen das höchste Gut (Sittlichkeit und Glückseligkeit) zu befördern suchen — Also wird auch das Dasein einer Ursache, welche de Grund dieses Zusammenhanges enthalt, postuliert. (Wat in de Major wordt gesteld, dient eerst nog bewezen te worden, tenzij Glückseligkeit louter fysisch wordt opgevat, terwij1 de Minor reeds min of meer een heilig en rechtvaardig hoogste Wezen onderstelt). Kant bedoelde hiermede dit: De rede is niet alleen theoretisch maar ook praktisch, of m. a. w. zij stelt ons gebiedend de plicht voor, dien wij zonder bijbedoeling hebben te vervullen. Hieruit blijkt, dat er niet alleen een natuurlijke maar ook een zedelijke wereldorde is, of m. a. w., dat wij naar een hoogste goed moeten streven, d. i. naar de eenheid van deugd en geluk. Indien

LOCUS DE DEO 167 nu dit gebod van de plicht geen illusie is en indien de eenheid van deugd en geluk werkelijk eens bereikt zal warden en indien alzo eenmaal de zedelijke wereldorde zal triomferen over de natuurlijke, dan moet de vrijheid en daarmede God en de onsterfelijkheid bestaan. Zij zijn postulaten der praktische rede. Door anderen is dit bewijs wel weer in een enigszins anderen vorm voorgedragen. Zij wijzen er op, hoe hier de deugd telkens haar loon mist, terwijl de ondeugd straffeloos triomfeert. Hieruit leiden zij af, dat er in het hiernamaals door God rechtvaardige vergelding geschieden zal. Derden vatten kortweg de zedelijke wereldorde in haar geheel in het oog, houden staande, dat zij ver staat boven de natuurorde en concluderen zo tot het bestaan van een Wezen, dat de zedelijke wereldorde in het leven riep.

Hiertegen is aangevoerd: a. De zedelijke wereldorde is geen zelfstandige orde maar is pas allengs door geleidelijke ontwikkeling ontstaan; — b. wat bij het een volk voor zedelijk gehouden wordt, wordt door het andere als onzedelijk beschouwd . . . dus kan de zedelijke wereldorde niet te voren zijn vastgesteld; ja dan is er ook geen zedenwet en bijgevolg ook geen Wetgever; — c. de zedewet heeft bestand in zichzelf, de moraal is onafhankelijk. Tegen deze tegenwerpingen kan heel wat ingebracht warden. We laten dit echter na, omdat deze kwesties in de Ethiek breder ter sprake komen. Evenwel erkennen we, dat dit bewijs ook niet afdoende is; zelfs dat het niet krachtiger is dan de andere. Dit zijn de 4 hoofdbewijzen voor het bestaan Gods. Er zijn er echter nog meer aangevoerd. En wel:

V. Het bewijs e consensu gentium.

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

VI. Het bewijs e conscientia.

Elk mens ziet zich verplicht zijn gedachten, woorden en werken te toetsen aan de uitspraak van zijn geweten en de stem van het geweten moet de stem Gods zijn. Hier rijst het bezwaar: Hoe weet gij, dat de stem van uw geweten is een uitspraak Gods? Kan het niet zijn de uitspraak der publieke opinie of van u zelven?

VII. "Het psychologisch bewijs.

Bij de bevrediging van alle behoeften door de natuur is de mens toch nog ongelukkig in de grond der zaak. De ziel vraagt naar iets anders en hogers. Alleen God kan die hogere behoeften bevredigen. Maar behalve dat in de conclusie een ongeoorloofde sprong wordt gemaakt, wordt dit bewijs gedrukt door dezelfde bezwaren als het morele bewijs.

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

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

IX. Het afhankelijkheidsbewijs.

Het gevoel van afhankelijkheid van een hogere macht wordt alom gevonden. Dit gevoel wijst dus op het bestaan van die hogere macht. Alzo moet die hogere macht er zijn. — Al ware de Major onomstotelijk vastgesteld, dan zou nog moeten aangetoond worden, dat die hogere macht de Theïstische God is.

X. Het argumentum ab utili of a tutiori of het zogenaamde veiligheidsbewijs.

Men zegt hier: het is veiliger of nuttiger wel dan niet aan God te geloven. Dat is zo, maar het bestaan Gods wordt hiermede geenszins bewezen.

XI. Der ontogenetisch-fylogenetische Beweis fur das Dasein eines persönlichen Gottes. Dit bewijs dateert uit de jongsten tijd. Het is in 1892 gepubliceerd door Hertzsch. "Het berust op de grondgedachte der descendentietheorie, door Hackel aldus geformuleerd: De ontogenie (de ontwikkeling van het individu) is een in korten tijd aflopende herhaling der fylogenie (ontwikkeling van het gehele menselijk geslacht). Het luidt aldus: Bij de hogere levende wezens bestaat de wording uit twee factoren: Uit de anorganische materie en de voortbrengende factor, die het straks voortgebrachte reeds in zich bevat. Bij de mens moet die voortbrengende factor het menselijke, het persoonlijk-geestelijke, reeds in zich gehad hebben. Die voortbrengende factor is dus de persoonlijke God. Behalve dat in de conclusie een sprong wordt gedaan, die niet geoorloofd is, gaat de Major uit van een hypothese, die eerst zelve nog bewijs behoeft." Zijn hiermede de voornaamste bewijzen voor het bestaan van God behandeld, dan merken we ten slotte nog dit op. We mogen de kracht dezer "bewijzen" niet onderschatten. Zij stellen metterdaad in het licht, dat het alleszins redelijk is aan God te geloven. Zelfs Kant erkende, dat van het teleologische bewijs "mit Achtung" behoorde gesproken te worden, ja zelfs dat de bewijsvoering uit de wereld tot God als Naar oorzaak "zu dem Grade der für uns Mensen allervernünftigsten Meinung gebracht werden könne."

Toch is het jammer, dat men ze "bewijzen" heeft genoemd, aangezien ze dit toch eigenlijk niet zijn en ze dan ook niet het verstand van alle onwedergeborenen kunnen dwingen tot de toestemming, dat God bestaat. Veel beter is het dan ook van hen te spreken als van openbaringen (signa, testimonia) Gods. God toch laat zich in genen dele onbetuigd. De gehele wereld is een Spiegel van Gods deugden. Wat wonder dat wij en uit de wereld der ideeën (ontol. bewijs) en uit die van de eindige en veranderlijke dingen (kosmologisch bewijs) en uit die van de doelmatigheid en harmonie (teleol. bewijs) en uit die van de zedelijke orde (moreel bewijs) de indruk ontvangen, dat God er is.

LOCUS DE DEO 169 En waar nu het ontol. bewijs de waarheid predikt, dat de mens met noodzakelijkheid de Gods-idee vormt en God als bestaande aanneemt, het kosmologisch bewijs leert, dat er een absolute en eerste oorzaak aller dingen zijn moet, het teleologisch bewijs wijst op het voornemen, de raad, van het hoogste Wezen en het moreel bewijs een zedelijk en heilig Wezen predikt, daar mogen wij zeggen, dat zij alle vier tezamen ons God doen kennen als een persoonlijk, almachtig, redelijk en zedelijk Wezen. De kiem van het ontologisch bewijs wordt gevonden in Hand. 17: 24 en Rom. 1: 19. *Overmits hetgeen van God kennelijk is, in hen openbaar is; want God heeft het hun geopenbaard.* Die van het kosmologisch bewijs in Rom. 1: 20, Want zijn onzienlijke dingen worden, van de schepping der wereld aan, uit de schepselen verstaan en doorzien, beide zijn eeuwige kracht en Goddelijkheid, opdat zij niet te verontschuldigen zouden zijn. Die van het teleologisch bewijs in Ps. 8, Ps. 19, Hand. 14: 17, Hoewel Hij nochtans zichzelf niet onbetuigd gelaten heeft, goed doende van de hemel, ons regen en vruchtbare tijden gevende, vervullende onze harten met spijs en vrolijkheid. Die van het morele bewijs in Rom. 2: 14, 15, Want wanneer de Heidenen, die de wet niet hebben van nature de dingen doen, die der wet zijn, deze de wet niet hebbende, zijn zichzelf een wet, als die betonen het werk der wet geschreven in hun harten, hun geweten medegetuigende, en de gedachten onder elkander hen beschuldigende of ook ontschuldigende.

**§ 7. Het Wezen Gods.**

Wij gebruiken gedurig de term het Wezen Gods. Hiertegen is op zich zelf geen bezwaar, mits wij slechts een ding goed in het oog houden. Bij de schepselen en de stoffelijke dingen kunnen wij onderscheiden tussen het wezen en de toevallige eigenschappen. Onder het wezen verstaan we dan het geheel van de wezenlijke kenmerken, terwijl de toevallige eigenschappen de bijkomstigheden van eenzelfde soort schepselen of dingen aanduiden. Wezenlijke kenmerken van de mens zijn bijv. dat hij naar lichaam en ziel bestaat, dat hij een redelijk en zedelijk wezen is, terwijl toevallige eigenschappen zijn, dat de een mens blank en de ander bruin van kleur, dat de een mens geniaal en de ander dom is. Welnu hiervan is bij God geen sprake. Bij Hem is geen onderscheid tussen wezenlijke en toevallige eigenschappen. Vandaar dat wij bij Hem ook geen enkele eigenschap kunnen abstracteren van Zijn Wezen.

God heeft geen eigenschappen maar HIJ IS Zijn eigenschappen. En reeds hierom is elke omschrijving van God onmogelijk. Wij mogen nimmer vergeten, dat al kan God door ons gekend worden, voor zover Hij zich aan ons openbaarde, wij Hem toch nimmer kunnen begrijpen. En hoe zouden wij dan een definitie van Hem kunnen geven? Mits onder het

170 LOCUS DE DEO beding, dat elke omschrijving gebrekkig blijft, is er nu echter geen bezwaar tegen te zeggen: God is een Geest van oneindige volmaaktheid, bestaande in drie Personen. Of God is een geestelijk Wezen, oneindig en allervolmaaktst, noodzakelijk en alleen van zichzelf bestaande, van de wereld onderscheiden, oorzaak en grond van alle schepselen. Nu zou men echter kunnen tegenwerpen, of toch het begrip "geest" niet het hoofdbegrip is, waaronder de idee "God" kan worden gesubsumeerd, en of daarmede het gebrekkige van elke definitie van God niet grotendeels wegvalt. Immers is het geven ener definitie allereerst het noemen van een hoofdbegrip, waaronder de te definiëren persoon of zaak kan gesubsumeerd en vervolgens het telkens enger maken van het begrip, totdat het eindelijk zo begrensd is, dat er alleen de te definiëren persoon of zaak inzit. Bijv. een paard is een dier; een dier, dat op het land leeft; een viervoetig dier enz. Welnu als dan voor een definitie van God allereerst nodig is een hoofdbegrip, waaronder het "begrip" God kan worden gesubsumeerd, kan dan niet, gelijk we daareven zeiden, het "begrip" God gesubsumeerd worden onder het hoofdbegrip "geest"? Bij oppervlakkige beschouwing schijnt deze vraag bevestigend beantwoord te kunnen worden, omdat de Christus zelf in Joh. 4: 24 zeide: God is een geest en die Hem aanbidden, moeten Hem aanbidden in geest en waarheid. In de grond der zaak is dit echter zo niet, omdat de benaming "Geest", hier van God gebezigd, absoluut univoce is (zie later: De spiritualitas Dei). Het verdient dan ook geen aanbeveling een deugd van God op de voorgrond te plaatsen en daarvan bij de omschrijving van God uit te gaan. Toch is dit meermalen geschied. Zo noemde men God het hoogste zijn, het hoogste goed, het oneindige wezen enz. En veelvuldig leert men ook nog in onze dagen met een beroep op 1 Joh. 4: 8b God is liefde, dat de liefde als de omschrijving van Gods Wezen gelden mag. Men zegt dan: "Geen andere naam wordt gebezigd, om het ganse Wezen Gods in een woord uit te drukken, dan deze naam: *God is liefde*. Allerlei bijzondere volmaaktheden Gods worden ons genoemd, maar nergens wordt gezegd: God is almacht; God is alwetendheid; zijn Wezen wordt alleen gekenschetst door dat woord: God is liefde."

Maar deze redenering berust op een misverstand. Reeds Augustinus legde er nadruk op, dat wij bij God niet kunnen onderscheiden tussen Wezen en eigenschappen. Het is onmogelijk en ongeoorloofd een bepaalde eigenschap van het Wezen Gods te abstraheren, aangezien alle eigenschappen in gelijken zin zijn Wezen zijn. En uit dit Schriftwoord volgt evenmin, dat het Wezen Gods bepaald liefde is, als uit het zeggen, dat God een licht is, mag worden afgeleid, dat licht d. i. kennis als een omschrijving van het Wezen Gods gebezigd mag worden. De liefde staat dus op een lijn met de andere eigenschappen, maar zij is niet, gelijk men wel zegt, "de

LOCUS DE DEO 171 hogere eenheid, waarin alle eigenschappen Gods zich oplossen." Uit ons standpunt volgt nu echter niet, dat wij ontkennen, dat God een Wezen is, of dat wij de uitdrukking "die ook in art. I onzer Confessie" voorkomt, het Wezen Gods onjuist achten. Integendeel. Zonder de term van het Wezen Gods kan de leer der Drie-eenheid niet in het licht gesteld worden. Ten onrechte maakten dan ook de Remonstranten, uitgaande van de stelling, dat God onbegrijpelijk is, in hun Remonstrantie bezwaar tegen de term "Het Wezen Gods." Huns inziens is God (grieks) verheven boven de categorie van het wezen. Maar dit is onjuist. God is het absolute Wezen, dat alleen wezenheid in zich zelf bezit en de auteur der wezenheid voor alle creatuur is. God is de een wezenheid, die oorspronkelijk, onafhankelijk, door niets buiten Zichzelf bepaald en dus absoluut is, terwijl alle andere wezens rusten op en voortvloeien uit de wezenheid Gods en dus slechts een afgeleid en afhankelijk aanzijn bezitten. Dit is de betekenis van het bekende woord der oude Dogmatiek: Omnia determinans Deus a nemine determinatur.

God is dus ook niet, gelijk het Pantheïsme het voorstelt het aanvankelijk zelfbewustzijn missende maar veeleer het van eeuwigheid tot eeuwigheid persoonlijke en zelfbewuste Wezen. In het Eeuwige Wezen is ook geen proces van minder naar meer, noch wat het zijn noch wat het bewustzijn betreft, maar een eeuwig zichzelf gelijk zijn. Ook is het Eeuwige Wezen actus purissimus. Wij mensen gebruiken nu eens de een en dan weer de andere onzer krachten en gaven. Wij zijn nooit ten volle in actie. Onderwijl wij een of meerdere krachten ontwikkelen, sluimeren de andere. Alleen in zeer gewichtige momenten wenden wij schier alle onze krachten tegelijkertijd aan en zijn wij schier geheel, wat wij naar onze potenties zijn kunnen. Bij de hogen God is het echter geheel anders. In Hem sluimert nooit een enkele kracht. Hij is altoos ten voile, wat Hij is of m. a. w. in Hem is niet de onderscheiding tussen hetgeen potentieel en actueel aanwezig is.

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

a. De betekenis van de naam in de Heilige Schrift.

In de Bijbel wordt grote waarde toegekend aan de naam SHEM met een stalen stift in metaal inkrassen, graveren; ow betekent dus letterlijk inschrapsel. "De oorspronkelijke betekenis van het woord is waarschijnlijk die van teken, kenteken, signum, evenals het Gr. onoma, en het Lat. nomen van de stam gno zijn afgeleid en dus aanduiden, datgene waaraan iets gekend wordt, kenteken"). Dat dit metterdaad zo is blijkt hieruit:

a. Adam moest alle dieren een naam geven naar hun aard, Gen. 2: 19, 20;

b. de betekenis van vele namen wordt verklaard bijv. Eva, Gen. 3: 20; Kain 4: 1; Noach 5: 29.

c. Meermalen wordt een naam veranderd of een bijnaam toegevoegd, wanneer een persoon optreedt in een

172 LOCUS DE DEO andere kwaliteit, Abraham, Gen. 17: 5, Sara 17: 15; Mara, Ruth 1: 20. Deze naamsverandering is iets specifiek Oosters, bijv. bij wat wij naturaliseren zouden noemen. Jozef wordt in Egypte genoemd Zafnath Paaneah d. i. uitlegger der dromen, Gen. 41: 45; Daniel in Babel Beltsazar, Hananja — Sadrach; Misael — Mesech; Azarja — Abednego, Daniel 1: 7. De Joden pasten naamsverandering ook toe bij de proselietendoop. d. Na zijn Hemelvaart ontving de Christus een naam boven allen naam, fil. 2: 9, Hebr. 1: 4.

e. Aan de gelovigen wordt in het nieuwe Jeruzalem een nieuwe naam gegeven, Openb. 2: 17 — Uit dit alles blijkt genoegzaam, dat de naam oorspronkelijk diende om het wezen van een persoon, een dier enz. aan te duiden.

**b. De Naam des Heeren.**

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

c. Antropomorfismen.

Alle namen Gods zijn antropomorfismen. Het is niet zo, dat slechts nu en dan anthropomorfistisch over God in de Heilige Schrift gesproken wordt, maar alles wat in haar over God wordt gezegd is anthropomorfistisch. Wanneer God over zichzelf op Goddelijke wijze sprak, dan zouden we Hem niet verstaan. Daarom komt Hij ons te hulp en ontleent Hij de namen (bijv. de Almachtige, Vader, Zoon en Heilige Geest enz.), waarmede Hij zichzelf noemt aan onze LOCUS DE DEO 173 aardse verhoudingen. De antropomorfismen nu kunnen tot deze categorieën teruggebracht worden: a. Aan God, hoewel Hij een geest is, worden de lichaamsdelen des mensen als oog, oor, arm, hand toegekend; b. menselijke aandoeningen, als smart, blijdschap, toorn; c. menselijke handelingen als onderzoeken, horen, straffen; d. namen, die een zeker ambt of relatie onder mensen aanduiden als Bruidegom, Man, Vader, Rechter, Herder, Krijgsman enz.; e. beelden aan de bezielde en onbezielde schepping ontleend, bijv. Leeuw, Arend, Rotssteen, Licht, Schaduw. Dat nu in de Bijbel alzo anthropomorfistisch over God gesproken kan worden, valt hieruit te verklaren, dat de gehele kosmos er van meet of op aangelegd is, om de deugden Gods te openbaren. De aardse verhoudingen zijn dus niet eerst, maar eerst zijn de Goddelijke verhoudingen en van deze zijn de aardse een afspiegeling. En zo gelden ook de namen, waarmee wij God noemen eigenlijk niet eerst van de schepselen maar van God, die de schepselen schiep. Ook hier is bij God het archetypische en bij ons het ectypische. De eigenlijke Herder is niet de herder hier op aarde maar de Herder in de hemel; de aardse herder is een onvolkomene afschaduwing van de hemelsen. Het eigenlijke horen is niet des mensen maar Godes, en daarom staat er ook geschreven: Zou Hij, die het oor plant, niet horen? Zou Hij, die het oog formeert, niet aanschouwen, Ps. 94: 9? Voorts zegt á Marck terecht: "door de lichaamsdelen des mensen, die aan God worden toegekend, worden op een Gode betamelijke wij ze verstaan de volmaaktheden en de werkingen van die leden, gelijk de ogen, oren en neusgaten behoren tot de kennis; de handen en armen tot de kracht en de werkingen; de mond en de lippen tot de bekendmaking van zijn wijsheid en wil." Al is het nu echter, dat de antropomorfismen ons geen adequate kennis van God bieden (deze is evenmin door mystische aanschouwing (de valse mystiek) of door logisch denken (Spinoza, Hegel) te verkrijgen), daarom zijn ze toch niet symbolen. Hiermede bedoelen we dit. Wanneer wij aan God de deugd der wijsheid, goedheid, rechtvaardigheid enz. toe schrijven, dan bedoelen wij daarmede, dat Hij metterdaad wijs, goed, rechtvaardig is — en niet, zoals zij die de symbolische voorstelling huldigen, dat Hij de oorzaak van alle wijsheid, goedheid, rechtvaardigheid is — Om althans enigermate te verduidelijken, hoe God eenvoudig is (de simplicitas Dei toch wil zeggen, dat God geen eigenschappen heeft, maar dat de eigenschappen het Wezen zelf zijn) en toch tegelijkertijd de eigenschappen meer dan in naam onderscheiden zijn, bezigde Basilius deze beeldspraak: "Koren blijft koren, al noemen wij het naar de verschillende relaties nu eens vrucht, dan zaad, dan voedsel", en Augustinus deze andere: "Het licht blijft hetzelfde, ook al breekt het in verschillende kleuren." — Nu werd reeds vroeger deze verkeerde gedachte enigermate gekoesterd (Joh. Damascenus, Pseudodionysius), maar zij is

174 LOCUS DE DEO toch vooral sinds en door Schleiermacher bepleit geworden. De moderne theologen bedienen zich van Bijbelse namen, om daarmede te symboliseren, wat zij hogere geestelijke waarheden noemen. En hiertegen verzetten wij ons. Wie dezen weg bewandelt, eindigt met zijn God te verliezen. Voor hem zijn de namen, waarmede hij God noemt, feitelijk niet anders dan de reflex van wat in zijn eigen gemoed omgaat. Wij moeten aan deze betekenisvolle waarheden onverbiddelijk vasthouden: a. Wij hebben al onze kennis van God (en dus ook de namen Gods) aan de openbaring Gods te danken; b. Om zijn kennis aan ons te kunnen meedelen, wilde God zijn zelfbewustzijn quod ad nos in zulk een vorm uitdrukken, dat wij het in ons creatuurlijk bewustzijn konden opnemen; c. de mogelijkheid van deze afdaling Gods kan niet worden ontkend, omdat zij met de schepping van zelf gegeven is — de schepping toch is de belichaming van de gedachten Gods; d. krachtens onze schepping bezitten wij zulk een vorm van bewustzijn, dat wij het uitgedrukte zelfbewustzijn Gods ons eigen kunnen maken; e. wij ontvingen het vermogen, om dit aldus geassimileerde op onze beurt te kunnen uitdrukken in een vorm, die en juist en met de heerlijkheid van het Goddelijk Wezen in overeenstemming is; f. onze kennis van God is altoos analogisch d. w. z. gevormd naar analogie van wat van God in zijn schepselen te bespeuren is, dus ook nimmer God in zijn onbegrijpelijk Wezen maar in zijn relatie tot ons tot voorwerp heeft; g. Onze kennis van God is niettemin zuiver, waar zij het zelfbewustzijn Gods tot archetype en zijn zelfopenbaring in de kosmos tot grondslag heeft. d. De indeling van de Namen Gods.

Er zijn drieërlei namen Gods: 1° de nomina propria of eigennamen Gods; 2° de nomina essentialia of wezensnamen Gods; 3e de nomina personalia of personele namen Gods: Vader, Zoon en Heilige Geest. Over de benaming van de tweede groep bestaat geen eenstemmigheid.

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

LOCUS DE DEO 175 De benaming attributen is geheel te verwerpen, omdat wij bij attributen niet denken aan jets, dat in het wezen van een persoon inhaerent is, maar aan jets, dat van buiten of aan het wezen wordt toegekend; bijv. de koninklijke attributen kroon, scepter enz. En hiervan kan bij God natuurlijk geen sprake zijn. De term "eigenschappen" is beter, want "eigenschappen" wil hier zeggen: Wat aan God eigen is. Toch bezigen wij ook dezen term liever niet, a. omdat door de onderscheiding tussen mededeelbare en onmededeelbare eigenschappen 't begrip "proprietates" reeds is verzwakt; b. omdat zo toch weer de gedachte zou kunnen opkomen, dat wij de eigenschappen van het wezen kunnen abstraheren. — "Volmaaktheden" is een nog aannemelijker benaming. Dan, het beste is als synoniem met "wezensnamen" de term "deugden" te gebruiken, omdat deze kwalificatie in de Heilige Schrift zelve gebezigd wordt. Kuyper verdeelt de namen Gods (locus de Deo I, pag. 159) aldus: "De Naam des Heeren komt in de Heilige Schrift op drieërlei wijze voor:

a. als naam sensu absoluto d. zonder enige nadere bepaling en heet dan de Naam of zijn Naam;

b. als essentiële benoeming van het Wezen Gods en heet dan (grieks) of ook …;

c. kwalitatieve, als benoeming van het eeuwige Wezen door eigenschappen als de Heilige, de Rechtvaardige, de Almachtige enz. Hiervan moeten dan nog onderscheiden de nomina appellativa Elohim en Adonai, daar deze geen openbaringsnamen maar nomina appellativa univoca zijn." Hoe lezenswaard de brede toelichting en behandeling van deze namen ook mogen zijn, toch is deze indeling aan verschillende bezwaren onderhevig en niet aanvaardbaar.

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

I. en II. De meest voorkomende eigennamen Gods in het Oude Testament zijn: Elohim en JHWH. Elohim is afkomstig of van de stam EEL , die betekent machtig zijn of van schrikken, en leert ons dus God kennen of als de sterke of als voorwerp van vrees. Elohim is in het eerste geval een nadere ontwikkeling van de ouderen naam Eel. Het enkelvoud Eloah is dichterlijk en komt vooral in het boek Job voor. Het meervoud komt veel meer voor. Op verschillende manieren heeft men dit meervoud zoeken te verklaren. a. Men beweerde, dat onder Israël eerst, gelijk onder alle volken, het polytheïsme werd gevonden of m. a. w. dat Israël zijn "goden" had, en dat toen het polytheïsme allengs plaats maakte voor het monotheïsme, het meervoud Elohim werd gebezigd voor de enigen en waarachtigen God. Maar deze bewering wordt door de volgende feiten omver gestoten. 1. De Schrift leert ons duidelijk, dat van meetaf het monotheïsme bij Israël gevonden werd. 2. Het verbum, dat bij Elohim hoort, heeft, vooral in Gereformeerde Dogmatiek de oudere boeken, wel eens het meervoud, maar komt toch meestal in het enkelvoud voor.

176 LOCUS DE DEO 3. Het was, gelijk Noordtzij in zijn: "Oosterse Lichtstralen over Westerse Schriftbeschouwing" blz. 42 opmerkt, reeds lang voor Israëls uittocht onder de inwoners van Kanaän, schoon van verschillende nationaliteit, gebruikelijk, ook de Godsnaam in 't meervoud van slechts een enkel persoon te gebruiken. Dit blijkt duidelijk uit brieven van Tell-El-Amarna. Als door stadhouders de koning als "god" aangesproken wordt, dan bezigen zij niet de singularis maar de pluralis ilani. — b. Men zag er een aanwijzing in van de Triniteit. Maar het sub a2 gezegde wijst al aanstonds aan, dat deze voorstelling onhoudbaar is. — c. Hetzelfde geldt van het gevoelen, dat we hier aan een pluralis majestatis hebben te denken. En dat wel om de eenvoudige reden, dat de Heilige Schrift zulk een pluralis niet kent. — d. Het meervoud wordt hier gebezigd, om het begrip der zaak te verhogen, of, om met Delitzsch te spreken, we hebben hier te doen met een intensieve pluralis, die een volheid van kracht aanduidt. We hebben hier hetzelfde als in het twee of driemaal herhalen van hetzelfde woord b.v. Heere Heere of Heilig, heilig, heilig Jes. 6: 3, Openb. 4 :8. Zulk een intensieve pluralis komt met betrekking tot God in het Oude Testament meermalen voor, Pred. 12: 11, Gedenk aan uw Schepper (s=m.v.). Elohim wordt in het Oude Testament zowel van de levenden God als van de afgoden gebezigd, ja wordt ook gebruikt als er sprake is van andere redelijke wezens — maar dan altijd met dit beding, dat op zulke schepselen iets van de Goddelijke Majesteit rust, Ex. 21: 6: "Zo zal hem zijn heer tot de goden (rechters) brengen; Ps. 97: 7: "Buigt u neder voor Hem, alle gij goden!" Die von de Heiden vergütterten übermensl. Gewalten — Delitzsch, S. 94 — engelen; Ps. 138: In de tegenwoordigheid der goden (overheden, Delitzsch) zal ik U psalmzingen.

JHWH is vooral de naam, die binnen de grenzen van het verbond gebezigd wordt. De Rabbijnen noemden dezen naam dan ook de Wezensnaam, ook werd hij wel genoemd … Aanvankelijk zagen de Israëlieten zeer goed in, dat deze naam door hen, mits met eerbied, gebruikt mocht worden. Na de ballingschap schijnt echter de mening post gevat te hebben, dat men hem niet mocht uitspreken. Men begon met aan het volk het gebruik van dezen naam te ontzeggen en aan de priesters het recht toe te kennen, hem in de tempel te bezigen. Vervolgens achtte men het alleen geoorloofd voor de hogepriester dezen naam op de lippen te nemen. Daarna gebruikte zelfs hij hem niet meer in de zegenspreuk maar stelde daarvoor Adonaï in de plaats. Dit had ten gevolge, dat de oorspronkelijke uitspraak verloren ging, en JHWH nu eens de vocalen van Adonaï en dan van Elohim heeft. Tot staving van dit gevoelen beriep men zich op Exod. 3: 15d: dat is mijn Naam eeuwiglijk, terwijl men dan in plaats van het daar voorkomende

LOCUS DE DEO 177 (om te verbergen), en op Lev. 24: 16c: Als hij de Naam zal gelasterd hebben, zal hij gedood worden. Waar men nu in plaats van JHWH Adonaï las, daar spreekt 't van zelf, dat deze naam in de Septuaginta door kurios werd weergegeven. Dit laatste vond algemeen navolging. Ook bij ons, waar JJHWH door Heere vertaald wordt. Verschillende Kerkvaders zeggen van dezen naam, dat hij appotov is, niet omdat zij zelf van oordeel waren, dat hij niet mocht worden gebruikt, maar om hiermede te kennen te geven, en dat de Joden er zo over dachten en dat niet met zekerheid kon vastgesteld, hoe hij diende uitgesproken. Over de juiste uitspraak van dezen naam is heel wat geschreven en zijn verschillende opinie's geuit.

Zo beweerde men, dat hij als 'Jeve' moest uitgesproken worden. Anderen bijv. de Fransciscaner Petrus Galatinus verdedigde de uitspraak Jehovah — maar deze vorm is in het geheel niet te verklaren.

Voltaire beweerde, en op zijn voetspoor eveneens Schiller, dat er in Egypte een afgod Jao werd vereerd, en dat JHWH van dit Jao was afgeleid. Tholuck heeft echter aangetoond, dat Voltaire zich bij zijn bewering aan falsificatie heeft schuldig gemaakt. In de jongste tijd heeft Roth, hoewel hij overigens de feil van Voltaire erkende, dezelfde gedachte weer voorgedragen, terwijl hij zich ter verdediging beriep op het feit, dat Necho de naam Eljakim in Jojakim veranderde.

Als er bij de Egyptenaren geen god Jo geweest was, dan zou volgens hem deze verandering geen zin hebben gehad. Tegen deze beide voorstellingen geldt echter al aanstonds Ex. 5: 2: Maar Farao zeide: Wie is de Heere, Wiens stem ik gehoorzamen zou, om Israël te laten trekken? Ik ken de Heere niet, en ik zal ook Israël niet laten trekken, waardoor zij afdoende worden weerlegd. Maar bovendien is het niet zo vreemd, dat Necho Eljakims naam op deze wijze veranderde. Een soortgelijk geval hebben we in 2 Kon. 24: 17. Omdat men meende, dat elk land zijn eigen god had, daarom wilden heidense vorsten de god van een land, dat zij gingen beoorlogen of bezet hadden, gunstig stemmen, en daartoe behoorde ook 't opnemen van de naam van dien god in persoonsnamen, die oorspronkelijk anders luidden, of zelfs 't geven van een geheel nieuwen naam. Eveneens is op goede gronden afgewezen de opinie van Hartmann, Dozy, Land e. a., dat JHWH eigenlijk van Kanaänietische of Phoenicische oorsprong was en door de kinderen Israëls bij de in-bezit-neming van het land eenvoudig zou zijn overgenomen. — Otto (en Mowinckel betuigde hiermede zijn instemming) leidt de naam of van Jahu, Jahuwa: Oh er !

Volgens hem zou het een numineuze godsnaam zijn — Gunkel (RGG 2, III, S. 9): Jähil, wohl Verkürzung für Jahve, terwijl Driver juist het omgekeerde aanneemt; "Jahn (oder MI6 auszusprechen?) findet sich in vielen, mit dem Gottesnamen zusammengesetzten Personennamen, and zwar in solchen, in denen der Gottesname der zweite Bestandteil des Wortes

178 LOCUS DE DEO ist, wie Jescha-Jahn. Steht der Gottesname an erster Stelle, so lautet er Jeho, verkürzt Jo, wie Jeho-Jächin, Jojächin. In griechischen Umschreibungen des Gottesnamens der Juden steht gewöhnlich die Form I xoo auch sonst wird der Gott der Juden in Berichten der griechischen und römischen vorchristlichen und spateren nichtchristlichen Schriftsteller tom) (und IEVO genannt. — Eine weitere Verkurzung von J ist Jah, so in Eigennamen, im dichterischen Stile, z. B. in der Formel des Gottesdienstes Hallelujä = Preiset Jah, und auf Krugstempeln."

1.JHWH IS IN ELK GEVAL EEN NAAM VAN DRIE LETTERGREPEN; 'HOEWEL NIET VERKLAARBAR IS HET SCHRIFTUURLIJK. De Naam wordt verklaard door de eigennamen van mensen die van de Naam werden afgeleid. Jehohanan de eerste 2 lettergrepen. En JAH de verkorte naam met de 2 laatste letters AH. [Red. Gihonbron]

De Israëlitische oorsprong van de Naam staat vast. Meer nog, al wordt het ons niet met zovele woorden evenals bij El-Schaddai verhaald — wij mogen het er wel voor houden, dat God zelf dezen naam rechtstreeks geopenbaard heeft. Het is toch niet waarschijnlijk, dat God de bepaling van dien Naam, die Hem bijzonder als de God des Verbonds aanduidt, aan de mensen heeft overgelaten. Prof. van Leusden heeft indertijd verband gezocht tussen JHWH en Openb. 1: 4 (van Hem, die is en die was en die komen zal) en in JHWH een compositius gezien — maar dit gevoelen heeft men algemeen prijsgegeven. Rest alleen de afleiding van 7, 71:n Maar ook nu zijn er nog weer 2 gevallen mogelijk.

a. Het is een imperf van hiphil. Dit is vooral staande gehouden door Schrader en Lagarde. Dan betekent JHWH: Hij, die zijn doet, Creator. Hier hebben we weer bij vernieuwing een bewijs, hoe de moderne religionsfilisofen alles pasklaar maken aan hun systeem. Eerst zet men met voorbijgang van de Schrift de stelling op: De ware Godsidee is slechts langs de weg der ontwikkeling geboren geworden. En om nu deze stelling te kunnen handhaven vervolgt men: Een zo verheven Godsbegrip, als in de kal-vorm zich uitspreekt n.l. Hij, die is, kan destijds nog niet hebben bestaan en daarom moet het een hiphil-vorm zijn. Heel deze bewering wordt echter omver gestoten door de verklaring, welke in Ex. 3: 14 *(En God zeide tot Mozes: Ik zal zijn, die Ik zijn zal. Ook zeide Hij: Aldus zult gij tot de kinderen Israëls zeggen: Ik zal zijn heeft mij tot ulieden gezonden*); van JHWH gegeven wordt. Ook is juist, wat Bavinck in aansluiting aan Smend opmerkt, dat, gegeven de bewering der Evolutionisten, de idee: Hij, die het leven geeft, ook voor dien tijd te hoog was.

b. Rest dus alleen het imperf van kal. Nu wordt de betekenis van dezen naam verklaard in Ex. 3: 14, waar de Heere eerst zegt "Ehjeh Asher Ehjeh" (Ik zal zijn, die Ik zijn zal) en dan alleen "Ehjeh" (Ik zal zijn). Daarmede geeft de Heere te kennen, dat Hij die nu Mozes roept om zijn volk te verlossen, dezelfde is, als Hij die aan hun vaderen verscheen; dat Hij is, die Hij is en gisteren en heden dezelfde blijft tot in alle eeuwigheid. Nog nader licht de Heere dit toe in vers 15: Toen zeide God verder tot Mozes: aldus zult gij tot de kinderen Israëls zeggen: ***De Heere, de God uwer vaderen, de God van Abraham, de God van Izak, en de God van Jakob, heeft mij tot ulieden gezonden; dat is mijn Naam eeuwiglijk, en dat is mijn gedachtenis van geslacht tot geslacht. —*** LOCUS DE DEO 179

Wellicht spreekt God in dezen naam ook reeds enigermate uit, dat Hij niet door jets buiten Zichzelf bepaald wordt, maar dat Hij zichzelf bepaalt en in Zichzelf rust en van niemand en niets buiten Zich afhankelijk is. Dan, allermeest ligt in dezen naam de idee der vastheid, der eeuwigheid, der onveranderlijkheid en der trouwe Gods; i. e. w. in dezen naam ligt heel de volheid van het Goddelijke Wezen uitgedrukt. Vandaar dat deze naam de karakteristieke naam is, zo telkens als gedoeld wordt op de God des verbonds en des eeds; op de God, die zich Israël ten erve verkoren had en voor dat Israël dezelfde bleef in liefde en genade. Daarom kon JHWH in Jes. 41: 4 vertolkt worden door: "*Ik, de Heere, die de Eerste ben en met de laatste ben Ik dezelfde",* terwijl in het Nieuwe Testament wordt gesproken van de Alfa en de Omega, ook van Hem, die is en die was en die komen zal. Elohim is over 't algemeen meer God, gelijk Hij gekend wordt uit de natuur, JHWH is God, gelijk Hij gekend wordt beide in het rijk der natuur en in dat der genade. Met betrekking tot dezen naam, doet zich nu echter een moeilijkheid voor, die niet onbesproken mag blijven. Wij lezen n.l. in Ex. 6: 2 *En Ik ben aan Abraham, Izak en Jakob verschenen als God de Almachtige, doch met mijnen naam Heere ben Ik hun niet bekend geweest.* Hieruit nu heeft men afgeleid, dat God zich toen eerst als JHWH geopenbaard heeft, of, juister uitgedrukt, dat God toen eerst JHWH is genoemd geworden. Parallel met deze bewering loopt de uitspraak van de historische kritiek, dat Ex. 6: 2-7; 13 een bericht is uit het grondboek van de eersten Elohist over dezelfde materie, die reeds in 3: 1-6: 1 uit het werk van de Jahvist verhaald is.

Gemakkelijk kan echter deze bewering weerlegd worden: 10 herhaaldelijk wordt JHWH reeds vroeger gebezigd; 20 deze naam komt voor in verschillende eigennamen als Jochebed, Bitja, Abija enz., die blijkens de geslachtslijsten reeds van langen tijd voor Mozes dagtekenen; 30 wanneer deze naam destijds nog onbekend was geweest, dan zou Israël naar Mozes niet hebben gehoord, toen Hij hun in Egypte de tijding kwam brengen: JHWH heeft mij tot u gezonden. Maar juist het noemen van de bekenden naam heeft hem ingang verschaft, Ex. 3: 12/14. Met de uitdrukking: "Met de Naam Heere ben Ik hun niet bekend geweest" bedoelt God naar de opvatting der oude Theologie en van Kuyper en Bavinck, dat men tot dusver dezen Naam wel bezigde maar de rijke volle inhoud van die Naam nog niet verstond. Evenals onze kinderen geruime tijd de naam Jezus gebruiken, zonder dat zij ten voile verstaan zijn heerlijke betekenis en waarom wij een Zaligmaker behoeven, zo wist ook het zaad van Abraham geruime tijd niet, welke gedachte zich in JHWH uitsprak. Thans maakt de Heere hieraan een einde. En als Israël door

180 LOCUS DE DEO Mozes hoort, dat JHWH zeggen wil: de Eeuwige, de Onveranderlijke, de Getrouwe, dan zal het antwoorden: Ja, dat is Hij metterdaad, als zodanig is Hij in de loop der eeuwen door zijn volk bevonden. Dr. A. Troelstra, De Naam Gods in de Pentateuch, is 't hiermede niet eens. "Vooreerst staat dat er niet; immers, dan zou het eerste lid van het vers veel beter hebben kunnen luiden: Aan de vaderen ben ik met Mijn Naam JHWH verschenen, waarop dan in het tweede zou moeten volgen: maar aan u en het volk Israël zal Ik dezen Naam doen verstaan (of: de betekenis daarvan hebben zij nog niet verstaan). En in de tweede plaats vinden wij nergens in de Schrift zulk een afstand tussen een naam en zijn betekenis. Neen, de Naam was bekend, en was sinds de dagen van Enosch in cultisch gebruik, maar eerst nu neemt God tegenover Zijn volk alles op Zich, wat in die JHWHnaam besloten ligt, door te zeggen: Ik ben JHWH" (blz. 47).

Het komt mij voor 1° dat de argumenten tegen de oude opvatting niet afdoende zijn, omdat zij aan de woorden zelve niet genoeg recht laten wedervaren; 2° dat aan de oude opvatting moet toegevoegd niet slechts ontsluierde God thans de betekenis van de JHWH-naam maar Hij nam thans ook tegenover Zijn volk alles op Zich, wat in dien Naam besloten lag. En als wij deze zaak zo bezien, dan gevoelen wij nog te beter, dat wij bij JHWH niet met een imperfectum van hiphil maar van kal te doen hebben. En het is dan ook toe te schrijven aan de omstandigheid, dat zij niet het rechte oog hadden op de verhouding tussen God en Israël, wanneer mannen als F. A. B. Nitzsch zelfs nog volhielden (ook al gaven zij toe, dat er wel wat pleit voor de verklaring van JHWH, zoals wij die gaven): "Nach der wahrscheinlichtsten Etymologie heisst vielmehr Jahve, welches ursprunglich eine Hiphilform is, der Erwecker oder Urquell des Seins. Insofern kann man sagen, dass dieser Name die positive Kehrseite der Unbedingtheit hervorhebe, das schOpferische Bedingen des Universums", t. a. pl. S. 343. Van de andere eigennamen Gods, in het Oude Testament voorkomende noemen wij nog:

III. El; is volgens de meesten afkomstig van de stam Ael, hetzij dan in de betekenis van vooraan, de eerste, heer zijn (Nöldeke), hetzij in die van sterk, machtig zijn (Gesenius).

IV. Adonai, afgeleid van de stam 71 1: 1 , …, door kracht iets beheersen , onderwerpen; het is een intensieve pluralis; Adoni betekent Heer.

V. Eljon, , is afgeleid van … en betekent dus ascendens, summus; in de Septuaginta is het overgezet door …

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

LOCUS DE DEO 181 De afleiding is nog onzeker. Waarschijnlijk is de naam afgeleid van 111 7, verwoesten. Dan, hieruit volgt nog niet, dat Schaddai dus door Verwoester moet worden vertaald. Schaddai toch wil eigenlijk zeggen: Zulk een overmacht bezitten, dat geen enkele tegenstand zich kan handhaven. Daarom is de overzetting de Almachtige alleszins juist. In de Septuaginta en in het N. Test., b.v. Openb. 4: 8 wordt E. S. overgezet door Hocuroxparcop.

VI. JHWH Zebaoth; sebaoth is niet, gelijk Hieronymus meende een appositie (immers zou JHWH Zebaoth dan betekenen: de Heere, die de naam draagt van legerscharen, of die leger is, en dat heeft geen zin), die onvertaald moet blijven. Waarom zou God wel een schild, een hoog vertrek en niet de Heere der heirscharen in onze taal genoemd mogen worden? En op de tegenwerping, dat toch Paulus (Rom. 9: 29) en Jacobus (5: 4) "Zebaoth" ook onvertaald hebben gelaten, kan geantwoord, dat dit geschiedde en omdat "Zebaoth" een technische term was geworden en omdat in 't Grieks geen woord werd gevonden, waardoor 't geschikt kon worden overgezet. Over de vraag, waaraan wij bij heirscharen hebben te denken, bestaat geen eenstemmigheid. Volgens velen ziet het op de slagorden Israëls — volgens Gunkel wil het allereerst zeggen: JHWH, de krijgsheer, de krijgsgod; daarnaast kwam later de cultische betekenis op: De God, die waakt over zijn heiligdom en over zijn eer en zal zorgen, dat zijn volk niet ten gronde gaat. Volgens anderen, ook Bavinck, ziet het op de engelen en volgens derden ziet het op de sterren.

Mij schijnt aannemelijk het gevoelen, dat door Riehm in zijn "Handwörterbuch des Biblischen Altertums" voorgedragen wordt. Oorspronkelijk duidt deze naam God aan als de aanvoerder van Israëls krijgsscharen, wat vooral blijkt uit I Sam. 17: 45, alwaar David tot Goliath zegt: Maar ik kom tot u in de Naam van de Heere der heirscharen, de God der slagorden van Israël, die ge gehoond hebt. Door de profeten is vervolgens Zebaoth overgebracht zowel op de sterren als op de engelen.

Was allengs onder Israël de gewoonte der heidenen overgenomen, om de sterren te vereren — hiertegen was geen beter tegenwicht aan te voeren dan het dubbele feit, dat JHWH de God der sterren is d. w. z. de loop der sterren bepaalt en in stand houdt, en dat niet een afgod, gelijk 't volk meende, helpen kon, maar alleen JHWH, in Wiens dienst immers zelfs de engelen stonden. Maar ook hierbij bleef de profetie niet staan. Van de Israëlitische heirscharen,, de sterren en de engelen klom zij tot alle zichtbare en onzichtbare schepselen des hemels op. En wig al die hemelse schepselen zich voegden naar het hoog gebod van 's Heeren mond, wordt JHWH Zebaoth nu en dan ook gebruikt, om uit te drukken, dat JHWH heerst over al het geschapene Jes. 54: 5, Jer. 10: 16.

Ten slotte nog de Nieuw-Testamentische eigennamen Gods. El en Elohim zijn vertaald door … ; Eljön door …

182 LOCUS DE DEO JHWH gewoonlijk door KURIOS (soms ook door … en … . El Schaddai door …; Adonai door …. Het onderscheid tussen … en … is niet dit, dat kurios wil zeggen: Hij, die op een rechtvaardige wijze, en … Hij, die naar willekeur en wreed het gezag uitoefent. Neen, kurios betekent, dat God naar recht de absolute Soevereiniteit bezit, terwijl te kennen geeft, dat God feitelijk de macht uitoefent. Beide woorden worden zowel van de Drie-enige God als van de Christus gebruikt, gelijk in het Oude Testament JHWH ook eenmaal van de Christus gebezigd wordt in de bekende woorden "de Heere onze Gerechtigheid", Jeremia 23: 6 (d. w. z. dat Israëls gerechtigheid aan de Messias te danken is, Aalders). wordt ook in het Oude Testament reeds van God als Vader gesproken, vooral in het Nieuwe Testament komt toch de naam PATER voor. Over de betekenis van dezen naam zullen wij echter spreken bij het dogma van de Triniteit.

**§ 10. De indeling van de Wezensnamen Gods.**

Al zeer vroeg vinden we in de Christelijke kerk de onderscheiding tussen positieve en negatieve namen of wat hetzelfde is tussen de namen, die via negationis, en de namen, die via eminentiae et causalitatis uit de schepselen verkregen zijn. Deze verdeling lag voor de hand. Hoewel in God het oorspronkelijke en bij ons de afdruk is, zijn toch alle namen Gods aan de schepselen ontleend. Daarom sprak het van zelf, dat men God noemde met namen, die of ontkennen, dat jets wat bij ons is, ook in Hem zou zijn (bijv. onveranderlijkheid) Of aanduiden, dat lets volmaakt in Hem is, waarvan bij ons het afschijnsel gevonden wordt. Deze indeling is door de Roomse kerk van de kerkvaders overgenomen. De Gereformeerden spraken van attributa propria en metaphorica, positiva en negativa, absoluta en relativa maar toch verreweg 't meest van attributa incommunicabilia (Independentia sive aseItas, immutabilitas, infinitas (aeternitas et immensitas), simplicitas sive unitas singularitatis et unitas simplicitatis) en attributa communicabilia. De Luthersen gebruikten meestal de termen attributa positiva en negativa maar ook wel attributa quiescentia seu immanentia ("welche Gott beschreiben, wie Er an sich 1st") en attributa operativa ("welche Gott beschreiben in seinem Verhalten zur Welt" — Schmid t. a. p1., 78). Schleiermacher zet in "der Christliche Glaube" niet de Locus de Deo voorop, maar behandelt eerst de schepping en daarna de deugden Gods die met haar verband houden; vervolgens de zonde en de deugden Gods die met haar verband houden; en ten laatste de verlossing en de deugden, die met haar verband houden. Hij verdeelt dus de eigenschappen naar dit criterium of zij al dan niet door de tegenstelling van zonde en genade zijn bepaald. Vele nieuwere theologen sluiten zich bij Schleiermacher aan, zo bijv. Luthardt in zijn veel gebruikt "Kompendium

LOCUS DE DEO 183 der Dogmatik." Al deze verdelingen hebben dit gemeen, dat zij eerst bespreken God, gelijk Hij in zich zelf bestaat, en daarna God in zijn relatie tot het schepsel, voorts dat het bij Naar schijnt, alsof de deugden van de eerste categorie buiten de schepping omgaan, terwijl die der tweede alleen aan de schepping zijn ontleend. Wij kunnen ons echter er niet mee verenigen. Het wezen Gods an sich kunnen wij niet kennen en wij vermogen niet aan God, buiten de kosmos om, nemen te geven. Hoe geliefd de onderscheiding tussen mededeelbare en onmededeelbare eigenschappen bij de Gereformeerden dan ook was, toch is zij o. i. onjuist. Alle eigenschappen Gods zijn absoluut en in zover onmededeelbaar, maar tevens wordt van alle eigenschappen een afschijnsel bij de mens gevonden. Vandaar dat Kuyper en Bavinck hebben gepoogd een verdeling te geven, die door het genoemde bezwaar niet wordt gedrukt. Kuyper verdeelt de eigenschappen Gods aldus (L. de Deo blz. 285 en volg.): le. die virtutes, die de antithese tussen de Schepper en 't schepsel doen uitkomen (virtutes per antithesin); 2e. die virtutes, waarin juist de synthese tussen de Schepper en zijn menselijk creatuur ligt, (virtutes per synthesin) . Volgens Kuyper is hier het beeld Gods het principium divisionis. De eerste groep van eigenschappen omvat dan die virtutes, die het origineel leren kennen in tegenstelling met de beelddrager.

Dit wordt in de Schrift drieledig genomen: a. wij hebben te doen met de categorie van tijd en plaats d. i. met de eeuwigheid en alomtegenwoordigheid Gods; b. wij hebben een groep eigenschappen, die het Wezen Gods bepalen: eenvoudigheid, eenheid, oneindigheid, onveranderlijkheid en onmetelijkheid; c. wij hebben te doen met de relatie, waarin het origineel staat tot het geschapene d. i. met de Soevereiniteit. Bij de verdeling van de tweede groep sluit Kuyper zich aan bij die oude Theologen (o. a. á Brakel in zijn "Redelijke Godtsdienst"), die de mededeelbare eigenschappen indelen al naar gelang zij betrekking hebben op het verstand (dianoetische), de wil (ethische) of de macht (dynamische deugden). Kuyper doet dit op grond van het feit, dat God de mens heeft gesteld tot profeet (hoofd, verstand) , priester (hart, wil) en koning (hand, macht), en dus van dat alles in God het oorspronkelijke moet worden gevonden, wig de mens het beeld Gods is.

Zo verdeelt Kuyper de virtutes per synthesin aldus: A. de dianoetische (profetisch ambt), a. wijsheid, b. alwetendheid; B. de ethische (priesterlijk ambt), a. heiligheid; b. rechtvaardigheid; c. liefde; d. waarachtigheid; C. de dynamische (koninklijk ambt), almacht. Het uitgangspunt van Kuyper is geniaal n.l. dat wij als principium divisionis moeten nemen: de mens is beelddrager Gods. Maar hij komt helaas met zijn indeling: antithetische en synthetische deug

184 LOCUS DE DEO den, die in de grond der zaak precies dezelfde is als tussen onmededeelbare en mededeelbare deugden, in strijd met zijn eigen uitgangspunt. Dit uitgangspunt toch brengt mee, dat de oude indeling moet vervallen, aangezien van alle eigenschappen Gods het afdruk in de mens gevonden wordt. Zo juist zegt hij op blz. 269: "De indeling van de deugden Gods in mededeelbare en onmededeelbare drukt dit archetypische van het Goddelijke Wezen zeker ten dele uit, maar gaat toch in zover mank, dat in de naar Gods beeld geschapen mens een ektupon ook van de niet-ethische en de niet-

dianoetische virtutes aanwezig is, terwijl omgekeerd ook de ethische en de dianoetische virtutes in de mens een pro mensura humana beperkt karakter dragen." Maar met deze juiste opvatting is zijn eigene indeling in strijd. Op zijn standpunt kan er van deugden, die het origineel doen kennen in tegenstelling met de beelddrager, geen sprake zijn (zie ook blz. 272, 283/4).

Bavinck ontwierp in de eerste editie zijner Dogmatiek een meesterlijke verdeling, waarin het uitgangspunt: de mens is Gods beeld, consequent doorgevoerd wordt, en waarmede wij ons zeer goed kunnen verenigen. Zij luidt aldus:

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

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

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

d. de namen, die ons wijzen op de ethische natuur van het Wezen en God aanduiden als de Heilige: bonitas, justitia, sanctitas; e. de namen, in welke God voor ons optreedt als de absolute macht d. i. als Heer, Koning, Soeverein: voluntas, libertas, omnipotentia. Het doet ons dan ook leed, dat Bavinck in de tweede editie zijner Dogmatiek op zijn vroegere indeling teruggekomen is. Evenals Nitzsch — en wellicht onder zijn invloed — onderscheidt hij tussen de Welterhabenheit of Ueberweltlichkeit en de Weltbezogenheit Gods en meent hij, dat daaruit de verdeling tussen de onmededeelbare en de mededeelbare eigenschappen Gods voortvloeit (blz. 122/123). Onmededeelbare eigenschappen zijn dan: Aseitas, immutabilitas,infinitas (aeternitas en immensitas) et unitas (singularitatis et simplicitatis).

De mededeelbare eigenschappen worden aldus verdeeld:

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

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

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

LOCUS DE DEO 185

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

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

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

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

Daarom ga ik nu in deze orde de wezensnamen Gods behandelen:

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

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

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

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

E. God als Soeverein: voluntas, libertas, omnipotentia. 186 LOCUS DE DEO

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

A. God als de Zijnde.

1. Independentia, aseitas. Herhaaldelijk is door de Kerkvaders uitgesproken, dat God is … . Daar nu echter ook aan de mens, het dier, de engel het predicaat zijn toekomt, daar zag de Christelijke Theologie zich genoodzaakt, het zijn Gods nader te definiëren. Vele nieuwere theologen doen dit door van de "Absolutheit Gottes" te spreken. En hiermede bedoelen zij dan niet, ofschoon dit de eerste betekenis van absolvere is, dat God tot niets of niemand anders in betrekking zou staan, maar zij gebruiken de term "absoluut" in tegenstelling met relatief d. i. met hetgeen slechts in betrekkelijke zin of slechts vergelijkenderwijze een bepaald karakter heeft en op "zijn" aanspraak maken kan. Absoluut wil volgens hen hetzelfde zeggen als "onafhankelijk." Al is nu tegen dezen naam, mits zo verstaan, weinig bezwaar, toch bezigen wij hem liever niet. Hij klinkt daartoe te filosofisch, gelijk hij dan ook metterdaad aan de filosofische terminologie is ontleend. R. Seeberg, Christliche Dogmatik, 1924, I, S. 348/9 stemt ook toe, dat tegen de "Ausdruck" "Absolutheit der Göttlichen Subsistenz" "Bedenken kOnnen erhoben werden" — maar schrijft verder, dat hij niettemin wel kan worden gebruikt, mits slechts in de door hem aangegeven zin — "Das Absolute ist also das refine Sein, ohne das nichts sein kann, das aber in seinem Bestande von keinem auszerhalb seiner bestehenden Sein bestimmt wird. Einerseits ist also nichts ohne das Absolute, andererseits ist das Absolute von nichts anderem abhangig. Das Sein, das alles bedingt ist also selbst durch nichts bedingt." Dan is verkieslijker de naam, dien Nitzsch voorslaat, n.l. Ueberweltlichkeit, daar de Heilige Schrift telkens accentueert, dat God ver boven de kosmos verheven, ja de hemel zijn troon is. Maar nog beter is het, ons te houden aan de benamingen der ouderen en dus te spreken van aseitas en nog liever van de independentia. —

En hieronder verstaan wij dan, dat God van zichzelf is — niet omdat Hij zichzelf veroorzaakte maar als Hij die van eeuwigheid tot eeuwigheid dezelfde is — en door zichzelf bestaat, of, m. a. w., dat Hij aan niemand buiten zich het zijn te danken heeft en in zijn werken van niemand buiten zich afhankelijk is. Dit alles ligt in de naam JHWH in. JHWH toch geeft te kennen, dat God zichzelf bepaalt en in zichzelf rust. Christus zelf wees ons op deze deugd in Joh. 5: 26, Want gelijk de Vader het leven heeft in Zichzelf, alzo heeft Hij ook de Zoon gegeven, het leven te hebben in zichzelf . Deze deugd houdt vervolgens ook in, dat God volkomen vrij en onafhankelijk is, dat God in zijn weten, willen en werken door niets buiten zich bepaald wordt, maar op zijn beurt alles bepaalt en over alles heerst. Zegt aseitas nog slechts dat God onafhankelijk is in zijn bestaan, independentia voegt er nog aan toe, dat God in alles onafhankelijk is. Heidegger vatte deze beide gedachten juist aldus

LOCUS DE DEO 187 saam: "Independentia est, qua Deus in essendo et operando a nullo alio dependet, sed essentiam habet sibi ipsi sufficientem, ut et a se sit et a se operatur, et cuncta extra ipsum ab eo in existendo et operando dependeant."

Eveneens Amesius: "Dat Godt zodanig een Wezen hebbe, van 't welke alle wezen van alle afgeleid wordt en afhangt, ja, dat Hij zodanig een Wezen hebbe, 't welke van niemand en van niets zij, en dat het derhalve een eerst Wezen zij, niet in deze of gene soort, zoals Adam geweest is, maar een Wezen, 't welke volstrekt onbepaald de eerste is." Hand. 17: 25: En wordt ook van mensenhanden niet gediend als iets behoevende alzo Hij zelf allen het leven en de adem en alle dingen geeft. Rom. 11: 36a: Want uit Hem en door Hem en tot Hem zijn alle dingen. Zijn aseitas onderscheidt God van alle schepselen. Niettemin wordt van haar in de zelfliefde of in de drift om in eigen bestaan te volharden een afschijnsel bij de mens gevonden.

2. Immutabilitas. Aan alle schakeringen van het Pantheïsme is dit eigen, dat zij de idee van het worden ook op God overbrachten en alzo beweerden, dat God zich zelf geformeerd heeft, of m. a. w. dat God aanvankelijk slechts potentieel was wat Hij later actueel geworden is. Zo sterk was de invloed dezer voorstelling in de vorige eeuw, dat sommige Theologen, die overigens het Pantheïsme beslist verwerpen, zich toch niet geheel konden ontworstelen aan de idee, dat God niet is maar wordt. Zo lezen we b.v. in § 48 van "Die Christliche Dogmatik4" van Martensen: "Aber seine Unveranderlichkeit ist nicht die leblose Unveranderlichkeit, denn Er ist nur, indem Er in unendlicher Fruchtbarkeit aus sick selber wird." Tegenover deze dwaling stelde de Christelijke kerk van de beginne of aan de immutabilitas Dei. En hiermede bedoelde zij allereerst een immutabilitas essentiae, daar de essentia Dei nulli conversioni in aliam essentiam, nulli passioni, nulli corruptioni, nulli decremento vel incremento, nulli alternationi, nulli mutationi loci obnoxia est. Maar in de tweede plaats ook een immutabilitas naturae sive proprietatum essentialium, want deze sunt et manent immutabiles in omnem aeternitatem.

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

188 LOCUS DE DEO niet volmaakter worden, maar is altoos het allervolmaaktste wezen. Tot de onveranderlijkheid Gods behoort ook de immutabilitas decretorum et promissionum Dei. Want quicquid Deus decrevit ab aeterno, quicquid promisit, est immutabile. Ook hiertegen is veel verzet opgekomen. De Pelagianen, Socinianen, Remonstranten en Rationalisten hebben om strijd de veranderlijkheid van Gods wil en besluit geleerd. Maar ook zo tast men God in zijn wezen aan en rooft men aan Gods kind zijn troost. Voor deze deugd verwijzen we naar Jac. 1: 17: Alle goede gave en alle volmaakte gift is van Boven, van de Vader der lichten afkomende, bij welke geen verandering is of schaduw van ommekeer, en Psalm 102: 26/28. Met deze onveranderlijkheid schijnt echter in strijd te zijn het feit, dat in de Heilig Schrift meermalen aan God berouw wordt toegekend b.v. in Gen. 6: 6: *Toen berouwde het de Heere, dat Hij de mens op de aarde gemaakt had en het smartte Hem aan zijn hart.* Toch is dit zo niet. Hiermede is niet bedoeld, dat God in zijn wil of in zijn Wezen veranderd zou zijn, gelijk uit Num. 23: 19: God is geen man, dat Hij liegen zou noch eens mensenkind, dat het Hem berouwen zou; zou Hij het zeggen en niet doen? of spreken, en niet bestendig maken? en 1 Sam. 15 ; 29 duidelijk blijkt. Het berouwt Mij geeft te kennen, dat de verhouding Gods tegenover de mens om zijner zonde wil een andere is geworden. Gods berouw duidt een verandering aan in relatie, in zijn werk en in zijn doen. God zelf blijft onveranderlijk in zijn Wezen en in zijn wil, maar Hij keert aan de tegen Hem opgestane mens een andere zij de van zijn Wezen toe (n.l. zijn wraakvorderende gerechtigheid in stede van zijn liefde) dan aan de mens in de staat der rechtheid. Of om met Augustinus te spreken: Hetzelfde licht is pijnlijk voor zwakke en weldadig voor gezonde ogen. De tweeërlei uitwerking wordt niet bepaald door het licht, dat hetzelfde blijft, maar door de tweeërlei gesteldheid van het oog. Dan als God de mens om zijner zonde wil in een andere relatie tot Zich stellen moet, dan smart Hem dit aan zijn hart.

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

LOCUS DE DEO 189 De tweede en enig juiste opvatting van de infinitas is een geheel andere. Volgens haar moet zij aldus gedefinieerd: Infinitas, quatenus essentia Dei nullis terminis (nec temporis nec loci nec ullius rei alius) continetur (Schmid, t. a. p1., S. 79). Zo vatten Kuyper, L. de Deo, I, blz. 303 en Bavinck deze deugd ook op. Wij hechten aan haar dan ook een geheel ander begrip dan Spinoza. Deze beweerde: denken en uitgebreidheid, geest en stof, of wat we gewoonlijk God en de wereld noemen, zijn niet twee substanties maar slechts de openbaringsvormen van de ene, oneindige, geheel praedicaatloze substantie God. Wanneer ik nu meer uitsluitend het oog richt op het feit, dat God niet beperkt wordt door de grenzen van de tijd dan heet deze deugd aeternitas, terwijl, als ik te kennen geven wil, dat God niet bepaald wordt door de ruimte, zij omnipraesentia of immensitas heet.

a. Aeternitas.

In de Heilige Schrift wordt eeuwigheid aangegeven door de woorden … (het bedekte), … (het gebondene of op ethisch terrein overgebracht, het constante) , IV (datgene, wat zich uitstrekt, in de verte reikt) en Anitog (het duurzame, het bestendige). Meermalen nu is en wordt nog het begrip eeuwigheid gedefinieerd door het zeggen, dat eeuwigheid iets is, wat noch begin noch einde heeft. Op zich zelf is dit natuurlijk volkomen juist en meermalen wordt dan ook op deze wijze de eeuwigheid Gods in de Bijbel omschreven, b.v. Psalm 90: 2: Eer de bergen geboren waren en Gij de aarde en de wereld voortgebracht hadt, ja van eeuwigheid tot eeuwigheid zijt Gij God. Toch is hiermede het begrip eeuwigheid geenszins uitgeput. Integendeel een zeer belangrijk moment blijft zo nog onaangeroerd. Terecht acht dan ook Schleiermacher deze definitie onvoldoende: "God is zonder begin (Doedes en Gravemeyer nemen de term "ene voorafgaandheid voor alles" in bescherming) en zonder einde." "Denn indem hier in der zeitleichen Dauer nur die Endpunkte gelaugnet werden, wird doch zwischen diesen das Sein Gottes dem zeitlichen gleich gesetzt, mithin die Zeitlichkeit an sich und die Meszbarkeit des Göttlichen Seins und also auch Wirkens durch die Zeit nicht gelaugnet, sondern indirect vielmehr behauptet" (t. a. pl., I Th. 2 Abs., § 52,2),

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

190 LOCUS DE DEO gisteren, als hij voorbijgegaan is, en als een nachtwaak. Van zulk een eeuwig Heden krijgen we een denkbeeld, als we bedenken, hoe wij na een dag van opgewekt arbeiden zeggen: de dag is mij omgevlogen. Ook hebben we er een analogie van in het geheugen. Wat geruimen tijd geleden voorviel, kan ik me zo voor de geest halen, alsof het op dezen ogenblik plaats grijpt. En dit gaat zover, dat bij 't zich herinneren van zondige daden alsnog onze consciëntie ons aanklaagt. Dan, al is God tijdeloos, daarom staat toch de tijd niet los van de eeuwigheid of nog juister van God. Integendeel. God veroorzaakt de tijd en openbaart zich in de tijd. God draagt de tijd en doordringt dien ieder ogenblik met zijn eeuwigheid. Daarom plegen we ook te zeggen, dat in iedere seconde de polsslag der eeuwigheid klopt. En het is dan ook in dezen zin, dat God in I Tim. 1: 17 "de koning der eeuwen genoemd" wordt.

b. Omnipraesentia, Immensitas.

God staat tot de ruimte in dezelfde verhouding als tot de tijd d. w. z. aangezien de ruimte een innerlijke bestaanswijze is van al het geschapene, zo is zij wel door God geschapen en wordt zij ook wel van ogenblik tot ogenblik door Hem gedragen, maar Hij zelf is ver boven haar verheven. Alle schepselen, ook de zuiver geestelijke wezens als de engelen zijn aan een bepaalde plaats gebonden, zodat zij niet tegelijk hier en elders kunnen zijn en zij door een zekeren afstand van elkander gescheiden zijn. Maar bij God is er van een gebonden zijn aan een bepaalde plaats geen sprake. Hij is de ruimteloze. En daar om plachten de oude Dogmatici met een beroep o. a. op 1 Kon. 8: 27 (Maar waarlijk, zou God op de garde woven? Zie de hemel, jag de hemel der hemelen zouden U niet bevatten, hoeveel te min dit huis, dat ik gebouwd heb) de omnipraesentia, of gelijk zij liever zeiden de immensitas allereerst aldus te definieren: Immensitas Dei est essentialis Dei proprietas, per quam divina essentia nullo loco finiri, circumscribi et terminari significatur (á Marck maakt IV. 27 terecht de opmerking, dat immensitas boven omnipraesentia — welk woord niettemin meer algemeen gebruikelijk is — te verkiezen is, omdat deze deugd natuurlijk God ook toekwam voor de Schepping, en alomtegenwoordigheid deze deugd beperkt tot een relatie van God tot de schepping). Deze belijdenis der kerk werd geloochend door de Socinianen en Rationalisten, die beweerden, dat God wel degelijk aan een bepaalde plaats n.l. de hemel gebonden is, en dat ontkenning hiervan noodzakelijk tot Pantheïsme leiden moest. Voor dit gevoelen beriepen ze zich op Ps. 115: 3: onze God is toch in de hemel, en op de aanspraak van het aller-volmaakste gebed: Onze Vader, die in de hemelen zijt!

Maar deze voorstelling is onjuist, gelijk uit I Kon. 8: 27 en Jes. 66: 1 al aanstonds blijkt. Zodra wij God aan een bepaalde plaats willen binden, tasten wij Hem aan in zijn Wezen en plaatsen wij Hem op een lijn met de schepselen. De uitdrukking "God is in de hemel" wil dan ook

LOCUS DE DEO 191 slechts zeggen, dat niet op de aarde maar in de hemel de subjecten zijn, in wie de omnipraesentia zich intensief 't sterkst openbaart of m. a. w. dat God nergens zo intensief tegenwoordig is als in de hemel. Immers — hoe beslist we moeten vasthouden, dat God boven de ruimte verheven is, tegelijkertijd leren we met een beroep op Ps. 139: 7: Waar zou ik heengaan voor uwen Geest en waar zou ik heenvlieden voor uw aangezicht? en Hand. 17: 28: Want in Hem leven wij en bewegen ons en zijn wij, gelijk ook enigen van uwe poëten gezegd hebben, want wij zijn ook zijn geslacht, dat God alomtegenwoordig is. Hiermede bedoelen wij niet, dat God met zijn werkingen, maar dat Hij met zijn Wezen alomtegenwoordig is. Deitas tota et una sit in se ipsa, tota et una in singulis locis et rebus atque adeo ut sit tota intra omnia et tota extra omnia (Polanus). Gods omnipraesentia is niet als een operatief maar als een essentieel alomtegenwoordig zijn, adessentia, te denken. Deze omnipraesentia Gods gaat nu echter ons begrip zeer verre te boven.

Wij kunnen dan ook slechts zeggen, wat er niet onder verstaan mag worden: a. God is niet de ruimte, waarin de hemel en de aarde zich bevinden. — b. Ook is God niet overal tegenwoordig door verdeling van zijn Wezen, zodat Hij b.v. deels in de hemel en deels op de aarde is, want Hij is een eenvoudig Wezen. — c. God "vervult" (Jer. 23: 24) ook niet het heelal op de manier zoals de Pantheïsten het voorstellen, dus niet zo, dat Hij zich door een zekere uitgebreidheid door de ruimte heen uitbreidt en alzo feitelijk alles tot God verheven wordt. — Maar al zijn nu alle dingen in God, daarom openbaart de omnipraesentia zich niet in alle creaturen op dezelfde wijze. Alle dingen zijn wel in eo (Deo) maar niet cum eo (Lombardus). Wij spreken van haar in de meest algemene zin als wij er onder verstaan, dat alle schepselen in een volstrekte afhankelijkheid van God bestaan, zodat zij zonder Hem zich noch roeren noch bewegen kunnen. Intensiever is zij echter in mensen en engelen. Geldt van de redeloze dieren, dat zij wel in God maar niet met God zijn, omdat zij met het leven Gods geen gemeenschap kunnen hebben, anders staat het met de mensen en de engelen. God woont in zijn volk in, zodat zijn kerk heet de woonstede Gods in de Geest — en zelfs van de onwedergeborenen geldt nog, dat zij in God leven, zich bewegen en zijn.

Het meest volkomen is echter de omnipraesentia in Christus, aangezien zij hier plaats heeft door persoonlijke vereniging, per unionem. In Christus woont al de volheid der Godheid lichamelijk . Col. 2: 9. Deze deugd Gods is steeds tot troost der vromen geweest. Geen heerlijker gedachte dan deze, dat God onder alle omstandigheden met ons is. Het baat de ongelovigen dan ook niet, of zij al beweren, dat de leer der alomtegenwoordigheid Gods onhoudbaar is. De mens kan zich niet van God emanciperen. Telkens ervaart de zondaar in zijn consciëntie, dat God niet ver is van een

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

**B. God als de Levende of God als Geest.**

1. Unitas et simplicitas.

Er is maar een Goddelijk Wezen. Dat wordt door heel de Heilige Schrift heen met nadruk voorop gesteld. a herinner hier slechts aan 2 Kon. 19: 19: Nu dan, Heere, onze God ! verlos ons toch uit zijn hand; zo zullen alle koninkrijken der aarde weten, dat, Gij, Heere ! alleen God zijt. En aan het gedurig vermaan van Mozes en de profeten, dat het bondsvolk toch niet het Monotheïsme inruilen zou tegen het Polytheïsme. Aan de machtige prediking, dat God een enig Heere is, denken wij als de Theologie — niet 't minst de Lutherse — aan de behandeling van de simplicitas Dei nog die van de unitas Dei laat voorafgaan. Zo lezen wij bij Heilige Schmid (t.a.pl., blz. 78) Unitas Deo competit . . . tum exclusive, qua Deum tanquam unicum cognoscimus, praeter quem non sit Deus alius, Deut. 4: 35; 6: 4. De unitas Dei in dezen zin werd ook wel genoemd de unitas singularitatis. Naast haar staat dan de unitas simplicitatis of de simplicitas Dei. "Simplicitas absoluta per quam Deus ab omni compositione (ex materia et forma, ex partibus integrantibus, ex subjecto et accidente, ex natura et subsistentia) vera et reali liber est." Onder de simplicitas Dei, verstaan wij dus, dat er bij God van generlei samenstelling sprake is.

a. Geen samenstelling van delen — alleen het stoffelijke bestaat uit delen, maar God is Geest;

b. geen samenstelling van stof en vorm — ook dit kan alleen voorkomen bij hetgeen lichamelijk is, want in het lichamelijke onderscheiden we tussen dat, waaruit en de gedaante, waarin het bestaat;

c. Geen samenstelling van wezen en eigenschappen — want bij God zijn de eigenschappen het wezen; d. geen samenstelling van zaken bijv. geen veelheid van veranderlijke en tegenstrijdige besluiten. Dit laatste ontkenden de Socinianen en de Remonstranten. Maar al beweerden zij ten onrechte, dat er in God een veelheid van veranderlijke en tegenstrijdige besluiten is — hadden zij hierin toch geen gelijk, dat er in God een veelheid van besluiten is? Neen. De besluiten Gods staan niet om zo te zeggen buiten God, maar de besluiten Gods zijn de besluitende God

LOCUS DE DEO 193 zelf. Hoe velerlei de besloten zaken ook mogen zijn, de besluiten zell zijn in God een eeuwige. besluitende daad. Aanduidingen van de simplicitas vinden we b.v. in Jer. 10: 10a: Maar de Heere God is de Waarheid, Hij is de levende God en een eeuwig Koning, en in I Joh. 4: 8: Die niet liefheeft, die heeft God niet gekend, want God is liefde. Deze deugd Gods is van alle zijden ontkend. En deze bestrijding won allengs zo in betekenis, dat er verschillende Dogmatieken (b.v. die van Van Oosterzee) zijn, waarin deze deugd in 't geheel niet meer genoemd wordt. In ons land is hierover nog in 1882 gepolemiseerd tussen Doedes (De Ned. Geloofsbelijdenis en de Heilige Catechismus, getoetst en beoordeeld, Art. 1 en 9) en Kuyper (Ex ungue leonem) Doedes voerde voor de ontkenning der simplicitas aan, dat wij toch immers leren, dat er drie Personen zijn in het Goddelijk Wezen en het dus foutief is te zeggen, dat God een eenvoudig Wezen is. De fout bij Doedes en anderen schuilt echter hierin, dat zij eenvoudigheid verwarren met enkelvoudigheid, terwijl deze begrippen volstrekt niet hetzelfde te kennen geven. Dit gevoelen we aanstonds, als wij op de opposita dezer woorden letten.

Tegenover enkelvoudig staat twee, drie i. e. w. meervoudig, terwijl tegenover eenvoudigheid staat samengesteldheid. En bij deze deugd gaat het juist om de loochening van elke samenstelling in God.

2. Spiritualitas.

Hiermede belijden we, dat God een onstoffelijk, een geestelijk Wezen is. In aanmerking komen hier Deut. 4: 12 en 15, waar tot tweemaal toe wordt gezegd, dat het volk, toen God neerdaalde op de Horeb geen "gelijkenis" heeft gezien, en waar uit dit feit de conclusie getrokken wordt, dat die God ook niet kan en niet mag afgebeeld worden, en Joh. 4: 24, alwaar met zoveel nadruk wordt uitgesproken: God is een geest, die Hem aanbidden, moeten Hem aanbidden in geest en waarheid (in het oorspronkelijke wordt het praedicaat met nadruk voorop gesteld: …. Maar ook afgezien van deze Schriftuurplaatsen leert de Schrift, dat God alomtegenwoordig, onvergelijkbaar en onzichtbaar is — en deze deugden kunnen alleen aan een geestelijk Wezen toegekend worden. Nu moeten wij echter hier voor een ernstige misvatting op onze hoede zijn. Omdat wij ook een geest hebben, en de engelen geesten zijn, daarom komt men er licht toe te menen, dat de menselijke geest en de engel dus in beginsel op een lijn staan met God. Het geestelijke Wezen, God, moge dan veel heerlijker zijn dan de engel en dan 's mensen geest, alle drie behoren zij toch tot dezelfde soort. Deze opvatting nu moet beslist worden afgewezen. De spiritualitas Dei is van erie gehele andere soort dan de geestelijkheid van de engel en onzer ziel. Zij is geheel enig. Dit blijkt reeds hieruit, dat terwijl in de beginne mens en engel geschapen zijn en zij van staat veranderen konden, God een ongeschapen en onveranderlijke Geest is.

194 LOCUS DE DEO Meer nog. God is de Vader van alle geesten, Hebr. 12: 19. Ja, wat nog meer zegt, Hem komt ook toe het vaderschap van alle dingen. "En zo geeft de spiritualitas die volmaaktheid Gods te kennen, waardoor Hij zowel negatief, in analogie met de geest der engelen en de ziel des mensen, als onstoffelijk en onzichtbaar is te begrijpen, als ook positief als de verborgen, eenvoudige, absolute grond van alle creatuurlijk, somatisch en pneumatisch zijn gedacht moet worden" (Bavinck). Reeds in de oude Christelijke Kerk schijnen echter sommigen aan God een zekere lichamelijkheid toegeschreven te hebben. De Socinianen, zoals Vorstius, leerden ook een dergelijk anthropomorphisme. De theosofie drijft eveneens, dat God tot op zekere hoogte een lichaam heeft, aangezien Hij als de eeuwigwordende zich niet alleen geestelijk van duisternis tot licht ontwikkelt maar ook naar buiten zich met een zekere lichamelijkheid en glans bekleedt (Böhme, Baader, Oetinger) . Hegel kwam als Pantheïst evenzeer de spiritualitas Dei te na met zijn voorstelling, dat "ohne Welt Gott nicht Gott ist."

Ter verdediging van dit Gode toekennen van een zekere lichamelijkheid voerden sommigen aan, dat toch ook in de Bijbel van Gods hart, oog, arm, hand, oor gesproken wordt. Maar wij zagen reeds dat dit antropomorfismen zijn. Uit de aangevoerde Schriftuurplaatsen blijkt de spiritualitas zonneklaar.

**3. Invisibilitas.**

Voor deze eigenschap beroepen we ons op 's Heeren Woord tot Mozes. Gij zoudt mijn aangezicht niet kunnen zien, want Mij zal geen mens zien en leven (Ex. 33: 20), op 't zeggen van Paulus, dat God een ontoegankelijk licht bewoont (I Tim. 6: 16) , maar vooral op de uitspraak: Niemand heeft ooit God gezien, de eniggeboren Zoon, die in de schoot van de Vader is, die heeft Hem ons verklaard, Joh. 1: 18. In de loop der eeuwen oordeelde men dan ook schier eenstemmig, — uitzonderingen waren de Socinianen en sommige Luthersen — dat God noch in deze bedeling noch in het rijk der heerlijkheid met het oog des lichaams kan worden aanschouwd. En wanneer er dan toch staat in Hebr. 11: 27: "want Mozes hield zich vast, als ziende de Onzienlijke", dan is hiermede alleen bedoeld een aanschouwen met het oog des geloofs. Maar heerste op dit punt grote eenstemmigheid, geheel anders stond het ten opzichte van de vraag, of God hiernamaals met de ogen der ziel per essentiam kan worden aanschouwd dan wel of hiernamaals de kennis Gods slechts betrekkelijk of m. a. w. pro mensura humana blijft. Allengs kwamen de Roomse theologen er toe te leren, dat God in de hemel in zijn wezen wordt gezien, en zij trokken dit zelfs zover, dat zij beweerden, dat zowel de drie Personen als de deugden Gods aanschouwd worden. Om zulk een visio Dei per essentiam reeds hier op aarde mogelijk te maken, werden Adam en Eva begiftigd met het beeld Gods, zonder hetwelk ook wel zuivere kennis Gods

LOCUS DE DEO 195 maar toch niet deze hogere kennis mogelijk was. Nu echter de mens viel, is deze visio, ook al wordt de zondaar wedergeboren, op aarde onmogelijk. Zij is thans uitsluitend het deel der gezaligden in de hemel. Alleen voegden zij er deze twee beperkingen aan toe:

10 dat dit zien Gods niet de onbegrijpelijkheid Gods opheft en dus niet met de comprehensio vereenzelvigd mag worden; 20 dat naarmate iemand hier meer heilige werken gedaan heeft, hij ook hiernamaals dieper in de visio Dei wordt ingeleid. Van Noort, Tractatus de Deo Creatore, 1903, blz. 55/6 schrijft: "In cognitione vero immediata seu intuitiva excluditur omne speculum, omne medium in quo, quum ipsa divina essentia, Deus unus et triunus, sese directe, nude et aperte intellectui exhibeat, nulla mediante creatura in ratione objecti visi se habente Hinc visio intuitiva necessario est cognitio clara; non tamen est cognitio comprehensiva seu adaequata, repugnat enim ullum intellectum finitum infinitam cognoscibilitatem Dei exhaurire. In cognitione intuitiva Dei et amore correspendente consistit ineffabilis fruitio Dei, quae dives coelestes beatos reddit, hinc nomen visionis beatificae." Hij zegt van de loci, die wij ten bewijze der invisibilitas aanvoerden, met name van Joh. 1: 18: "Textus intelligendi sunt de impossibilitate naturali tantum, nam aliis in locis promittitur visio Dei, ut in coelesti patria obtinenda."

Terecht is echter deze Roomse voorstelling door schier alle Gereformeerde en vele Lutherse theologen verworpen. Hoezeer de Roomse Dogmatici toch dit ontkennen, er is geen ontkomen aan het feit, dat visio per essentiam precies hetzelfde is als comprehensio. En waar nu de mens ook in de staat der heerlijkheid een eindig schepsel blijft, daar moet volgen, dat de kennis Gods in de hemel is pro mensura humana. Wie dit loochent, heft of de onbegrijpelijkheid Gods op of verGoddelijkt de mens, welke beide dingen een aanranding zijn van het wezen Gods. Natuurlijk ontkennen wij hiermede niet, dat onze kennis van God in de hemel rijker en voller zijn zal dan zij hier op aarde was. Integendeel. Dat zal stellig het geval zijn. Daar zullen we de raad Gods niet maar broksgewijze maar in zijn geheel kennen en de afzonderlijke delen bezien van uit het licht van het geheel. En het is deze meerdere kennis, die in de Heilig Schrift wordt genaamd een zien van aangezicht tot aangezicht, een kennen, gelijk we ook gekend zijn.

**C .GOD ALS LICHT of als volkomen zich zelf bewust.**

**1. Scientia.**

Bij Heppe vinden we deze deugd aldus gedefinieerd: Cognitio, intelligentia sive scientia Dei ist divini intellectus perfectio ilia, qua perfectissimo et plane divino modo per essentiam et unico ac simplicissimo actu simul se ipsum et a se ipso ac per se ipsum amnia extra se praesentia, praeterita, futura et possibilia intelligit et cognoscit. Allereerst kent God dus zichzelf per essentiam, of m. a. w. God is volkomen zich zelf bewust.

196 LOCUS DE DEO Matth. 11: 27: *Alle dingen zijn Mij overgegeven van Mijn Vader, en niemand kent de Zoon dan de Vader, noch iemand kent de Vader dan de Zoon, en dien het de Zoon wil openbaren* en 1 Joh. 1: 5: *En dit is de verkondiging, die wij van Hem gehoord hebben en wij u verkondigen, dat God een licht is, en gans geen duisternis in Hem is*. Het is waar, dat dikwijls die uitspraak uitsluitend met de heiligheid Gods in verband wordt gebracht. Maar dat is onjuist. Zij heeft stellig ook op de heiligheid betrekking, maar zij ziet toch ook op het feit, dat God een zelfbewust wezen is. Greijdanus haalt met instemming deze woorden van A. Plummer aan: Licht doet denken aan "ubiquity, brightness, happiness, intelligence, truth, purity, holiness" en gaat dan voort: "Omdat de apostel echter spreekt over hetgeen zij van de Christus gehoord hebben, brengt dit mede, nu aan God als licht te denken, zoals Hij zich in zijnen Zoon heeft geopenbaard." B. Weiss (in Meijer's Kommentar) is van dezelfde mening en verklaart deze woorden dan ook aldus dat God zich in Christus volkomen geopenbaard heeft. Maar God zou zich niet hebben kunnen openbaren, wanneer Hij geen zelfbewust Wezen was. Het licht is in de Schrift zowel beeld van de reinheid als van het bewustzijn, Spr. 20: 27: *De ziel des mensen is een lamp des Heeren, doorzoekende al de binnenkameren des buiks*. Het bewustzijn is als 't ware een lichtbron in onze ziel, omdat het ons ontdekt alles wat in ons omgaat, de gedachten, de overleggingen' en de roerselen onzes harten, ja zelfs ook de overleggingen onzer medemensen. In dit verband verdient dan ook wel onze aandacht Ef. 5: 13. Maar al deze dingen, van het Licht bestraft zijnde, worden openbaar, want al wat openbaar maakt, is licht. Nu geldt van ons zelfbewustzijn: a. dat het pas allengs rijpt; b. dat het ons nimmer ons zelf ten voile kennen doet — er blijven altoos diepten in ons zieleleven, die wij niet kunnen doorgronden; c. dat heel wat, waarvan wij ons eerst bewust geweest zijn allengs onderbewust wordt. Van dat alles is echter bij God geen sprake. Het zelfbewustzijn Gods is voor Hem algehele doorzichtigheid van gans zijn wezen. Gods zelfbewustzijn gaat over zijn voile zijn, Zijn en kennen zijn in God een. Nu heeft het Pantheïsme steeds ontkend, dat God een zelfbewust wezen is. Vooral Von Hartmann heeft dit zoeken aan te tonen.

Dan, wij kunnen ons behalve op de Heilig Schrift ook op redelijke gronden ter weerlegging van het Pantheïsme beroepen.

a. Het is volkomen waar — wat het Occultisme in de brede betoogt dat er in de schepselen heel wat onbewust Leven is, ja dat het instinct der dieren een onbewuste en toch doelmatige werking is. Maar hieruit volgt juist het omgekeerde van hetgeen men bewijzen wil. Het instinct zou niet een doelmatige werking zijn, wanneer niet een hoger, een volkomen zich zelf bewust wezen dit Joel vastgesteld en de handelingen van het dier daarop gericht had.

b. Onder ons mensen is het zo, dat men hoger staat LOCUS DE DEO 197 in intellectuelen zin naarmate men meer zich zelf bewust is. Onbewust te leven is voor de man geen eer maar een schande. Maar hoe zou dan God een onbewust wezen kunnen zijn?

c. Als God geen zelfbewust wezen is, dan valt ook de deugd zijner heiligheid weg. Zo juist zegt Nitzsch (S 347): "So relativ selbststandig ethische Gesinnung gegeniiber theoretischer Weisheit ist, selbst menschliche Tugend ist ohne alle Einsicht, wenn denkbar, doch allezeit unvollkommen. Demgernass fordert auch die Göttliche Unbedingtheit and Heiligkeit Erhabenheit and Absolutheit der Göttlichen Intelligenz."

d. Ons denken is meest discursief, terwijl het denken Gods intuïtief is.

Deze vier argumenten staven onze stelling, dat ook ten opzichte van het zelfbewustzijn de regel doorgaat, dat al wat bij de mens gevonden wordt een afdruk is van hetgeen in God volmaakt aanwezig is. In de tweede plaats kent God ook al het mogelijke. In het zelfbewustzijn Gods was er een volheid van ideeën, die Hij had kunnen realiseren, wanneer het Hem behaagd had. In God was er niet alleen vrijheid om te scheppen of niet te scheppen, maar ook vrijheid om zó of anders te scheppen, terwijl zijn almacht in staat was elke door Hem gekozen idee te realiseren. Nu heeft God uiteraard uit de verschillende ideeën diegene gekozen, welke het meest geschikt was, om de luister van zijn Wezen op creatuurlijke wijze te openbaren en alzo de roem zijns Naams te verhogen. Het geloof neemt aan, dat God de wereld zo schiep en het verloop van de historie van het menselijke geslacht zo vaststelde als het meest in overeenstemming is met zijn deugden. Maar hoe waar dat ook zij, nimmer mag ontkend, dat in het zelfbewustzijn Gods ook andere ideeën waren, welke Hij had kunnen realiseren. De kennis nu, die God van zichzelf bezit, en de kennis van al het mogelijke worden saam genoemd de scientia naturalis sive necessaria. Wanneer ik echter de kennis van het mogelijke afzonderlijk neem, dan beet zij ook wel scientia simplicis intelligentiae, kennis des enkelen verstands. En zo wordt deze kennis genoemd, omdat het mogelijke enkel gedacht wordt. Vervolgens kent God alle werkelijke dingen, verledene, tegenwoordige en toekomstige. God wist van te voren al hetgeen werkelijk geschieden zou. En Hij wist dit, omdat Hij zelf tevoren besloot, dat het geschieden zou. God put zijn kennis van het werkelijke uit zijn decreet. Zeer schoon wordt dit in beeldspraak aldus in Ps. 139: 16b uitgedrukt: En al deze dingen waren in uw bock geschreven, de dagen als zij geformeerd zouden worden, toen nog geen van die was. Deze kennis nu wordt geheten: scientia libera sive contingens, ook wel scientia visionis. De laatste benaming "kennis des gezichts" dankt haar ontstaan aan het feit, dat het werkelijke (niet als het mogelijke alleen gedacht) maar ook waargenomen wordt. God aanschouwde van eeuwigheid al wat in de tijd geschieden zou.

198 LOCUS DE DEO Op zich zelf is er dan ook geen bezwaar tegen de term "praescientia Dei." Calvijn en vele Gereformeerde theologen hebben hem gebezigd en hem aldus gedefinieerd: Praescientia Dei est, quo Deus significatur praevidissi et praecognovisse ab aeterno omnia, quae nostro respectu futura dicuntur. Zij maakten echter nimmer de praescientia Dei los van zijn raad. Logisch gaat aan de voorwetenschap de wil Gods vooraf. Of om met Bucanus te spreken: Praescit ergo Deus quae vult esse futura, sic tamen, ut eius notitiae nihil futurum aut praeteritum, omnia sunt praesentia. Alzo is op zichzelf de term "praescientia Del" niet of te keuren. Toch is het beter die niet te bezigen, omdat er zoveel misbruik van gemaakt is. De Semipelagianen, de Roomsen, de Remonstranten, de latere Luthersen en schier alle niet-gereformeerde richtingen van de vorige en van deze eeuw maken wel degelijk de voorkennis los van de wil Gods en bezigen daarom de term praescientia in een geheel verkeerden zin. Zo zeggen de Vermittelungstheologen gaarne, dat God wel het schema voor het wereldplan heeft vastgesteld, maar de nadere uitwerking aan ons heeft overgelaten. Anderen geven wel toe "dat de uitkomst der wereldgeschiedenis geen andere zijn kan, dan die de alwetende God van eeuwigheid bekend was" (Rozemeijer, het Christel. Geloof 2, 283) — maar zij weigeren toe te stemmen, dat God zelf van eeuwigheid deze uitkomst besloten heeft. Vooral dient hier echter genoemd te worden de leer van de Jezuïeten Petrus de Fonseca ("de Portugeesche Aristoteles") f 1599 en zijn leerling Lodewijk Molina, f 1600. Om en het gezag van Augustinus en de semipelagiaansche opvatting beide te handhaven schoven zij tussen de scientia simplicis intelligentiae en de scientia visionis in de scientia media sive de futuro conditionato sive de futuribili.

Tussen Gods kennis van het mogelijke en die van het werkelijke stond volgens hen de middelkennis, wier object was het voorwaardelijk toekomende, waarnaar God weet, het mogelijke, dat onder een of andere voorwaarde werkelijkheid worden kan of m. a. w. wat gebeuren zou, wanneer iets, wat niet werkelijk is, gebeurde, en wat geschied zou zijn, wanneer iets, dat niet gekomen is, gebeurd ware. Volgens hen bezit God van te voren wel een zekere kennis van de toekomstige, vrijwillige daden des mensen — maar deze daden moeten dan opgevat niet als stellig toekomstig maar als mogelijk toekomstig of m. a. w. als daden, waarover Hij van eeuwigheid geen besluit maakte. Het zijn daden, die God vooruit weet uit "omstandelijke voorwaarden, Welke gesteld zijnde, de wil zich zelf, tot dit of dat zou bepalen" (Van Mastricht) ; b.v. God weet van te voren wat van een vroeg stervend kind bij langer leven zou geworden zijn en hoe het zou hebben geleefd. Tot staving van hun dwaling beriepen zij zich op het feit, dat God gedurig conditioneel tot de mens spreekt. Zo zeide Hij tot Adam: doe dat en gij zult leven, en zo zegt Hij tot

LOCUS DE DEO 199 ons: Geloof in de Heere Jezus en gij zult zalig worden. Zal nu God dit conditionele ernstig menen, dan kan Hij niet tevoren bepaald hebben, wat Adam en wat ieder onzer doen zou. Dan moet God dit aan onze keuze hebben gelaten, al wist Hij van te voren en wat wij zouden kiezen en hoe ons leven verder verlopen zou zijn, als wij anders gekozen hadden. God bepaalde zelf niet Adams val maar Hij wist wel, dat Adam vallen zou en ook hoe de historie der mensheid geweest zou zijn, als Adam niet tegen God gekozen had. En zo is het ook ten opzichte van een ieder onzer. Deze Roomse leer vond bij de Remonstranten en vele Luthersen en bij theologen van de vorige eeuw instemming, om zo de verkiezing op grond van een vooruitgezien geloof te kunnen handhaven. Van de laatsten noem ik hier alleen Vilmar, Dogmatik, I, S 209/214: ." . . so müszen wir für die Allwiszenheit Gottes die naHeere Bestimmung hinzufiigen, dasz die Allwiszenheit Gottes sich auch auf Dinge erstrecke, welche auszerhalb Seines Wesens und Seines Schöpferwillens liegen, d. Heilige dasz es Regionen des Weltdaseins gebe, in welchen Allwiszenheit und Schopferwille Gottes sich nicht decken, sondern das Wiszen Gottes uber Seinen Willen (d. Heilige schaffenden Willen) hinausgreift. Diesz ist die von manchen Dogmatikern scientia media genannte Seite der Göttlichen Allwiszenheit, um die blosze nackte Kenntnis als solche, mit Ausschlusz des Schopferwillens zu bezeichnen." En van deze scientia media meent hij dan, dat zij "eine schriftgemasze Lehre is." Dan, dat is niet het geval. Veeleer is zij in strijd met hetgeen de Heilige Schrift ons openbaart over de raad Gods, de Predestinatie, de doodstaat des zondaars, de inwendige roeping en de volharding der heiligen.

Deze dwaling leidt tot allerlei ongerijmdheden: a. Op deze wijze regeert feitelijk niet God maar de mens de wereld, aangezien God zich schikken moet naar hetgeen de mens wil en doet; b. God ontvangt kennis uit de kosmos, welke Hij uit zichzelf niet verkrijgen kon; c. Er blijft van een wereldplan (zelfs van het schema van een wereldplan) niets over — immers voor hoevele keuzen wordt zelfs een mens in zijn leven niet gesteld en denken wij dan eens aan alle mensen saam; d. Op dit standpunt moet zelfs de praescientia Dei wegvallen — immers hoe zal God te voren kunnen weten, wat wij redelijke en zedelijke schepselen in bepaalde omstandigheden zullen doen, als Hijzelf onze wilsdaden niet door zijn besluit gedetermineerd heeft — tenzij ons wilsleven verlaagd wordt tot een natuurproces, zodat wij met noodzakelijkheid moeten doen, hetgeen wij besluiten en verrichten? Hiermede ontkennen wij natuurlijk niet, dat God in het stuk der zaligheid en ook met betrekking tot andere lotgevallen in het leven eens mensen — men denke bijv. aan I Sam. 23: 10, 12; II Kon. 13: 18/19; Matth. 11: 21/23 — herhaaldelijk conditioneel spreekt en dat de dingen telkens weer in een conditioneel verband tot elkander

200 LOCUS DE DEO staan, dat Gode bekend en door Hem gewild is (Zie hierover Gravemeyer, I, 374/6). Wie, zoals Gomarus en Walaeus, slechts dit onder de scientia media verstaan, gaan niet in tegen de Heilige Schrift. Dan, dat doen zij wel, die, met een beroep op deze middelkennis, de Pelagiaanse opvatting der wilsvrijheid in overeenstemming willen brengen met de alwetendheid Gods. (Van belang is de wijze, waarop in het "Examen van het Ontwerp van Tolerantie" (in de 4e samenspraak) door Comrie en Holtius en die waarop door Van Mastricht, t. a. pl., blz. 316 en vlg., de scientia media behandeld is). Tenslotte merk ik nog op, dat de scientia libera Dei gaat over al het geschapene, zowel over de kleine als over de grote dingen, Hbr. 4: 13: En er is geen schepsel onzichtbaar voor Hem, maar alle dingen zijn naakt en geopend voor de ogen desgenen, met we/ken wij te doen hebben.

2. Sapientia.

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

De wijsheid Gods is, om zo te zeggen, de praktische voortreffelijkheid en deugd van zijn verstand, en het besturend beginsel van zijn doen. Zij bestaat hierin, dat Hij in alles de beste middelen weet en gebruikt, om de beste einden te bereiken; dat Hij weet op welke wijze Hij in de uitvoering van zijn raadsbesluiten zijn heerlijkheid het luister

LOCUS DE DEO 201 rijkst kan betonen. De wijsheid Gods is geen vrucht van peinzen en nadenken maar een onmiddellijke openbaring van zijn Wezen. Uit dit alles blijkt afdoende, dat van de sapientia Dei alleen op teleologisch standpunt gesproken kan worden.

3. Veracitas et veritas.

In de Heilige Schrift wordt telkens van de amet (trouw, waarheid), ameta (trouw), Aitnasel Gods gesproken, terwijl ook de adjectiva en … met betrekking tot Hem worden gebezigd. Wij gebruiken in de relatie tot God de woorden waar en waarachtig, waarheid en waarachtigheid door elkander. Taalkundig is dit niet juist, aangezien tussen deze woorden onderscheid bestaat. Waarachtig wil zeggen, dat het tot de natuur van iemand behoort, dat hij niet liegt, maar altoos de waarheid spreekt, terwijl waar betekent, dat een woord, een mededeling in overeenstemming met de waarheid is. Waar geldt dus niet de natuur maar ziet op een bepaald geval. Hetzelfde onderscheid bestaat in het het Grieks tussen …, (zie Cremer). Wanneer dan ook de Heilige Schrift te kennen geven wil, dat God niet een schijn, maar de wezenlijke God is, dan gebruikt zij 't woord …, Joh. 17: 3, I Joh. 5: 20, terwijl wordt gebezigd, zo dikwijls als 't er op aankomt aan te duiden, dat Gods woorden in overeenstemming zijn met zijn wezen en de werkelijkheid, Joh. 3: 33, Rom. 3: 4. Daarom verdient ook de term veracitas Dei de voorkeur boven dien van veritas. Immers volgt uit de waarachtigheid Gods zijn waarheid.

Het woord, de belofte enz. van de Waarachtige kan niet anders dan waar zijn. Wanneer wij dit nu goed in het oog houden, dan is gemakkelijk de beantwoording van de vraag, of deze deugd moet gerekend tot de dianoetische of tot de ethische deugden Gods. Sommigen rekenen haar tot de laatste (b.v. Schmid) en noemen haar in een adem met de sanctitas en de justitia Dei. Dit nu is zeer begrijpelijk, immers wordt in de Heilig Schrift verreweg 't meest van deze deugd gesproken in dien zin, dat God de getrouwe, de Gods des verbonds, de Waarmaker van zijn Woord is, die God wiens beloften ja zijn en amen. In zijn definitie bepaalt Schmid zich dan ook alleen hiertoe. "Veracitas, per quam Deus constans et in dicendo et servandis promissis." Welnu wanneer ik hier alleen denk aan de trouw Gods, d. i. dus aan het feit, dat Hij zekerlijk volbrengen zal, wat zijn mond heeft gesproken, dan ligt het voor de hand, deze deugd bij de ethische deugden Gods te behandelen. Maar de veracitas Dei omvat meer dan zijn trouw. Sterker nog, zijn trouw is een uitvloeisel van zijn waarachtigheid. En waar nu de waarachtigheid niet een zaak is van de wil maar van het verstand, daarom behoort deze deugd ook in deze categorie thuis. Nu pleegt de wijsbegeerte te spreken van waarheid:

a. in metafysische zin en verstaat hieronder, dat een persoon of zaak al datgene is, wat tot zijn wezen behoort;

b. in logische zin en verstaat hier

202 LOCUS DE DEO onder, dat er overeenstemming is van het denken met de realiteit;

c. in ethische zin en verstaat hieronder, dat er overeenstemming is tussen iemands wezen en zijn openbaring in woorden en daden. Van God kan ook gezegd, dat Hij

a. waar is in metafysische zin — omdat Hij volmaakt is en eeuwig zijn zal zodanig, als Hij zich in zijn Woord aan ons openbaren wilde, Joh. 17: 3: En dit is het eeuwige leven, dat zij U kennen de enigen waarachtigen God en Jezus Christus, dien Gij gezonden hebt; b. waar in logische zin — omdat Hij alle dingen kent, zoals zij metterdaad zijn, aangezien zij zijn, zoals Hij ze heeft gedacht, Hebr. 4: 13: En er is geen schepsel onzichtbaar voor Hem, maar alle dingen zijn naakt en geopend voor de ogen desgenen, met welke wij te doen hebben; c. waar is in ethische zin — omdat zijn woorden, beloften, oordelen en daden altijd in overeenstemming zijn met zijn Wezen. God kan niet liegen noch zichzelf verloochenen, Num. 23: 19: God is geen man, dat Hij liegen zou noch eens mensenkind, dat Hem iets berouwen zou! Zou Hij het zeggen en niet doen? Of spreken, en niet bestendig maken? Resumerende, kunnen wij zeggen, dat ook hier weer archetypisch in God is, wat bij ons slechts ectypisch is. God is de absolute waarheid; de fontein van alle waarheid; degene, die de wil heeft en de macht, om zich zelf altijd gelijk en altijd waar te zijn.

**D. God als de Heilige.**

1. Amor et bonitas.

Liefde is niet (in tegenstelling met de andere eigenschappen ) een omschrijving, een definitie van het Wezen Gods. Neen, zij is een eigenschap als alle andere. Dat mag nimmer uit het oog verloren. Anderzijds geldt ook weer van deze eigenschap, evenals van alle andere, dat zij identisch is met het wezen Gods, dat God in absolute zin liefde is, I Joh. 4: 8: Die niet liefheeft, die heeft God niet gekend, want God is liefde. Hiermede bedoelen wij allereerst, dat God zichzelf liefheeft. Omdat God het hoogste Wezen is, daarom kan God slechts zichzelf zoeken, slechts zichzelf bedoelen, slechts in zichzelf rusten, maar moet Hij ook zichzelf liefhebben. Vervolgens bedoelen we hiermede, dat God zijn schepselen, meer bepaald, de mens, liefheeft. Van deze liefde tot de mens wordt nu echter in ruimer en enger betekenis in de Heilige Schrift gesproken. In ruimer zin als het heet, dat God alle mensen liefheeft, in enger zin als van zijn rijke en voile liefde tot zijn volk gewaagd wordt. Schijnbaar is dat met elkander in strijd, maar feitelijk is dat toch zo niet. Omdat zelfs de onwedergeborene nog kleine vonkskens van het beeld Gods behield, daarom kan God hem in zoverre liefhebben, al is het, dat Hij tegelijkertijd de zonde in hem haat. Immers wat God in de mens liefheeft, dat zijn de goudkorrels, die Hij zelf in hem legde, dat is zijn eigen afdruksel, zijn eigene gaven, het werk, dat Hij zelf in hem wrocht. Van deze liefde tot de schepselen in ruimer zin

LOCUS DE DEO 203 is b.v. sprake in Deut. 33: 3a, Immers bemint Hij de volken, alwaar ammim volgens Keil niet slaat op de stammen Israëls maar op de volken. De liefde Gods tot de mens in engere zin, doelt op de liefde Gods voor zijn volk. En dan verstaan wij er onder, dat Hij zich aan hen te genieten geeft, dat Hij hun vergunt in Hem te rusten en zich in Hem te verheugen, en omgekeerd, dat Hij voor hen zorgt, over hen waakt, zijn Zoon voor hen gaf enz. In deze liefde Gods nu wordt zijn bonitas openbaar, Marc. 10: 18: Wat noemt gij Mij goed, niemand is goed dan een, namelijk God. Nu wil "God is goed" allereerst zeggen, dat aan Hem geen enkel gebrek kleeft, dat zijn deugden niet relatief maar absoluut zijn. Synoniem met "God is goed" is daarom de uitspraak "gelijk uw Vader, die in de hemelen is, volmaakt is", Matth. 5: 48.

Uit deze bonitas vloeit voort, dat God zichzelf liefheeft, dat Hij de Volzalige in zichzelf, de volmaakt gelukkige is, die de kosmos niet schiep, omdat aan zijn geluk iets ontbrak, en dat Hij voor de schepselen het summum bonum is. Evenals er nu echter van Gods liefde een afschijnsel in de mens gevonden wordt, zo spiegelt zich ook in hem deze goedheid. Dat er bij ons sprake kan zijn van natuurlijk, zedelijk en geestelijk goed is een gevolg van het feit, dat God "de zeer overvloedige fontein van alle goeden" is. Jac. 1: 17. En het is juist vanwege het goede, dat God in de mens legt, dat Hij hem liefhebben kan.

De goedheid Gods nu spreidt zich als in een veelheid van stralen uit en draagt naar hare verschillende uitlatingen ook verschillende namen: —a. goedigheid, goedertierenheid, goedgunstigheid. Alleen in 1 Kron. 16: 34 wordt er mede bedoeld, dat God het geluk wil van al zijn schepselen, of, gelijk, Calvijn bij I Joh. 4: 8 schrijft, dat het Gods natuur is "homines diligere", maar voorts wordt er steeds mee te kennen gegeven de bijzondere gunst Gods tot zijn volk. — b. barmhartigheid, het warme hart Gods voor de ellendigen; — c. geduld, lankmoedigheid, verdraagzaamheid, — wanneer God de straf van schuldigen nog uitstelt en Hij hun de gelegenheid geeft, zich alsnog te bekeren; — d. genade, wanneer God schuldigen vergeeft, en onwaardigen weldoet. Het Woord genade betekent in de Heilige Schrift niet altijd de vergevende liefde Gods voor zijn volk. Genade wordt ook wel gebruikt, om er mee aan te duiden een gezindheid, die in het menselijk hart wordt gevonden; gunst, genegenheid van de gever bijv. Gen. 30: 27, Luk. 2: 52 en dankbaarheid van de beweldadigde bijv. Col. 3: 16, waar Grosheide vertaalt "zingt Gode met dank in uwe harten"; trouwens luidt ook de kanttekening in de St. Vert. bij "aangenaamheid" of "dankbaarheid." Eveneens wordt genade in objectieven zin gebezigd voor bevalligheid, gratie bijv. Col. 4: 6, waar G. vertaalt "uw woord zij steeds in gratie" (Ten Boom, Het woord genade i. Heilige Oude Testament, 0. E. V. 1938; Hepp, Het Genadebegrip in de Heilige Schrift; Credo).

204 LOCUS DE DEO

2. Sanctitas.

Wij zullen hier niet ingaan op de beschouwingen, die in de allernieuwste tijd omtrent het begrip … zijn voorgedragen. Wij verwijzen hiervoor naar het artikel "Heiligkeit Gottes im A. T." in de Real-Encyclopaedie van Herzog-Hauck en naar de artt. "Heilig" (I religionsgeschichtlich, II systematisch theol.) in RGG2. Wij merken slechts dit op. Wij moeten bij de heiligheid Gods niet alleen denken, gelijk dit dikwijls geschiedt, aan het feit, dat Hij ten enenmale vreemd is aan het kwade, schandelijke en onrechtvaardige of m. a. w. dat Hij zonder zonde is. Natuurlijk is dat zoo. God haat het kwade en is in ethische zin de Reine, de Smetteloze. Vandaar dat Hij in de Bijbel dikwijls de Heilige en de Geest Gods, de Heilige Geest wordt genoemd. En juist hierin schittert ook de Christelijke religie ver uit boven het Heidendom, dat zich een God schiep naar 's mensen beeld d. i. met allerlei zonden behept. Dan, in dit afgezonderd zijn van al wat gemeen en onheilig is, Hebr. 7: 26 gaat toch de heiligheid Gods niet op. Reeds van de dagen van Witsius, Bengel en Oehler of werd het inzicht in de bredere zin van sanctitas Dei al helderder. Met de heiligheid Gods wordt in de Bijbel ook te kennen gegeven, dat God ver boven al het eindige en creatuurlijke verheven is, zodat Hij alle dingen doet om zijns zelfs wil en Hij altoos zichzelven zoekt, Spr. 16: 4, Ef. 1: 11/12; dat Hij in al zijn gedachten, woorden en daden overeenkomt met de wet, welke Hij zelf heeft uitgevaardigd, Matth. 5: 48; dat de heiligheid het principe is van al de leidingen, welke God met Israël houdt Ex. 19: 4-6; ook het principe van de innerlijke vernieuwing en heiliging zijns volks, Lev. 11: 44, 45. Heiligheid is dan ook de enige eigenschap, waarmede God door de engelen in drievoudige herhaling aangesproken wordt, Jes. 6: 3, *En de een riep tot de ander en zeide: Heilig, heilig, heilig is de Heere der heirscharen ! de ganse aarde is van zijn heerlijkheid vol,* en Openb. 4: 8. De oude Dogmatici plachten dan ook wel te zeggen, dat heiligheid de summa is van allen lof, die de almachtige Schepper toegebracht wordt.

3. Gloria vel majestas.

Deze deugd hangt zo nauw met de heiligheid saam, dat zij meest tegelijk met haar behandeld wordt. Toch is het beter dit niet te doen. In het Oude Testament wordt zij meestal met het woord cabod, in het N. T. met doxa aangeduid. Wanneer nu in de Schrift heerlijkheid aan God wordt toegekend en uitgesproken wordt, dat Hij een ontoegankelijk licht bewoont I Tim. 6: 16, dan moeten wij op onze hoede zijn, dat wij het geestelijk Wezen Gods niet te na komen. Zo verstonden de latere Joden onder de heerlijkheid des Heeren een geschapen lichtglans, waardoor Hij zijn tegenwoordigheid in de schepping kenbaar maakte. En toen in de 14de eeuw zeer mystieke kloosterlingen in Thessalia beweerden, dat zij bij hun contemplatie meermalen omschenen werden door hetzelfde Goddelijke, ongeschapen licht, hetwelk op Thabor Christus bestraalde, heeft het Concilie van

LOCUS DE DEO 205 Constantinopel van 1431 deze voorstelling niet verworpen, maar gebillijkt de leer van een ongeschapen, Goddelijk licht, hetwelk als de Goddelijke … van de Goddelijke … onderscheiden was. Theosophen als Böhme en Baader verstonden ook onder Gods heerlijkheid een ongeschapen hemel, waarin Hij van eeuwigheid woonde. En zelfs een theoloog als F. Delitzsch schrijft op blz. 33 van zijn System der biblischen Psychologie: "Es giebt allerdings ein Analogon von … und …(gelijk de mens die bezit) in Gott, namlich eine ewige Herrlichkeit, welche Gott von Ewigkeit her aus sich selbst zum Himmel seiner Wohnung und zum Lichtleibe seines pneumatischen Wesens gestaltet hat." En enkele regels verder: "Dieser Himmel (D. heeft hier het oog op de ongeschapen hemel, die b.v. door Quenstedt, die onderscheidde tussen een ongeschapen en geschapen hemel, aangenomen werd) ist Gottes des dreieinigen wesens nothwendige, innerGöttliche, und also ewige, unendliche, immaterielle Offenbarung vor sich selbst." Maar al dergelijke voorstellingen moeten wij beslist verwerpen. Zelfs is niet zonder bedenking de definitie van de Synopsis, blz. 60, Gloria vel Majestas: cum interna, in proprietatibus suis, qua in se gloriosus est, Jes. 48: 11, turn externa in luce inaccessibili, Exod. 33: 18, 19 en I Tim. 6: 16.

Door heerlijkheid (welk woord beter is dan het door Augustinus gebezigde schoonheid — a. omdat schoonheid niet en heerlijkheid wel in de Heilige Schrift wordt gebruikt, en — b. omdat schoonheid te zinnelijk is) op te vatten als een ongeschapen licht of hemel tornen wij aan de simplicitas en spiritualitas Dei. Het woord heerlijkheid mogen wij niet letterlijk verstaan maar wij moeten 't opvatten als een beeldspraak. Dit is ook het geval met de verklaring: God is een Licht. Hiermede toch wordt te kennen gegeven, dat God voor de zijnen is wat het licht is voor de natuur n.l. de bron hunner kennis, hunner vreugde en hunner zaligheid. Nu wordt met deze eigenschap allereerst aangeduid: de oneindige verhevenheid en voortreffelijkheid van Gods Wezen. In dezen zin is het woord bedoeld, als God genoemd wordt de God of de Vader der heerlijkheid Acta 7: 2, Ef. 1: 17 en gezegd wordt, dat in Jezus de heerlijkheid Gods wordt aanschouwd, Joh. 1: 14: En het Woord is vlees geworden, en heeft onder ons gewoond, en wij hebben zijn heerlijkheid aanschouwd, een heerlijkheid als des Eniggeborenen van de Vader, vol van genade en waarheid. Dit werd door de oude dogmatici ook wel als een afzonderlijke eigenschap Gods genomen, welke dan de volmaaktheid, summa perfectio, genoemd werd. Daaronder werd dan verstaan, dat God het inbegrip is niet alleen van de zedelijke maar van alle volmaaktheden, dat God degene is die aan de idee Gods volkomen beantwoordt, dat Hij degene is, quo majus, altius, melius cogitari non potest neque existere potest. In de tweede plaats wordt met deze deugd bedoeld: de kennis, welke God van zijn eigene voortreffelijkheid bezit. Alleen God weet

206 LOCUS DE DEO ten volle, welk een uitnemend Wezen Hij is, 1 Tim. 6: 16, al is het, dat Hij ook aan de engelen en aan zijn volk iets van zijn heerlijkheid wilde openbaren en de zijnen Hem hiernamaals nog beter zullen kennen dan dit aan gene zijde van het graf het geval is. Ook dit werd wel als een afzonderlijke deugd genomen, welke dan de zaligheid, de beatitudo Dei genoemd werd. (Het woord zalig betekent niet, gelijk men vroeger meende, vol, zodat gelukzalig vol van geluk en rampzalig vol van ramp zou wezen, maar het is afgeleid van het Gothische sels, goed, deugdelijk. Zalig is iemand, die deugt, die goed en gaaf is) .

Tweemaal wordt God in het N. T. (zalig) genoemd, 1 Tim. 1: 11 en 6: 15. In de zaligheid Gods ligt opgesloten: — a. de absolute volkomenheid of m. a. w. dat het Wezen Gods door niets van binnen of buiten belemmerd wordt; — b. Gods kennis zijner absolute volkomenheid; — c. Gods verlustiging in zijn volmaaktheid d. i. de algenoegzaamheid in Zichzelven. In de derde plaats wordt met de heerlijkheid bedoeld de luister, die afstraalt van alle werken van Gods handen. Het rijk der natuur roept steeds op allerlei wijze de heerlijkheid Gods uit. De hemelen toch vertellen zijn eer en het uitspansel verkondigt zijner handen werk. Vandaar dan ook in Ps. 8: 10 de uitroep: o Heere, onze Heere, hoe heerlijk is uw Naam op de ganse aarde. Inzonderheid echter straalt de heerlijkheid des Heeren uit in het werk der verlossing. Omdat nu de heerlijkheid des Heeren uitblinkt in zijn openbaring in, natuur en genade, daarom is 't begrijpelijk, dat volgens sommige Theologen de heerlijkheid Gods hierin opgaat. Volgens hen is de heerlijkheid de openbaring der heiligheid. Heiligheid is het ruimere begrip, waaraan " .. (kabod), dat "lediglich die auszere Erscheinungsweise JHWHs im Auge hat" gesubordineerd is. Toch mag daartoe de gloria Dei niet beperkt worden. Tot haar behoort ook de perfectio en de beatitudo.

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

4. Justitia.

In de jongste tijd is overtuigend aangetoond, dat de grondbetekenis van de nomina .. en van het verbum .. is "Normgemassheit", de overeenkomstigheid met een vaste regel. Een zaak is sedek wanneer zij overeenkomt met een norma. Een persoon is saddik, wanneer zijn gedrag of de toestand, waarin hij verkeert, overeenstemt met een bepaalden regel. De Israëlieten leefden in het klare bewustzijn, dat JHWH uit genade een verbond met hen gesloten had. In dit verbond gaf Hij wetten, waarnaar zijn volk

LOCUS DE DEO 207 leven moest. Die wetten vormden voor Israël de norma der gerechtigheid. Zo was rechtvaardig, wie de geboden Gods betrachtte. (In het Grieks heeft .. een soortgelijke betekenis; want .. waren de organisch samenhangende ordinantiën, die een zedelijke, door de goden vastgestelde grondslag hadden). En zo heet ook God zelf in de Schrift rechtvaardig, omdat Hij naar een vasten regel spreekt en handelt en altijd naar recht optreedt. Dan, nu spreekt het van zelf, dat God zelf de maatstaf zijner gerechtigheid is. zijn gerechtigheid is zich zelf gelijk blijvende en altijd overeenkomstig de norma van zijn wezen. God is rechtvaardig, omdat Hij trouw blijft aan zijn woord, handelt naar zijn verbond, zegent wie zijn geboden volbrengen i. e. w. omdat Hij doet, zoals zijn bondsvolk het van Hem verwachten mag. In de Dogmatiek ging men veelal uit van de definitie der gerechtigheid, zoals zij reeds door Aristoteles was gegeven n.l. de deugd van ieder het zijn te geven. Anderen weer zeiden justitia in 't algemeen is "convenientia cum suo jure et regula", en definieerden dan de gerechtigheid Gods als die ordening of "natura mentis et voluntatis divinae, qua Deus immutabiliter et ineffabiliter talia vult et approbat, facit ipse et efficit in aliis, kwalia in lege sua praecepit, et omnia, quae cum hoc ordine pugnant, nec vult nec probat, nec operatur, nec efficit, nec adjuvat sed odit atque detestatur."

Bij de gerechtigheid Gods plachten de oude dogmatici op het volgende te wijzen.

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

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

c. de rechterlijke gerechtigheid, justitia judicialis sive jurisdictio Gereformeerde Dogmatiek

208 LOCUS DE DEO nis. God handhaaft het recht, doordat Hij de onschuldige vrijspreekt en de overtreder schuldig verklaart Rom. 2: 2: en wij wezen, dat het oordeel Gods naar waarheid is over degenen, die make dingen doen; d. de vergeldende gerechtigheid, justitia retribuens Rom. 2: 6: welke een iegelijk vergelden zal naar zijn werken. Gods heiligheid is de regel voor zijn wil. Zijn wil drukt zich uit in zijn wet. Naar zijn wet oordeelt Hij. Naar zijn oordeel vergeldt Hij, en wel door uit genade loon te geven aan wie de wet onderhouden (justitia remunerativa) en straf te brengen over wie de wet schenden (justitia vindicativa). Door alle eeuwen heen heeft men ontkend, dat God ook tot dit laatste gehouden is. Zo de Gnostieken en de Socinianen reeds. Later de Rationalisten.

In de vorige eeuw deden het op het voetspoor van Schleiermacher, de Vermittelungstheologen. Onder de invloed van Hegel beweerden zij: het recht behoort tot de lagere sferen van het leven. Het recht is niet anders dan een lagere verschijningsvorm van de liefde en de heiligheid. Zolang het leven nog op een laag peil staat, heerst het recht maar waar het leven tot hogere ontwikkeling komt, heerst alleen de wet der heiligheid en der liefde. Eveneens de Ritschlianen. Ritschl betoogde: nooit heeft God besloten de mens wegens zijn zonden te straffen. Heel dat denkbeeld van de straffende gerechtigheid Gods is een verzinsel des mensen, en wij moeten ons opwerken tot deze hoogte, dat wij geloven aan de altoos en alleenvergevende liefde Gods. Hiertegenover stelde de kerk van Christus steeds, dat God de zonde moet straffen, omdat zijn wet een uitvloeisel is van zijn heilig wezen en dus ook overtreding der wet een aanranding is van het wezen Gods zelf, welke krachtens zijn heiligheid gewroken moet worden Gal. 3: 10. En terecht wees zij tot staving van dit zeggen op Golgotha. Is het denkbaar, dat God de zonde ook niet had kunnen straffen, nu tot onze verlossing niets minder nodig was dan de dood van Gods eigen lieven Zoon? In de tegenwoordige tijd laten de Theologen meestal de oude onderscheidingen ten onrechte wegvallen en bepalen zij zich hiertoe: Gods gerechtigheid is een rechterlijke gerechtigheid, welke twee zij de heeft: de reddende en de vergeldende gerechtigheid. De reddende gerechtigheid is die zijde der gerechtigheid, waardoor Hij aan zijn volk bij 't bewaren zijner geboden zijn zegen schenkt, het bevrijdt van zijn vijanden, en na het voor een kleinen ogenblik van wege zijn zonden verlaten te hebben het weer met grote ontfermingen vergadert. De vergeldende gerechtigheid is die zijde der gerechtigheid, waardoor Israël wordt gekastijd, als het het verbond verbreekt, de goddeloze door Gods wraak wordt achtervolgd. en. Israëls vijanden worden uitgeroeid.

Kort uitgedrukt: Gods gerechtigheid is de rechterlijke gerechtigheid, volgens welke Hij aan ieder vergeldt naar hij gedaan heeft. Juist merken de nieuwere Theologen op, dat aanvankelijk de reddende gerechtigheid Gods meest op

LOCUS DE DEO 209 de voorgrond treedt. Stellig is er ook van meet of sprake van een straffen der zonde, maar over 't algemeen wordt in het Oude Testament aanvankelijk de straf niet in verband gebracht met de gerechtigheid Gods maar getekend als een gevolg van zijn toorn, wraak, ijver. "Gods toorn geeft de hogen ernst, de onweerstaanbare werking en dus de ontzaglijkheid van zijn weerzin tegen de zonde en van zijn mishagen over deze allernadrukkelijkst te kennen" (Gravemeyer). Pas bij de profeten en vooral tijdens de ballingschap worden de oordelen Gods meer toegeschreven aan de vergeldende gerechtigheid. Wat van het Oude Testament geldt, geldt ook van het Nieuwe Testament Ook in het Nieuwe Testament worden de straffen meer aan de toorn dan aan de vergeldende gerechtigheid Gods toegeschreven en treedt meer de reddende gerechtigheid dan de wraakvorderende gerechtigheid op. Vooral hierin komt de … Gods uit, gelijk o. a. door Cremer is aangetoond, dat God Christus tot een rantsoen voor onze zonden heeft gegeven. Dit blijkt vooral uit Rom. 3: 24-26, waar Paulus met nadruk zegt, dat God Jezus voorgesteld heeft tot een betoning van zijn gerechtigheid, opdat Hij rechtvaardig zij, en rechtvaardigende dengene, die uit het geloof van Jezus is.

Ten slotte, loci classici voor deze deugd zijn vooral Deut. 32: 4: *Hij is de Rotssteen, Wiens werk volkomen is, want al zijn wegen zijn gerichte. God is waarheid, en is geen onrecht; rechtvaardig en recht is Hij; en 1 Joh. 1: 9: Indien wij onze zonden belijden, Hij is getrouw en rechtvaardig, dat Hij ons de zonden vergeve, en ons reinige van alle ongerechtigheid.*

**E. God als Soeverein.**

**1. Voluntas.**

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

210 LOCUS DE DEO evenals alle deugden Gods zo is ook de wil absoluut eenvoudig. Gods wil mag nimmer als een kracht of vermogen in God worden opgevat, maar hij is het wezen Gods zelf, in zover dit met betrekking tot zichzelf en tot de creaturen absoluta actuositas is. De wil Gods is de willende God, of om met Van Mastricht te spreken "met een allereenvoudigste daad wil God alle dingen en elk in 't bijzonder, 't einde en de middelen. In God zijn niet vele willingen noch een opeenvolging van willingen maar Gods wil is één. En het is dan ook slechts met het oog op de menigvuldigheid der objecten, dat Gods wil zich als een oneindige menigvuldigheid van willingen of wilsuitingen openbaart. Al wat God wil, heeft Hij van eeuwigheid alzo gewild. Maar voor ons schepselen is zijn wil onderscheiden naar de verschillende objecten of soorten van zaken, die Hij wil en naar de anderscheiden wijzen, hoe Hij ze wil." Waar het Pantheïsme aan God zelfbewustzijn ontzegt, daar spreekt het wel van zelf, dat het ook de wil Gods ontkent. De rationalistische richting in de Filosofie (Plato, Cartesius, Hegel) die het zijn uit het denken, en niet het zijn krachtens een wilsdaad Gods verklaart, heft feitelijk ook op de wil Gods. Daarentegen kenden Schopenhauer en Von Hartmann aan de wil het primaat toe boven het verstand. Gods wil kwam op uit een donkeren ondergrond, waaruit zich het wezen Gods allengs heeft ontwikkeld. Op dit standpunt wordt Gods wil niet gedetermineerd door Gods verstand maar is hij een redeloos begeren, pure willekeur. Vandaar dat volgens hen de wereld zo ellendig is. En zij de wijsgeren zijn van het pessimisme.

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

LOCUS DE DEO 211 klomp te maken, het ene een vat ter ere en het andere een vat ter onere. Ps. 115: 3: Onze Gods is toch in de hemel, Hij doet al, wat Hem behaagt; Spr. 21: 1: Des konings hart is in de hand des Heeren als waterbeken; Hij neigt het tot al, wat Hij wil. Nu moeten we echter wel toezien, dat wij hier niet door overdrijving vervallen in de schrikkelijke dwaling van het Nominalisme (Duns Scotus, Occam). Het Nominalisme beweerde: het is wel waar, dat de kennis Gods aan zijn wil voorafgaat en dat de ideeën in God zijn vóór Zijn besluit, evenwel is het toch niet het verstand maar de wil Gods, die bepaalt, welke van al die ideeën gerealiseerd zal worden. En eerst als de wil heeft beslist, weet ook het verstand wat werkelijk worden zal. Op dit standpunt is de wil Gods niet anders dan blinde indifferentie. Vandaar de Godslasterlijke beweringen: De Zone Gods had evengoed de natuur van een steen kunnen aannemen; God had ook wel kunnen besluiten, dat de onwedergeborenen zalig worden en dat de wedergeborenen verloren gaan. Natuurlijk past het Nominalisme dit ook toe op de wil des mensen. 's Mensen wil is door niets gedetermineerd en hij kan zowel verkiezen, het goede als het kwade te doen. Zo redeneerden ook de Socinianen, de Jezuïeten, de Remonstranten, de Cartesiaanse theologen enz. Wij beroepen ons echter tegenover het Nominalisme op de volgende feiten: —

a. 's Mensen wil wordt gedetermineerd door zijn verstand. Al moge 't menigmaal anders schijnen, metterdaad is het toch zo, dat onze wil altoos volgt het judiciun ultimum van het practisch intellect. Maar als dit nu reeds zo is bij ons, hoeveel te meer moet dan de wil van Hem, naar wiens beeld wij geschapen zijn, door motieven bepaald zijn. —

b. Toen wij spraken over de scientia Dei zagen wij, dat in de scientia simplicis intelligentiae een volheid van ideeën was, die gerealiseerd had kunnen worden, en dat uit dien rijkdom de scientia visionis koos de idee, die verwezenlijkt is geworden. Of m. a. w. wij zagen, dat niet de wil maar het verstand Gods kiest en dat de wil handelt in overeenstemming hiermede. —

c. De Schrift leert ons, dat God door de Logos hemel en aarde geschapen heeft. Welnu ook hieruit vloeit voort, dat de schepping niet 't product kan zijn van pure willekeur maar dat zij is het uitvloeisel en de belichaming van gedachten Gods. Alle dingen zijn met wijsheid gemaakt. Het is op zich zelf dan ook volstrekt niet zondig, wanneer wij een onderzoek instellen naar de motieven, waardoor Gods wil gedetermineerd was — mits wij slechts bedenken, dat wij niet altoos die motieven kunnen naspeuren. En zo telkens als dat zich voordoet, moeten wij behartigen het apostolisch bevel, dat wij niet wijs mogen zijn boven hetgeen men behoort wijs te wezen. Maar in God is dit anders. Zijn wil is een met zijn wezen, een dus ook met zijn lief de, wijsheid en rechtvaardigheid. Zijn wil is altoos wijs en goed. En daarom wenst Gods kind ook niet anders dan dat Gods wil ge

212 LOCUS DE DEO schieden zal en dat hij ook zelf de wil zijns Vaders doen moge, In de tweede plaats onderscheiden we tussen de voluntas beneplaciti en de voluntas signi (ilia voluntas, quae significat quid Deo gratum sit en nostri sit officii) of gelijk wij gewoon zijn te zeggen: de wil des besluits en de wil des bevels. De voluntas beneplaciti hangt ten nauwste saam met het decreet Gods, want zij is die wil, waardoor God uitvoert, wat Hij in zijn raad bepaald heeft. Deze wil kan nu nog weer onderscheiden in voluntas efficiens (efficax) en voluntas permittens. Door de voluntas efficiens voert God uit, hetgeen Hij in overeenstemming met zijn heiligheid besloten heeft positief te doen of m. a. w. hetgeen goed is, door de voluntas permittens laat God dat kwade geschieden, hetwelk Hij tot openbaring zijner heerlijkheid wil laten gebeuren. Wij moeten hier n.l. voor twee misvattingen op onze hoede zijn. Allereerst moeten wij 't ons niet zo voorstellen, alsof God alle dingen op dezelfde wijze wil of m. a. w. dat God het goede en de zonde geheel op dezelfde wijze willen zou. Zulk een opvatting leidt er lichtelijk toe, God tot auteur der zonde te maken.

Maar aan de andere zij de moeten wij ook weer niet denken, dat de zonde geheel buiten Gods wil omgaan zou. Neen, terecht zeiden de oude Dogmatici, dat God ook de zonde met een actieve permissio toegelaten heeft. Onder de voluntas signi verstaan wij dien wil, waardoor God ons iets te kennen geeft, hetzij opdat het door ons geloofd (hiertoe behoort de voorzegging, vervulling en herinnering ener zaak of daad) hetzij opdat het door ons gedaan worde (hiertoe behoren enerzijds het gebod, de belofte, vermaning, opwekking, nodiging enz. en anderzijds het verbod, bedreiging, afmaning, waarschuwing enz.). Een duidelijk voorbeeld van dezen wil des besluits en des bevels hebben we in Gen. 22. God beveelt aan Abraham: neem uw zoon en offer hem, hoewel Hij besloten had, dat dit niet geschieden zou. Deze onderscheiding wordt verworpen door de Roomsen, de Arminianen, de Luthersen i. e. w. door alle bestrijders van de Predestinatie. Zelfs Vilmar (Dogm. I S. 220, II S. 22) beweert, dat met deze onderscheiding -aan God ironie en veinzing wordt toegeschreven, weshalve hij ook de voluntas signi spottend de voluntas simulata noemt. Het voornaamste bezwaar nu, dat men aanvoert, is dit, dat men op deze wijze in God aanneemt twee willen, die met elkaar in strijd zijn. Maar dit bezwaar gaat niet op. De wil des bevels is niet het richtsnoer der gedraging Gods, maar de regel, waaraan wij ons te houden hebben. Hij zegt ons niets omtrent wat God doen zal, maar leert ons, wat God van ons eist. De wil des besluits is de eigenlijke wil Gods en Hij brengt die wil ten uitvoer door het gebruik van de voluntas signi. Zo laat God aan allen, die onder 't geklank des Evangelies leven, de zaligheid aanbieden, enerzijds om alzo tot geloof en bekering te brengen en anderzijds om de onboetvaardigen alle verontschuldiging te ont

LOCUS DE DEO 213 nemen. En dat in I Tim. 2: 4: God wil, dat alle mensen zalig worden, en 2 Petri 3: 9: De Heere is lankmoedig over ons, niet willende, dat enigen verloren gaan — niet kan bedoeld zijn, dat het de voluntas signi wezen zou, dat alle mensen hoofd voor hoofd zalig worden, blijkt reeds hieruit, dat God bij Lange niet aan alle mensen het Evangelie heeft laten verkondigen. In de derde plaats onderscheiden wij tussen de voluntas arcana en de voluntas revelata. Onder de verborgen wil verstaan wij dan die dingen, die God wel in zijn raad bepaald maar nog niet hetzij door de profetie hetzij door de uitkomst tot openbaring gebracht heeft, terwijl wij onder de geopenbaarden wil verstaan al hetgeen God ons in zijn Woord gebiedt. Tegen de eersten kunnen wij dus niet zondigen.

Als wij overtreden, dan gaan wij in tegen de geopenbaarde wil, die de regel is voor onze gedraging volgens Deut. 29: 29: De verborgene dingen zijn voor de Heere onze God; maar de ge-. openbaarde zijn voor ons en onze kinderen tot ii9, eeuwigheid, om te doen al de woorden dezer wet, en Jes. 8: 20. de geopenbaarde wil moeten wij doen, de verborgen wil moeten wij lijden, ondergaan, met onderwerping en vertrouwen I Sam. 3: 18 en Matth. 26: 39. Het is dan ook geheel ongeoorloofd ons met een beroep op Gods verborgen wil te onttrekken aan de gehoorzaamheid aan de geopenbaarde wil. En al is er nu geen bezwaar tegen, om, als ons de vraag gedaan wordt: welke is de regel voor ons doen en laten? deze onderscheiding te maken, toch gevoelen wij wel dat in de grond der zaak de onderscheiding tussen de verborgen en de geopenbaarde wil dezelfde is als die tussen de wil des besluits en de wil des bevels. De voorstanders van de algemene verzoening en van de leer, dat de zondaar zoveel genade van God ontvangt, dat hij geloven kan, als hij wil, onderscheiden nog tussen de voluntas antecedens en de voluntas consequens of tussen de voorafgaande, de absolute en de volgende, de voorwaardelijken wil Gods. Nu is deze onderscheiding ook wel door Gereformeerde Theologen gebruikt. Zo schrijft Van. Mastricht, I, 398, "Men gebruikt de onderscheiding in een onbepaalde en in een voorwaardelijke wil, namelijk niet ten aanzien van de daad des willenden Gods (want dan is de wil altoos onbepaald) maar ten aanzien van de zaken, die door deze daad van God gewild zijn. Want God wil, dat sommige dingen volstrekt onbepaald geschieden zullen, maar andere onder voorwaarde.

Dus wil Hij de wedergeboorte, het geloof, de bekering voor de uitverkorenen volstrekt onbepaald, maar dat hun de zaligheid geworde, wil Hij onder voorwaarde van geloof en bekering." zo oordeelde ook Voetius (Disp. V. 88, geciteerd door Heppe): "Quaest: An voluntas recte distinguatur in antecedentem et consequentem? D. Resp.: Si per antecedentem intelligatur declaratio voluntatis divinae et ordinis ab illo positi inter

214 LOCUS DE DEO conditionem et rem conditionatam, Aff. e. gr., siquis credit aut si quis perseverat, salvabitur, quod aequivalet isti enuntiationi categoricae "omnis credens aut perseverans salvabitur." Sed si per antecedentem intelligitur voluntas proprie dicta, seu beneplaciti, Neg: in Deo enim seu in actu volendi Dei, seu a parte actus volendi nec prius est nec posterius, nec antecedens nec consequens, nec conditio nec conditionatum; sed purus simplex et indivisibilis actus voluntatis, quo omnia vult, quae vult, sicuti uno simplicissimo actu intelligit, quae intelligibilia sunt."

In deze zin is er uiteraard tegen deze onderscheiding geen bezwaar. Dan, omdat de drijvers van de algemene verzoening deze onderscheiding in een geheel anderen zin bezigen, daarom is het beter haar niet meer te gebruiken. De Arminianen toch bedoelden er mee: Op zichzelf wil God de zaligheid van alle mensen, waarom Hij dan ook de roepstem tot bekering laat uitgaan tot allen, die het Evangelie horen. Dat is de voluntas antecedens, de eigenlijke, de absolute wil Gods. Maar nu eist God van de mens het geloof. Het geloof is de conditie, waarop alleen de zaligheid geschonken wordt. En zo doet zich het geval voor, dat velen weigeren het aanbod van genade te aanvaarden en in Christus te geloven. En naar deze beslissing des mensen schikt God zich. Gelooft een zondaar, dan bepaalt God met de voluntas consequens, dat hij nu ook zalig wordt; weigert hij te geloven, dan bepaalt God met dezelfde voluntas, dat hij verloren gaat. Hiermede is nu niet bedoeld, dat God wachten moet, totdat de mens in de tijd beslist heeft.

Neen door Zijn praevisio wist God van te voren, hoe ieder mens beslissen zou en zo kon Hij van eeuwigheid met de voluntas consequens het eeuwig lot aller mensen bepalen. Deze voorstelling is echter geheel in strijd met de Schrift. Kort en krachtig noemde Coccejus haar een chimaera (hersenschim). Helaas stonden tijdens de Synode van Dordrecht, 1618/19, de meeste Lutherse theologen, onder de invloed van Melanchton in zijn latere levensjaren, op ditzelfde standpunt en zo voelden zij zich door de Vijf Artikelen (Canones) tegen de Remonstranten gegriefd. Dat zij dit standpunt innamen, blijkt duidelijk uit Schmid, t. a. pl., S. 194/5, 202: "Dieser Wille Gottes (antecedens) ist ferner der ernstlich und aufrichtig gemeinte, dasz alle Mensen das Heil in Christo erlangen sollen, und allen bietet Gott die Mittel dazu an, und ist bereit, ihnen die Mtiglichkeit der Aneignung des Heils zu vermittein." Dan, deze voluntas (benevolentia) universalis sive generalis "ist nailer bestimmt die voluntas specialis et consequens indem er sich nicht auf alle Mensen, sondern nur auf diejenigen bezieht, von welchen Gott vorher weiss, dass sie sich recht zu der dargebotenen Gnade verhalten werden." Quenstedt gewaagt hier dan ook van een "antithesis Calvinianorum."

LOCUS DE DEO 215

2. Libertas.

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

3. Omnipotentia.

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

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

216 LOCUS DE DEO echter eerst het volgende op. — a. Plato en de Neo Platonici meenden, dat Gods macht geheel opgebruikt was in de schepping en ordening van de kosmos. Deze zelfde gedachte vinden wij in gewijzigde vorm terug bij Burman, Schleiermacher, Schweizer e. a. als zij schrijven, dat God niet meer heeft kunnen doen dan Hij deed. Deze voorstelling is echter in strijd met de Heilige Schrift. De Heilige Schrift leert ons te onderscheiden tussen het mogelijke en het werkelijke of m. a. w. tussen hetgeen God had kunnen tot stand brengen en hetgeen Hij metterdaad gewrocht heeft. Aan Gods almacht mogen wij geen perken stellen. Men denke slechts aan Jezus' woord: "Want Ik zeg u, dat God zelf uit deze stenen Abraham kinderen kan verwekken, Matth. 3: 9. — b. In het onredelijke mag de almacht niet overdreven. De Nominalisten deinsden niet terug voor de Godslasterlijke bewering, dat God naar zijn potentia absoluta kon liegen, lijden, tegenstrijdige dingen doen enz.

Maar dit is in strijd met II Tim. 2: 13b: Hij kan zichzelf niet verloochenen. En zich zelf verloochenen zou God zich, wanneer Hij de zonde deed. De Schrift zegt dan ook wel, dat God alles kan, maar zij voegt er onmiddellijk bij "wat Hem behaagt", Ps. 115: 3: Onze God is toch in de hemel, Hij doet al wat Hem behaagt. Wij mogen dus de omnipotentia niet scheiden van de overige deugden Gods. Integendeel. Zij is een met zijn Wezen. Vandaar dat Gode nimmer jets behaagt en Hij dies ook nimmer iets zou kunnen doen, wat met zijn heiligheid, rechtvaardigheid enz. in strijd is. En zo is er ook geen beperking van Gods almacht. Beperkt zou deze worden, wanneer daar iets was, wat God wel Wilde maar niet kon. Maar nu God kan wat Hij wil, is aan zijn macht geen perk gesteld. Wie beide deze dingen bedenkt, gevoelt onmiddellijk, dat de gereformeerden met de onderscheiding tussen de omnipotentia absoluta en ordinata jets geheel anders moeten bedoeld hebben dan de Nominalisten. Welnu dat is ook zo. De gereformeerde dogmatici bedoelden met omnipotentia absoluta, dat God meer tot stand had kunnen brengen dan Hij feitelijk wrocht of m. a. w. dat Gods vermogen oneindig verheven is boven de wondere macht, die wij in de schepping en onderhouding der wereld aanschouwen, en met de omnipotentia ordinata bedoelden zij de macht Gods, gelijk zij door zijn raadsbesluit gebonden was of m. a. w. dat waar God eenmaal een raad maakte, daar ook zijn almacht door dien raad is gedetermineerd, zodat Hij niets anders doet dan wat Hij in dezen raad bepaald heeft. Hij, die heel de kosmos wrocht, is dus ook de Soeverein van al het geschapene. Deze Soevereiniteit Gods wordt in de Schrift getekend door het zeggen, dat God is de Heere des hemels en der aarde, Hand. 17: 24; dat God is de Heere der Heeren en de Koning der Koningen I Tim. 6: 15 en vooral door het beeld van de pottenbakker, die doet met het leem wat hem lust, een beeld dat in Jesaja, Jeremia en in de brief aan de Romeinen gebezigd wordt. Hoe volstrekt deze Soevereiniteit Gods echter ook zij, toch mag zij nimmer gedacht worden los van zijn liefde, goedertierenheid, wijsheid enz.

LOCUS DE DEO 217

**§ 12. De personele Namen Gods of de Heilige Drie-eenheid.**

**A. Het Schriftbewijs.**

Eerbied overweldigt het godvruchtig gemoed, als wij beluisteren, hetgeen de benoemingsnamen ons aangaande God openbaren. Met heilige verwondering denken wij in, hetgeen de wezensnamen ons met betrekking tot het Eeuwige Wezen ontsluieren. Dan, hoger nog stijgen onze aanbidding en dankzegging, als wij door de Heilige Schrift en door de Heilige Geest ons gesteld zien voor de Drie-enige en volzaligen God, tot Wien wij in Christus met het Abba, Vader op de lippen naderen mogen. De moderne wijsbegeerte der religie stelde het meermalen zo voor, dat in zake het Dogma der Heilige Drieëenheid de invloed wellicht reeds van het Parsisme maar in elk geval van het Hinduisme onmiskenbaar is. Prof. van der Leeuw wijst dit oordeel af. "Die griiszte Bedeutung für die Religionsgeschichte bekommt die Dreiheit dadurch, dasz zwischen de drei Komponenten eine mystische Einheit statuiert wird. Das ist im Hinduismus der Fall. Im Rig Veda kommt die Trimurti noch nicht vor, in de Upanishaden sind Brahma, Rudra und Vischnu Formen des unkörperlichen Absoluten. Im Mahabharata ist Prajavati SchOpfer in der Form Brahmas, Erhalter in der Form Vischnus, Vernichter in der Form Rudras. Die Namen wechseln dann spater, und Siva wird die Hauptperson in der Trias, in der bisweilen auch Krischna auftritt. Zweck der triadischen Theorie war die Harmonisierung verschiedener sich je um einen Gott konzentrierenden Religionen. Dazu kam dann die spekulative Absicht in der Dreiheit das Absolute auszudriicken. Man findet these Dreiheit auch im Mand ydna = Buddhismus, ahnlich in de Von = Religion." Op deze tekening laat prof. v. d. L. dan deze uitspraak volgen: "Einflusz des Hinduismus auf das Christentum ist, was die Dreiheit betrifft, wohl nicht anzunehmen" (RGG2, I, 2015/16) . Beslister nog sprak Muller zich uit. "Het polyTheïsme zou zijnen invloed op het leerstuk der Triniteit hebben doen gevoelen; en met name het Brahmanisme. In de trimoerti (Brahma, viva, Vishnoe) zou het model te vinden zijn voor de Christelijke triniteitsleer, terwijl anderen dat Model in de leer van Zarathustra meenden aan te treffen. Indien men echter bedenkt, dat de Indische voorstelling een hypostasering is van het natuurproces, en het MazDeïsme dat oorspronkelijk evenzeer was, dan ligt het voor de hand, dat zelfs bij schijnbare overeenkomst, de Christelijke leer der triniteit onmogelijk kan zijn ontstaan onder de invloed van het polytheïsme der heidenwereld; gelijk ook genoegzaam blijkt uit de geschiedenis van de ontwikkeling der kerkelijke triniteitsleer" (t.a.pl., blz. 62/63) . Van niet geringe betekenis is het, dat, nadat in art. 'VIII beleden is:

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

Voor wij nu aanstippen de Schriftuurplaatsen, die voor dit leerstuk van belang zijn, willen wij eerst stilstaan, bij wat de ervaring van ons eigen geloofsleven ons leert. Natuurlijk niet, om hiermede te kennen te geven, dat het inwendige bewijs hechter is dan het uitwendige, maar om al aanstonds te doen gevoelen, hoe het dogma der Drie-eenheid niet een dor en splinterig vraagstuk is, dat voor de praktijk der Godzaligheid weinig belang heeft, maar een kwestie, die zelfs voor de meest eenvoudigen gelovige van het allergrootste belang is, omdat zijn eeuwige behoudenis er aan hangt. In het geloofsleven is het schuldbesef van grote betekenis. De wedergeborene gevoelt, dat hij tegen een heilig God zwaarlijk gezondigd en zich het vonnis des doods waardig gemaakt heeft, en dat hij, in stede van zelf zijn schuld te kunnen boeten, haar dagelijks nog meerder maakt. Tegelijkertijd echter dorst hij er naar, met dien God te worden verzoend en in zijn gemeenschap te worden hersteld, omdat hij beseft, dat Gods toorn voor hem de dood en Gods gunst voor hem het leven is. Hier biedt nu alleen de persoon van de Zaligmaker uitkomst. De gebrokene van hart gevoelt, dat zonder een Middelaar een heilig God niet met hem te doen kan hebben. Maar nu is Jezus de Christus, de Middelaar, die zijn ziel gesteld heeft tot een rantsoen voor velen en voor zondaren eeuwige gerechtigheid en zaligheid verworven heeft. Alzo neemt de wedergeborene tot dien Zaligmaker zijn toevlucht en geeft zich met lichaam en ziel aan Hem over.

Wanneer hij zich nu echter de vraag stelt: Hoe komt het, dat zovelen, tot wie toch ook de prediking des Evangelies komt, weigeren tot de Zaligmaker te gaan, en dat ik dit wel deed? dan geeft hij hiervan niet zich zelf de eer. Dan belijdt hij ootmoedig, dat ik de vergeving mijner zonden deelachtig ben, dank ik aan de Heilige Geest. De Heilige Geest was het, die mij inlijfde in de Christus, die mij door het Woord van zonde overtuigde en overreedde van de dierbaarheid en algenoegzaamheid van de Zaligmaker en mij alzo tot Hem uitdreef. Zo zijn dus de werkingen der Drie-eenheid, die de gelovige in zich gevoelt deze: Ik heb een heilig en barmhartig God door mijn zonde beledigd en bedroefd; een liefderijk God heeft mij verlost; een genadig God woont in mijn hart en heeft mij een plant met Christus gemaakt in de gelijkmaking zijns doods en zijner wederopstanding. "En nu is het voor zijn geloofsbesef volstrekt niet zo, dat hij toch eigenlijk maar met een Persoon te doen heeft, die zich

LOCUS DE DEO 219 nu eens als een vertoornd Rechter, dan weer als een Verlosser en ten derde male als een in hem wonende Geest openbaart. Neen, hij besef klaar, dat deze drie Personen van elkander onderscheiden zijn, zodat de Rechter niet tevens de Verlosser, en de Verlosser niet tevens de Inwoner in zijn hart is.

Opmerkelijk is nu echter, dat ofschoon dus die drie Personen voor zijn besef onderscheiden zijn, in dit drieledige besef toch tevens de absolute zekerheid gegeven is, dat het in alles EEN zelfde God is, die het voorwerp was en is en blijft van zijn eeuwige aanbidding" (Kuyper). De eigen ervaring van zijn geloofsleven leert de gelovige dus tegelijkertijd de eenheid van het Wezen en de drieheid der Personen verstaan. Gelijk dan ook zijn Heiland hem spreekt van de Vader in de hemelen, en van de Geest, die Hij uitstort in de harten en door Wie wij roepen: Abba, Vader! Deze ervaringen maakte uiteraard ook reeds de oude Christelijke kerk, en vandaar dat zij leefde onder de diepen indruk der openbaringstriniteit.

Onder veel strijd door greep zij nu echter al spoedig deze machtige waarheid, dat van een oeconomische triniteit alleen sprake kan zijn, wanneer de ontologische triniteit als Naar grondslag werd aangenomen. De oude kerk beleed terecht, dat de Triniteit het centrale dogma van het Christendom is; dat zij met de belijdenis van de Vader, de Zoon en de Heilige Geest stond of viel; dat bij dit leerstuk het absoluut karakter van de Christelijke religie betrokken is. Nimmer mogen we het organisch karakter der Openbaring uit het oog verliezen. In beginsel zijn alle dogmata reeds in het Oude Testament te vinden, maar zij zijn ons toch klaarder in het Nieuwe Testament geopenbaard.

Dit geldt ook en niet 't minst met betrekking tot de Heilige Drie-eenheid. In het Nieuwe Testament wordt zij zo beslist mogelijk geleerd, maar de kiemen er van worden toch ook reeds in het Oude gevonden. Trouwens hoe zouden de gelovigen onder de Oude Bedeling zalig hebben kunnen worden, wanneer zij de zo even genoemde werkingen van de drie Personen niet in zich hadden ervaren. In het Oude Testament treedt dan ook niet slechts God de Vader als onze Schepper en onze Rechter maar ook God de Zoon als onze Verlosser (en dat onder verschillende benamingen) en God de Heilige Geest als onze Herschepper op.

We wijzen op het volgende:

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

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

220 LOCUS DE DEO maar als een hypostase (persoon) in Spr. 8 en Job 28. En nu moge in het Oude Testament niet met zoveel woorden worden getuigd, dat deze Wijsheid de tweede Persoon der Heilige Drie-eenheid is — wanneer wij vergelijken wat van deze wijsheid in het Oude Testament met hetgeen van het Woord in het Nieuwe Testament gezegd wordt, dan blijkt duidelijk, dat met deze Wijsheid dezelfde Persoon is bedoeld als met de Logos. Ook treedt de Heilige Geest op niet als een kracht Gods maar eveneens als een hypostase in Job 33: 4: De Geest Gods heeft mij gemaakt en de adem des Almachtigen heeft mij levend gemaakt. Zie ook Ps. 104: 30.

c. Vooral echter als de Oude Testamentische openbaring haar licht spreidt over de herschepping des zondaars, treft ons het onderscheid tussen de drie Personen. Na de val heeft God zich niet meer rechtstreeks en onmiddellijk maar steeds door het eeuwige Woord geopenbaard, gelijk Jezus zelf het ons leerde in Joh. 1: 18: Niemand heeft ooit God gezien; de eniggeboren Zoon, die in de schoot van de Vader is, die heeft Hem ons verklaard. In het Oude Testament treedt dan ook herhaaldelijk op de Engel des Heeren of de Engel des Verbonds, en het is in en door hem dat God zich openbaarde. En dat we bij dezen Engel niet aan een gewonen engel maar zeer bepaald aan de Logos hebben te denken, volgt met noodwendigheid uit Exod. 23: 20 en 21: *Ziet, Ik zend een engel voor uw aangezicht, om u te behoeden op dezen weg, en om u te brengen tot de plaats, die Ik bereid heb. Hoedt u voor zijn aangezicht, en weest zijner stem, gehoorzaam, en verbittert Hem niet; want Hij zal ulieder overtredingen niet vergeven; want mijn Naam is in het binnenste van Hem (*d. w. z. mijn eigen Wezen openbaart zich in zijn innerlijk wezen). Ook zijn er uitspraken in het Oude Testament, waarin geen melding wordt gemaakt van de Engel des Heeren maar toch wel van een Persoon, die evenals de Engel des Verbonds met Goddelijk gezag is bekleed, teksten waarin God en God, Heere en Heere worden onderscheiden: Ps. 2: 6, 7: Ik toch heb mijnen Koning gezalfd over Sion, de berg mijner heiligheid. Ik zal van het besluit verhalen: de Heere heeft tot Mij gezegd: Gij zijt Mijn Zoon; heden heb Ik u gegeneerd. Ps. 45: 8: Daarom heeft U, o God, uw God gezalfd met vreugdeolie. Ps. 110: 1: De Heere heeft tot Mijn Heere gesproken. En gelijk de Vader zich openbaarde door de Zoon, zo werkte Hij ook door de Heiligen Geest; en dat zowel op natuurlijk (de Heilige Geest verleent kunstvaardigheid om de tabernakel te vervaardigen, wijsheid om het volk te regeren enz.) als op geestelijk gebied (de Heilige Geest neemt het stenen hart weg en geeft het vlesen hart). Een zeer sterk bewijs voor het persoonlijk bestaan van de Heilige Geest hebben we in des. 63: 10: *Maar zij zijn wederspannig geworden en zij hebben Zijn Heiligen Geest smarten aangedaan; daarom is Hij hun in enen vijand verkeerd; Hij zelf heeft tegen hen gestreden.*

LOCUS DE DEO 221

d. Van groot belang zijn ook die teksten, waarin niet alleen het onderscheid tussen de drie Personen uitkomt maar waarin ook de drie Personen tegelijkertijd worden genoemd. Zo reeds in de bekende drievoudige zegenspreuk Num. 6: 24-26, niet in het driemaal achtereen noemen van de Heere ligt hier de heenwijzing naar de Drie-eenheid, maar in het feit, dat in elke spreuk sprake is van een specifieke genadesfeer, en dat in de eerste sfeer de Vader, in de tweede de Zoon en in de derde de Heilige Geest als de voornaamste Werker optreedt. Maar vooral in Jes. 61: 1: *De Geest des Heeren Heeren is op Mij, omdat de Heere mij gezalfd heeft, om een blijde boodschap te brengen de zachtmoedigen; Hij heeft Mij gezonden om. te verbinden de gebrokenen van hart; om de gevangenen vrijheid uit te roepen, en de gebondenen opening der gevangenis.* Van de apocriefe boeken zijn de Spreuken van Jezus Sirach, wat de Triniteit betreft, nog 't meest in overeenstemming met de canonieke boeken. Geheel zuiver is echter ook dit geschrift niet, aangezien geleerd wordt, dat de Wijsheid, die hier op de voorgrond treedt, voor alle andere dingen door God geschapen is. Nog verder dan de apocriefe boeken week filo, de representant van de alexandrijnsch-joodse filosofie, of met zijn leer van de Logos. Geheel ten onrechte is dan ook de bewering, dat de apostel Johannes zijn leer van de Logos van filo heeft overgenomen. Reeds uit het enkele feit, dat de term uloq bij Filo identisch is met de term … blijkt, dat hij met .. iets anders bedoelt dan Johannes (Volgens Filo trad de Goddelijke geest, in wien voor de Schepping de ideeën reeds aanwezig waren, bij de Schepping als … naar buiten, en de … wordt nu ook door hem .. genoemd).

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

a. Waar reeds, als in het Oude Testament sprake is van de schepping van hemel en aarde, telkens de drie Personen genoemd worden, daar laat het zich niet anders verwachten dan dat dit evenzeer het geval is bij het centrale feit der wereldgeschiedenis d. i. bij de Vleeswording des Woords. Hier kunnen reeds genoemd worden Lucas 1: 28-35 (10 de Allerhoogste d. i. de Vader; 20 de Zoon des Allerhoogste of Gods Zoon; 30 de Heilige Geest worden hier genoemd — en tevens in vers 30 het een Wezen: Gij hebt genade gevonden bij God) en Joh. 14: 16 (En Ik zal de Vader bidden, en Hij zal u enen anderen Trooster geven, opdat Hij bij u blijve in der eeuwigheid — dat de Heilige Geest niet is een kracht Gods maar een Persoon blijkt reeds uit deze … benaming).

Vooral echter dienen genoemd te worden Matth. 3: 16, 17 en Matth. 28: 19. Bij de doop van Jezus geschiedde er een stem uit de hemel. Zij was die van de Vader, aange

222 LOCUS DE DEO zien Hij sprak: Deze is mijn Zoon. In de tweede plaats was er een persoon, die gedoopt werd. Hij kan niet een gewoon mens zijn geweest, want Hij wordt Gods Zoon genoemd. En ten laatste staat er uitdrukkelijk, dat de Heilige Geest neerdaalde, gelijk een duif. De Groningers beweerden, dat er juist een duif over het water vloog bij deze gelegenheid. Zulk een bewering doet denken aan de platvloerse exegese der Rationalisten. Dan is het maar beter, het feit geheel te ontkennen. Op de betekenis van de doopsformule "in de naam enz." gaan we thans nog niet in.

Wij letten nu nog maar alleen op het feit, dat hier de drie Personen met name genoemd worden. Scholten deed dan ook Calvijn onrecht aan, toen hij schreef, dat Calvijn in deze plaats alleen een openbaringstriniteit en niet de ontologische triniteit zag.

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

Wij noemen bij deze teksten niet I Joh. 5: 7: *Want drie zijn er, die getuigen in de hemel: de Vader, het Woord en de Heilige Geest; en deze drie zijn een,* omdat over de echtheid dezer woorden ook onder de Gereformeerde Theologen verschil van gevoelen bestaat. Prof. M. Noordtzij (Sr) oordeelde, dat deze plaats onecht was. Hiertoe schijnt ook Bavinck te neigen. Althans zegt hij: "De echtheid van dezen tekst is nog altijd twijfelachtig. Hij ontbreekt in alle Griekse codices, behalve in een paar uit de 16e eeuw, in alle Latijnse codices uit de tijd voor de 8e eeuw, en in bijna alle vertalingen. Voorts wordt hij nooit aangehaald door de Griekse patres, ook niet in de Ariaanse strijd, en evenmin door de Latijnse patres Hilarius, Ambrosius, Hieronymus, Augustinus enz. Indien hij aangehaald of ondersteld wordt bij Tertullianus, moet hij reeds ongeveer het jaar 190 bestaan hebben; en indien Cyprianus hem citeert, was hij ongeveer het jaar 220 bekend. Indien hij voorkwam in de Afra, volgens een handschrift uit de 5e eeuw en een uit de 7e eeuw, kan men nog iets hoger opklimmen. Want de Afra ontstond ongeveer het jaar 160 en kwam LOCUS DE DEO 223 ± 250 naar Italië. Zeker komt de tekst voor bij Vigilius tegen het einde der 5e eeuw. In de 16e eeuw werd hij opgenomen in de Cornplut-uitgave, door Erasmus in zijn derde editie, door Stephanus, Beza en in de textus receptus. In het verband wordt hij niet beslist geëist, en zijn weglating en verdwijning is zeer moeilijk te verklaren. De echtheid wordt echter nog door enkelen verdedigd (Koelling, Die Echtheit von 1 Joh. 5: 7 Breslau 1893), en de congregatie van het heilig Officium te Rome gaf in 1897 op de vraag, of I Joh. 5: 7 tuto negari aut saltem in dubium revocari possit, een ontkennend antwoord, waaraan de paus later zijn goedkeuring hechtte. Maar het schijnt, dat deze uitspraak van het heilig officium toch niet de echtheid van 1 Joh. 5: 7 insloot, of later stilzwijgend herroepen werd. Althans vele Roomse geleerden houden na dien tijd de onechtheid met vele argumenten staande. Künstle b.v. bestrijdt de authentie en zegt, dat deze tekst ontstaan is uit een zin bij Priscillianus in een apologie van het jaar 380 t. a. pl., II, 272/3").

Nu zijn deze argumenten inderdaad van grote betekenis. En het is dan ook niet gemakkelijk hier een beslist oordeel te vellen. Toch schijnen ons de argumenten, die door de voorstanders van de echtheid (van Gereformeerde zijde o. a. Böhl, Gravemeyer, Kuyper en Greijdanus) worden aangevoerd sterker dan die tegen de echtheid, en daarom scharen wij ons dan ook aan de zijde van hen, die voor de echtheid zijn.

Hun argumenten zijn deze:

— a. als een eigenlijke, uitdrukkelijke aanhaling komen deze woorden voor bij Vigilius, bisschop van Tapsus in Afrika, 484 n. Chr. En in datzelfde jaar werd de Ariaansch gezinden Vandalen-koning Hunnericus een door meer dan 300 orthodoxe bisschoppen en onder deze ook door Vigilius getekende geloofsbelijdenis overgegeven, waarin men zich o. a. ook op deze bestreden woorden van Johannes beriep, zonder daarvoor een verwijt van de Arianen te belopen.

— b. Waarschijnlijk (Gravemeyer) zinspeelt Tertullianus er op in zijn "Contra Praxeam", cap. 25 "Ceterum de meo sumet, inquit, sicut ipse de Patris. Ita connexus Patris in Filio et Filii in Paracleto tres efficit cohaerentes alterum ex altero: qui tres unum sunt, non unus." Böhl drukt zich nog sterker uit: "Die Stelle wird iibrigens vorausgesetzt bei Tertullian (S. 100).

— c. Niet te loochenen valt, dat Cyprianus op dezen tekst het oog heeft, als hij in zijn "De Unitate Ecclesiae" c. 6 schrijft: "Dicit dominus Ego et Pater unum sumus, et iterum de Patre et Filio et Spiritu Sancto scriptum est: Et hi tres unum sunt." Nu heeft o. a. Tischendorf tegen dit argument aangevoerd, dat deze laatste woorden van Cyprianus niet zijn een aanhaling uit de eersten brief van Johannes maar zijn eigene woorden, terwijl hij hier de woorden van Johannes: de Geest, het water en het bloed symbolisch zou verklaren van de Drie-eenheid. Maar deze weerlegging wordt door Bbh.1 aldus beantwoord: "Man beachte dass Cyprian sagt: iterum scriptum Gereformeerde Dogmatiek

15 224 LOCUS DE DEO est; er fand also diese Aussage in seinem lat. Neuen Testament, ebenso wie jene andre aus Joh. 10: 30. Kuyper meent, dat de bedenking van Tischendorf reeds hierom vallen moet, wijl Cyprianus niet zegt: hi tres unum sunt maar et hi etc. Hij acht, dat dit "et" onverklaarbaar is, wanneer Cyprianus niet citeert. Maar het is wel verklaarbaar, wanneer hij citeert, omdat wij bij Johannes lezen: ..

— d. Omstreeks 1880 publiceerde Angelo Mai in de "Patrum nova bibliotheca" een handschrift van de Itala (bij Tischendorf codex: m). Tischendorf noemt dezen codex zelf een "insignis testis." En hierin komt de betwiste tekst voor. Echter gaan hier aan de drie getuigen in de hemel (vs 7) de drie getuigen op de aarde vooraf vers 8 — juist zoals Bengel in zijn Gnomon reeds het vermoeden uitte, dat in het manuscript van Johannes eerst wat bij ons vers 8 en daarna wat bij ons vers 7 is, moet gestaan hebben.

— e. Het gaat niet aan, te beweren dat deze tekst in. het Oosten opzettelijk is weggelaten om daarmede kettersche opvattingen te dienen. Maar het ligt zeer voor de hand aan te nemen, dat door de overschrijvers onze tekst over 't hoofd gezien is, van wege het …— welke vergissing immers zo dikwijls in afschriften voorkomt "Wahrend im Abenland die Lateinische Uebersetzung aus einem fehlerfreien griechischen Exemplar verfertigt wurde, scheint es, dass alle griechischen Handschriften von einem ungliicklicherweise liickenhaften Codex sich herleiteten" (Heinrich Thiersch, prof. te Basel aangehaald door Böhl, S. 617).

— f. Het verband pleit er niet tegen, maar voor. Johannes wil, gelijk uit vers 9 blijkt, de hoogheid en waarheid doen uitkomen van de getuigenis des Geestes, waarvan hij in vers 6 had gesproken vandaar dat hij, terwijl hij in vers 6 de Geest het laatst vermeldt na het water en het bloed, Hem in vers 8 het eerst noemt. Nu roemt de apostel in vers 5, dat alleen wie gelooft dat Jezus is de Zoon van God de wereld overwint, en hij voegt er in vers 6 bij, dat deze Jezus diegene is, die door water d. i. door de waterdoop, dien Hij ontving, en door hetgeen daarbij voorviel, en door bloed d. i. door zijn verzoenend sterven, dus door zijn doop en dood zich als de Messias geopenbaard heeft. En nu is het de Geest, die krachtens hetgeen Hij door Jezus gedaan heeft en nog doet, getuigt, dat Jezus waarlijk de Christus, de Zaligmaker is omdat de Geest de waarheid is.

Om nu aan te dringen en te bevestigen, dat de Geest, die in de gemeente op aarde woont en werkt, waarheid getuigt, ja zelf de waarheid is, daartoe strekt het 7e vs: want drie zijn er (in de hemel), die (op aarde) getuigen, de Vader, het Woord en de Heilige Geest en deze drie zijn EEN; dus de Geest is een in natuur en getuigenis met de Vader en het Woord. En deze zelf de Geest is het, die in de gemeente op de aarde woont en werkt, en hier getuigt met het water en het bloed van vers 8 tot enerlei getuigenis, tot bekrachtiging van een zaak, n.l. dat Jezus is de Zaligmaker en de Zone Gods. Dus is het geen menselijke getuigenis maar een getuigenis

LOCUS DE DEO 225 van God (vs 9), die men niet verwerpen kan of men maakt de waarachtige God tot een leugenaar. Tegenover E. Riggenbach, "das Comma Johanneum" (1928), die ook meent, dat vers 7 niet in de tekst thuis hoort en dat de weglating het verband niet verbreekt, maar voor dit laatste geen bewijs aanvoert, betoogt ook Greijdanus, dat zonder vers 7 de tekst niet afloopt. In zijn uiteenzetting komt 't een en ander voor, dat Gravemeyer en Kuyper ook noemen. Dan, als exegeet behandelt Greijdanus de kwestie nog breder. "Zonder de bedoelde woorden loopt de redenering in I Joh. 5: 6-8 niet af. Dan is er een sprong. De apostel heeft toch gezegd, dat de Geest de getuigende is, vers 6. Daarmede rijst de vraag, waarom dat zo is, d. i. waarom het getuigenis van de Geest het eigenlijke en beslissende getuigenis is. Op die vraag evenwel ontvangen wij geen antwoord, wanneer wij de woorden in kwestie uitlaten en "dat de geest de waarheid is" als inhoud van het getuigenis nemen. Dan wordt gezegd, welk getuigenis de Geest geeft, n.l. dat de Geest de waarheid is. Maar waarom zijn getuigenis het getuigenis is, blijft onbesproken en zonder antwoord, terwijl met vers 8 toch een verklaring gegeven, maar juist op de eenheid van het getuigenis van deze drie gewezen wordt. Met de bedoelde woorden echter in de tekst, verdwijnt deze leemte.

Want met die woorden wordt dan uitgesproken, dat de Geest een Getuige uit de hemel is, en met de Vader en de Logos een, dus ook God als zij. En dan spreekt het van zelf, dat zijn getuigenis, tegenover dat van water en bloed, het getuigenis is, ook al getuigen alle drie hetzelfde. En nemen we … in de zin …, redengevend, gelijk wij dat waarschijnlijk moeten doen, dan wordt met dien zin de reden genoemd van het zeggen, dat de Geest de getuigende is: omdat de Geest de waarheid zelve, in wezen en Persoon is. Maar dan komt de vraag, hoe dat kan zijn, hoe de Geest die waarheid wezen kan? En op deze vraag blijft het antwoord uit, wanneer bedoelde woorden niet oorspronkelijk zijn, en dus niet in de tekst behoren. Dan wordt wel wederom met wat volgt, een verklaring gegeven, doch niet van het zeggen, dat de Geest de waarheid is. Met die woorden in de tekst echter, zegt de apostel, dat de Geest een hemels, Goddelijk Getuige is, met Vader en Logos een wezen. En dan behoeft het geen verder betoog, dat Hij de waarheid is. Deze woorden kunnen dus niet gemist worden, of er blijkt een gaping in de redenering van de apostel ... het of doet het persoonlijke te meer uitkomen. Bedoeld wordt het getuigenis, dat God zijnen Zoon gezonden heeft in de wereld tot hare verzoening en onze behoudenis, en dat Jezus deze Zoon van God is . . . en deze drie zijn EEN; vgl. Joh. 10: 30. Niet ET,. maar (grieks) én: een wezen; en daarom ook een in werking, Matth. 12: 28, vgl. Joh. 10: 38, en ook een in getuigenis. De Geest is dus ook God, en daarom is Hij de waarheid, en moet zijn getuigenis tegen

226 LOCUS DE DEO over alle aardse getuigenis het getuigenis heten" (Kommentaar XIII, blz. 519/520). Hiermede hebben wij de argumenten voor de echtheid genoemd. Zij komen ons na herhaalde overweging krachtiger voor dan de argumenten tegen de echtheid. Trouwens volgens Calvijn zou Hieronymus reeds van gedachte geweest zijn, dat de weglating van dezen tekst niet zozeer bij vergissing als met opzet gebeurd is. Maar ook al zou de tekst onecht zijn, dan doet dit natuurlijk niets of van de machtige waarheid van de Drie-eenheid Gods. De leer van de Heilige Drie-eenheid is ons zo klaar in de Bijbel, en met name in het N. T. geopenbaard, en zo duidelijk wordt alle heil van een drie-enig Wezen afgeleid, dat met het dogma van de Drie-eenheid de Christelijke kerk staat of valt, of om met Van Oosterzee te spreken "de zuivere belijdenis van dit hoogste der geopenbaarde mysteries is het bolwerk van het Christelijk Theïsme, en voor de Christen zelven de onuitputtelijke bron van verlichting, vertroosting en heiliging" (I 2, blz. 394) . B. De historie van dit dogma. Degenen, die in de oude kerk de eenheid Gods ten koste van de drie Personen wilden handhaven, heetten de Monarchianen, zoals Praxeas, Noetus en Beryllus, die het onderscheid tussen de Vader en de Zoon ophieven (Patripassianisme).

De meest bekende is Sabellius (3e eeuw). Hij leerde het modalistisch Monarchianisme. De drie Personen zijn slechts *modi, verschijningsvormen* van de een God. Jezus kan alleen in zover een persoonlijkheid worden genoemd, als hij een historisch persoon hier op aarde is geweest. Het gaat niet aan hem pre-existente toe te kennen noch een voortbestaan in de hemel ná zijn verblijf op aarde, daar de straal, die in Christus neergedaald is, is teruggekeerd tot de zon d. i. tot God. Paulus van Samosata daarentegen is de ontwerper van het dynamisch Monarchianisme. Had Sabellius uitgesproken, dat de gehele substantie van het Goddelijke Wezen in Jezus verschenen was, Paulus van Samosata leerde, dat alleen de kracht Gods in Jezus geopenbaard is. Men noemt deze voorstelling ook wel het rationalistische Sabellianisme. Tegenover het Monarchianisme nu beleed de kerk, dat drie Personen in het een Goddelijke Wezen moeten worden onderscheiden. Tot de ontwikkeling dezer leer heeft vooral de strijd tegen Arius bijgedragen. Arius beweerde onder de invloed der wijsbegeerte van Filo, dat de Zoon niet van eeuwigheid met de Vader waarachtig God is, maar dat Hij is de eerstgeschapene. Evenals de Heilige Geest was volgens hem de Logos een schepsel. Wel is de Logos een Wezen, dat boven alle schepselen verheven en dat voor de schepping der wereld geschapen is, maar dan toch een schepsel. Op het concilie van Nice is deze gevaarlijke dwaling verworpen en de leer van de Godheid van Christus en de daaruit voortvloeiende leer der wezensgelijkheid van de Zoon met de Vader vastgesteld. Op het concilie van Constantinopel (381)

LOCUS DE DEO 227 is daarop aangaande de Heilige Geest beleden, dat Hij met de Vader en de Zoon gelijkelijk te aanbidden is. Augustinus heeft de leer der Triniteit voltooid met zijn stelling "tres simul aekwales singulis" d. w. z. alle drie tezamen zijn gelijk aan ieder in 't bijzonder. De Zoon heeft deelgenomen aan zijn eigene zending, en wederkerig is de afhankelijkheid van de Vader en de Zoon. Het dogma der Triniteit is vastgelegd in het z.g. Symbolum Athanasianum.

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

Verworpen werd de Triniteitsleer allereerst door die richtingen, waarin het Arianisme herleefde. Deze richtingen zijn: Het Socinianisme (Jezus was een door God onmiddellijk, door bovennatuurlijke ontvangenis geschapen, heilig mens, die vóór Zijn ontvangenis niet bestond, en die zo trouw het Evangelie heeft gepredikt, dat hij in de hemel boven de anderen beloond is geworden; de Heilige Geest is een kracht Gods; in Amerika waren en zijn nog vele Socinianen, die daar Unitariers heten) ; enigermate ook het Arminianisme (volgens hen toch zijn de Zoon en de Heilige Geest ondergeschikt aan de Vader — het subordinatianisme van Origenes en Tertullianus) ; het Rationalisme (de idee van het absolute laat geen pluralis toe; de Christus was wel een persoon maar geen Goddelijke en de Heilige Geest is wel iets Goddelijks maar geen persoon) ; de Groninger (Evangelische) Theologie; het Neokantianisme van Ritschl en Hermann (feitelijk zijn zij Socinianen). Evenals er nu echter in de oude christelijke kerk verschil was tussen het Sabellianisme en het Arianisme, zo zijn er ook nog andere richtingen dan de daarevengenoemde, welke het dogma der Triniteit loochenen en die daarbij van een geheel ander oogpunt uit deze kwestie bezien. De Christelijke kerk belijdt, dat wij in het een wezen onderscheiden drie Personen, die door hun personele eigenschappen van elkander verschillen. Nu kan men op tweeërlei wijze van deze belijdenis afwijken. Ten eerste door te leren, dat er ook wat

228 LOCUS DE DEO het Wezen betreft, onderscheid is tussen de Vader, de Zoon en. de Heilige Geest. Dan, dit is feitelijk het Tritheïsme, waartoe sommige Monofysieten, Roscellinus, Roe11 enz. zijn vervallen. Maar men kan ook staande houden, dat er geen verschil is tussen de Personen of m. a. w. dat Vader, Zoon en Heilige Geest zowel hetzelfde Wezen als dezelfde Personen zijn. De drie Personen zijn dan eenvoudig de drie openbaringsmodi van hetzelfde Wezen. Dat was de dwaling van Sabellius.

Welnu, op zijn lijn liggen: Erigena en Abaelard; de Pantheïstische secten in de Middeleeuwen (Joachim van Floris, David van Dinant); het Anabaptisme (David Joris beweerde, dat God een was maar dat Hij zich eerst als Vader, daarna als Zoon, en daarna als Heilige Geest geopenbaard had. Als Vader openbaarde God zich in de periode van het geloof, die met Mozes begon, als Zoon in de periode der hoop, die met Christus aanving, en als Heilige Geest in het tijdperk der liefde, dat met Hemzelven was aangebroken) ; Servet (Deze felle bestrijder der Triniteit zeide: de Vader is de enige God. Deze bediende zich van de Logos (niet een Persoon, maar de rede, de gedachte) om in alle schepselen te wonen en hun zijn leven mee te delen) ; Zinzendorf; (Feitelijk is bij Hem Christus de enige God, want hij leerde, dat Jezus de Schepper van de kosmos, de JHWH des Oude Testament en het voorwerp onzer aanbidding is); Swedenborg (Op theosophische wijze betoogde hij: de gene God is in Christus openbaar geworden als Vader, Zoon en Heilige Geest, die op dezelfde wijze tot elkander staan als onze ziel en ons lichaam en de werkzaamheden, die door beide verricht worden).

Deze voorstelling der Triniteit is door de grote Duitse wijsgeren van de 18de en 19de eeuw wel niet letterlijk overgenomen maar zij baande toch de weg tot de symbolische opvatting van de Drie-eenheid. Kant verstond onder de Drie-eenheid slechts het geloof aan een God, die deze deugden bezit, dat Hij een heilig Wetgever, een goed Regeerder en een rechtvaardig Rechter is. Hegel hield nog wel de term "Triniteit" bij, maar feitelijk verstond hij daaronder toch geheel jets anders dan de Christelijke kerk. Volgens hem is God een eeuwig proces van absolute zelfwerkzaamheid, terwijl de wereld, de natuur en de mensheid slechts zijn de zelfopenbaring Gods, gedacht als absolute Geest. Van deze stelling uitgaande, betoogde hij verder: Het eerste moment van het Absolute (God als het absolute denken beschouwd) doet ons zien het rijk van de Vader; het tweede moment van het Absolute (de wereldontwikkeling) doet ons aanschouwen het rijk des Zoons; terwijl het derde moment van het Absolute (het Absolute heeft door het proces der eindigheid heen, zich zelf als absolute Geest leren kennen) het rijk des Heiligen Geestes is. Volgens Schleiermacher zijn dit de wezenlijke elementen van het dogma der Triniteit, dat God zich zowel in de persoon van Christus als in de "Gemeingeist der Kirche" (Heiligen Geest) met de men

LOCUS DE DEO 229 schelijke natuur verenigd heeft. "Wesentlich ist unserer Darstellung in diesem Theile die Lehre von der Vereinigung des Göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur, sowol durch die Persönlichkeit Christi als durch de Gemeingeist der Kirche, mit welchem die gesammte Auffassung des Christenthums in unserer kirchlichen Lehre steht und fallt. Denn ohne ein Sein Gottes in Christo anzunehmen, konnte die Idee der Erlosung nicht auf diese Weise in seiner Person concentriert werden. Und ware nicht eine solche Vereinigung auch in dem Gemeingeist der Kirche, so konnte auch diese nicht auf solche Weise der Trager und Fortbeweger der Erlösung durch Christum sein. Eben dieses nun sind auch die wesentliche Elemente in der Lehre von der Dreieinigkeit" . . . (S. 170/1).

De opvatting van Schleiermacher is door Lipsius, Schweizer en Scholten overgenomen. De Vader der moderne richting ten onzent schrijft eerst: "Veroorlooft de exegese, met uitzondering welligt van Hebr. 1: 1, waar het alexandrijnsche spraakgebruik gevolgd wordt, niet om de uitdrukking "Zoon van God" metafysisch op te vatten van de Logos of de tweede hypostase in God, ook de leer van de "H. Geest" als derde hypostase, waaraan Kalvijn als dogmaticus vasthield, werd, naar zijn oordeel, vruchteloos gezocht in plaatsen, die hiervoor plagten bijgebracht te warden." En later: "Resultaat, de kerkelijke logosleer heeft grote, de triniteitsleer geen speculatieve betekenis of waarde.

Ook de Bijbelse leer van de Vader, des Zoons en des Heilige Geestes is geen wezenstriniteit en leert geen godsbegrip, maar is volgens het N. T. de belijdenis van God als Vader, van Jezus als de Zoon van God of de beloofden Christus, en van de Heiligen Geest, als het zelfstandig Goddelijk levensbeginsel, dat door de gemeenschap met Christus in de gemeente leeft en de plaats van 's Heeren persoonlijke werkzaamheid op aarde vervangt. Van eenheid in wezen en drieheid in personen weet de Heilige Schrift evenmin iets als een gezonde wijsbegeerte, zodat er van een Wezens Drie-eenheid evenmin in een wijsgerige als in een Bijbelse dogmatiek sprake kan zijn" (t. a. pl., blz. 236, 238). Pfleiderer, A. Heilige de Hartog, en G. A. van de Bergh van Eysinga ondergingen de invloed van Hegel. De laatste ziet in de triniteit de eenheid van de transcendentie en de immanentie Gods. "Het Christendom erkent de verhevenheid Gods boven de wereld als Vader en de eenheid Gods met de wereld in de Zoon; maar God is meer: Hij is Heilige Geest. Hij zit niet achter of in de zichtbare wereld, maar Hij is de macht, die al het zichtbare schept om het te overwinnen.

Vader, Zoon en Geest, zij zijn niet te scheiden; het Goddelijke boven de natuur als haar schepper; het Goddelijke in de natuur als de ziel en het wezen der dingen; het Goddelijke, dat in het natuurlijke zich boven het natuurlijke verheft als de Heilige Geest, die de schepping herschept tot geestelijke eenheid. Zo is God levende God. Zo is Hij

230 LOCUS DE DEO zichzelf door de beweging van Vader tot Zoon en van Zoon tot Vader in de Heiligen Geest" (Christologie en Triniteit; geciteerd door Haentjens, t. a. pl., blz. 46). Ook het Symbolo-Fideïsme, waarvan de Parijse hoogleraren Sabatier, Menegoz en E. Stapfer de tolken waren, vatte dit dogma der kerk symbolisch op. Volgens Menegoz is dit de waarheid van de orthodoxe Triniteitsleer: "God openbaart zich alleen in des mensen hart; d. w. z. persoonlijk, als Heilige Geest. Het ik des Heilige Geestes is ident met het ik van God de Vader, de transcendente God, maar voor onze voorstelling is "onze Vader in de hemelen" een ander Wezen. Ons gebed richt zich tot de transcendenten, ons geweten getuigt van de immanente God. Alle uiting des Geestes nu is een woord Gods. Dit woord is gegeven door mensen, waarvan wij krachtens ons religieus bewustzijn erkennen dat zij meer waren dan wij, maar bovenal in het orgaan des Heilige Geestes bij uitnemendheid, in de mens met godmenselijk bewustzijn (en in dezen zin de Godmens) Jezus, onze Meester, onze Heer. Op godsdienstig terrein is Jezus de Zoon Gods, buiten dat terrein is Hij een gewoon feilbaar mens.

Van dat godmenselijk bewustzijn is een "symbolisch" getuigenis dat omtrent zijn pre-existente; terwijl eveneens de geboorteverhalen zinnebeeldig weergeven de grote waarheid van Jezus' gans bijzondere afkomst" (Dr Riemens, Het Symbolo-fideïsme, blz. 113 (en 17 en 95) en "Esquisse d'une filosofie de la Religion" van A. Sabatier, p. 174-215, welk boek door zijn volgelingen geroemd is als het schoonste dogmatische werk in Frankrijk sinds Calvijns Institutie). R. Seeberg oefent in zijn "Christliche Dogmatik" eveneens kritiek op de overgeleverde formule: Una substantia tres personae. "Die kirchliche Trinitatstheorie ist ein kunstvoller Versuch Dreiheit und Einheit mit einander zu verbinden. Aber hierbei wird entweeder die Dreiheit zweifelhaft oder die Einheit" (I, § 17, Die dreifaltige Gottesperson; S. 366/394). Barth tracht nog het "wonder der Triniteit" vast te houden als openbaring Gods. God is subject, object en praedicaat der Openbaring; God is "der Offenbarer, die Offenbarung und das Offenbarte"; God is Schepper, Verzoener en Verlosser: Vader, Zoon en Heilige Geest — Brunner aanvaardt eveneens de Triniteit, maar zij behoort eigenlijk niet tot de inhoud van het geloof. Trouwens wie, als hij, het werk des heils alleen laat opgaan in het spreken Gods en de arbeid van Christus tot spreken beperkt, verstaat niet dat alleen in een Drie-enig God onze redding ligt. Voor hem behoeven er niet in het gene Wezen drie Personen te zijn. Voor hem is dit genoeg: God is persoonlijkheid, de persoonlijkheid Gods spreekt in Christus en spreekt door Christus tot mij. Met betrekking tot de Ethische theologen legde Valeton eens de confidentie af, dat er onder hen waren, die niet veel voelden voor de

LOCUS DE DEO 231 Drie-eenheid. Van Muller en Riemens geldt dit niet. Wel dat zij zich vaag over dat centrale dogma uitlaten. Dan, nog geldt deze typering der nieuwere theologie van Bavinck: "Velen scheppen nog behagen in een wijsgerige constructie (Biederman, Pfleiderer). Anderen (Rothe, F. A. B. Nitzsch) vergenoegen zich er mede, om in de een persoonlijkheid Gods drie potenties, momenten, krachten te onderscheiden en komen zo als de Wette tot de erkenning ener openbaringstriniteit Gods in natuur (schepping), geschiedenis (Christus) en geweten (gemeente). Afkerig van metafysica, welke zij voor het geloofsleven waardeloos en zelfs schadelijk achten, weigeren zij (Harnack, Kaftan, Haring) uit de zelfopenbaring Gods in Christus en uit zijn zelfmededeling in de Heilige Geest tot immanente, ontologische relaties in het Goddelijk Wezen te besluiten. Zij verwaarlozen de theologische elementen, die niet alleen in de kerk —, maar ook ongetwijfeld in de Schriftleer vervat zijn, en trachten deze als onnutte speculatie voor te stellen" (t. a. pl., II, blz. 301). Dan, de rechtzinnige Theologen in alle Christelijke kerken houden tegenover allerlei afwijking en dwaling vast aan de belijdenis: "Wij geloven in een enigen God, die een enig Wezen is, in hetwelk zijn drie Personen, in der daad en waarheid en van eeuwigheid onderscheiden naar hun onmededeelbare eigenschappen; namelijk de Vader en de Zoon en de Heilige Geest." (Confessie, Art. VIII).

**C. De technische termen.**

Calvijn sprak uit, dat hij het op zich zelf wenselijk keurde, dat de vreemde woorden, bij dit Dogma in gebruik, niet nodig waren, maar tevens dat hij ze voor de rechte bestrijding der Socinianen onmisbaar achtte. Dit oordeel is alleszins juist. Wie bezwaar maakt om de "voces exoticae" te gebruiken, moet ook weigeren de term Drie-eenheid te bezigen — omdat ook deze term niet in de Heilig Schrift gevonden wordt. Aanvankelijk nu werd met deze vreemde termen lang niet altoos hetzelfde aangeduid. Zo werd aanvankelijk met de naam … wel meestal het een wezen Gods bedoeld, maar meerderen bedoelden er toch nog mee de drie Personen in het een wezen. Zo werd met de naam … ook gedoeld door de een op het wezen en door de ander op de Personen. Basilius heeft aan deze verwarring een einde gemaakt. Op zijn voetspoor is voor het wezen Gods de term en voor de Personen de term … gekozen. Iedere Persoon had dan zijn eigen bestaan … en was door Zijn eigenschappen ….. van de anderen onderscheiden.

In de Westerse kerk was er van stonde of aan meer eenheid. Tertullianus had de termen essentia of substantia voor het wezen en de termen persona of subsistentia voor de Personen gekozen. En dit had algemene navolging gevonden. Maar Augustinus is tegen de term substantia in verzet gekomen. Gelijk wij onderscheiden tussen het wezen of begrip van een object en de toevallige

232 LOCUS DE DEO eigenschappen daarvan, zo onderscheidde men ook in het Latijn tussen de substantia en de accidentia van een ding. En nu vreesde Augustinus, dat als voor het wezen Gods ook de term substantia in gebruik bleef, de gedachte gekoesterd zou kunnen worden, dat wij ook bij God kunnen onderscheiden tussen wezen en eigenschappen, wat toch niet het geval is. Zo werd allengs essentia alleen voor het Wezen en Persona voor de Personen gebruikt. De drie Personen of de drie bestaanswijzen waren dan weer door hun kwalitates van elkander onderscheiden. Voorts sprak men van twee actus personales of opera ad intra de Generatio en de Spiratio activa, en van drie proprietates personales: Paternitas, Filiatio en Spiratio passiva of Processio. (De term rp1ct:€ werd het eerst door Theophilus, bisschop van Antiochie, f 180, en de term trinitas het eerst door Tertullianus gebruikt).

**D. De ontologische en de oeconomische triniteit.**

Bij geen enkel dogma heeft de Dogmatiek zwaarder taak dan bij het leerstuk der Triniteit. En waar dan ook reeds van alle dogmata geldt, dat zij mysteries zijn, daar geldt inzonderheid van dit leerstuk, dat het boven de rede is. Wat wel zo zijn moet, omdat de andere mysteries (schepping, val, vleeswording enz.) ten dele ons eigen menselijk leven in zich opnemen, maar we hier uitsluitend te doen hebben met het onbegrijpelijke Wezen Gods. Maar al geven we gaarne toe, dat dit dogma ver boven ons begrip uitgaat, daarom is het volstrekt niet tegen de rede. Tegen onze rede zou 't zijn, als wij leerden: het ene Wezen is drie Wezens of de drie Personen zijn een Persoon. Maar dit leert de Chr. kerk niet. En daarom beschuldigde het Rationalisme (onder welks invloed Schleiermacher dit dogma verzaakte) haar ten onrechte, toen het haar aanwreef, dat zij zoude belijden 3 = 1 of 1 = 3. Wij belijden, dat er maar een Goddelijk Wezen is, Deut. 6: 4: Hoor, Israël, de Heere onze God is een enig Heere. Nu verstaan wij hier onder wezen zoveel als natuur een woord, dat in 2 Petri 1: 4: opdat gij door' dezelve beloften der Goddelijke natuur deelachtig zoudt worden dan ook met betrekking tot God gebezigd wordt. Deze Goddelijke natuur nu is aan de drie Personen eigen en zij bezit al die eigenschappen, waarover wij gehandeld hebben. Als wij nu zeggen: Er is een Goddelijke natuur of wezen, dan bedoelen wij: Van dit soort wezens is er slechts een. De Zoon en de Heilige Geest zijn dus een en hetzelfde Wezen als de Vader, waarom wij ook niet van gelijkwezenheid der Personen maar van de eenswezenheid spreken. Belijden wij nu vervolgens, dat wij in dit een Wezen drie Personen onderscheiden, dan bedoelen wij daarmede niet, dat het een Wezen in drieën gedeeld is. Van deling in het Goddelijk Wezen kan ook niet een ogenblik sprake zijn. Alle mensen vertonen het wezen des mensen. In alle mensen komt de menselijke natuur uit. Welnu zo bestaat ook het Goddelijk Wezen in de drie Personen en in elk

LOCUS DE DEO 233 hunner geheel. Wij moeten ons hier wachten voor de fout en van het Nominalisme, dat van de soort niet wil weten, daarom feitelijk ook niet een Goddelijk Wezen kent maar alleen drie Personen, drie Goden, en van het overdreven (Platonische) Realisme, dat 't enigermate zo voorstelt, alsof er achter de drie Personen nog een Goddelijk Wezen zijn zou, en dus eigenlijk een viergodendom leert.

Wij belijden: *het een Wezen bestaat in de drie Personen. Persoon nu betekent hier zoveel als de* ***zelfstandigheid*** — en dan wel nader, omdat zelfstandigheid of het in zich zelf bestaande ook wel van zaken kan gebezigd worden, een zelfstandigheid, die zelfbewust is.

Het persoonlijke leven in God is het drie persoonlijke leven. De oneindige volheid van leven, die in God is, ontplooit zich in een drievoudig bestaan.

De drie Personen — en hierop legde Calvijn allen nadruk — zijn *de drie bestaanswijzen* van het een Wezen, die van elkander verschillen evenals de gesloten hand verschilt van de open hand. Dat deze drie Personen van elkander onderscheiden zijn, blijkt reeds hieruit, dat de Schrift nooit zegt: de Vader is vlees geworden; de Zoon heeft de Vader gezonden; de Heilige Geest heeft de Vader uitgestort. En dit onderscheid komt nu in de volgende opzichten uit.

a. In de personele eigenschappen, waardoor zij van elkander onderscheiden zijn.

b. In de orde van bestaan.

De Vader kan in zekeren zin de fontein des Goddelijken levens genoemd worden. De Zoon ontvangt van de Vader door een eeuwige mededeling het Goddelijk Wezen, en de Heilige Geest gaat uit beide van de Vader en de Zoon. Het Vader-, het Zoon- en het Geest-zijn zijn volstrekt niet bijkomende eigenschappen bij het Goddelijk Wezen maar het zijn de bestaansvormen van het Wezen. Bij elk der drie Personen gaat het Goddelijk Wezen als het ware op in de Paternitas, de Filiatio en de Spiratio. Krachtens de orde van bestaan kan nu echter de Vader de eerste, de Zoon de tweede en de Heilige Geest de derde Persoon worden genoemd.

c. In de wijze van werken.

Deze is in overeenstemming met de orde van bestaan. Vandaar plachten de oude Dogmatici te zeggen: Pater agit per Filium in Sipiritu Sancta. En niet slechts is dit zo met betrekking tot de opera ad intra, (die, omdat zij niet aan de drie Personen gemeen zijn divisa of incommunicabilia genoemd worden) n.l. de generatie en de spiratie, maar dit is ook zo met betrekking tot de opera ad extra, die omdat zij aan de drie Personen gemeen zijn, ook wel opera indivisa heten. d. Door hun namen. Hoezeer echter de drie Personen onderscheiden zijn, toch zijn zij tevens aan elkander verwant door de actus personales. Vandaar zegt het Symbolum Quicunque of Athanasianum terecht: En in deze Drieheid is niets eerst noch laatst (want de drie Personen zijn gelijkelijk eeuwig); niets meest noch minst (n.l. wat hun wezen of natuur betreft) maar de ganse drie Personen hebben gelijke eeuwigheid en zijn elkander alleszins gelijk.

**234**

**E. De personele eigenschappen.**

**De Paternitas. DE VADER**

De naam Vader wordt gebezigd en met betrekking tot de eersten Persoon en met betrekking tot het Goddelijk Wezen. En nu wordt God — Vader genoemd: a. als Schepper van alle dingen, Efeze 3: 15 (de vertaling geslacht is onjuist, beter is vaderschap); b. in theocratische zin als Vader van Israël, Jes. 63: 16; c. als de Vader van alle gelovigen, Matth. 6: 9. Dan, dit laten wij nu verder rusten. Wij handelen nu over de eersten Persoon. Zijn personele eigenschap is de Paternitas, 't vaderschap in metafysische zin. Hiervoor heeft men wel in de plaats willen stellen de …, maar dit verdient geen aanbeveling. Deze naam toch is bloot negatief. Hij zegt alleen, dat de eerste Persoon niet gegenereerd is. En dit is nu wel zo, maar beter is een positieve naam.

Schijnbaar ontkomt men aan dit bezwaar door te zeggen: de personele eigenschap van de eerste Persoon is, dat Hij als Vader is van Zichzelf. Maar dit is slechts schijn. Feitelijk toch is ook deze naam negatief, want hij betekent dat de eerste Persoon niet is gegenereerd als de tweede noch uitgaat gelijk de derde.

*Een positieve naam is de Vadernaam,* want hij wijst onmiddellijk aan de personele eigenschap van de eerste Persoon n.l. de Paternitas. Het Vaderschap nu van de eerste Persoon is het oorspronkelijke en volmaakte. Bij ons is het vaderschap zeer beperkt, a. omdat men, om vader te kunnen zijn, eerst zelf zoon moet wezen; b. omdat tot het voortbrengen van een kind ook een moeder nodig is; c. omdat het niet wezenlijk met het mens-zijn verbonden is; d. omdat het eindigt met de dood; e. omdat een vader niet aan een kind, zelfs niet aan al zijn kinderen, saam, zijn gehele persoonlijkheid kan meedelen.

Geheel anders is dit met de eersten Persoon. Hij is als 't ware louter Vader; Vader van natuur, Vader van eeuwigheid en tot in eeuwigheid. Ook hier is in God het archetypische. Van de generatie des Zoons geeft de Synopsis deze verdienstelijke definitie: Generatio est interna et personalis Dei Patris actio, qua spirituali (tegenover de lichamelijke, creatuurlijke generatie, of de genitura corporum, in quibus res genita extra gignentem procedit. De generatie is meermalen vergeleken bij het verband tussen de gedachte en het woord. een gedachte objectiveert zich als het ware in het woord. In het woord neemt de gedachte als 't ware een eigen persoonlijk bestaan aan. Welnu, zo spreekt ook als 't ware de Vader in de Zoon zijn ganse Wezen uit en geeft Hem het leven te hebben in zichzelf) et ineffabili modo (omdat zij ons verstand zeer ver te boven gaat) Filium suum, ut imaginem suam, ab aeterno (slechts Hij is ten volle Vader, die het van eeuwigheid tot eeuwigheid is; daarbij als de generatie niet eeuwig is, dan was de Vader eerst zonder de Zoon of m. a. w. dan was God veranderlijk) ex sese in eadem essentia genuit, et eandem infinitam essentiam totam, per eandem generationem ei communicavit.

LOCUS DE DEO 235

De Vader genereert de Zoon uit zichzelf d. w. z. *Hij stort zijn eigen Wezen of Persoonlijkheid in Hem over.* Dit genereren nu mag niet op een lijn gesteld worden met de scheppende werkzaamheid van de Vader. De schepping is een daad van Gods wil en een uitvloeisel van zijn decreet. Niet alzo de generatie. Zij is wel niet een onbewuste en ongewilde emanatie, maar zij is ook niet een wilsdaad maar een proprietas van de eersten Persoon, waarin zijn wil als voluntas complacentiae rust en zich verlustigt. Ook om deze reden is de generatie van eeuwigheid. En zij is tevens, schoon altoos compleet, eeuwig voortdurende). Als bewijsplaatsen voor dit metafysische Vaderschap noemen wij Ps. 2: 7: *Gij zijt mijn Zoon, heden heb Ik u gegenereerd; Matth. 11: 27, en Joh. 5: 26: want gelijk de Vader het Leven, heeft in zichzelf, alzo heeft Hij ook de Zoon gegeven, het leven te hebben in Zichzelf.* In overeenstemming met deze bestaanswijze is nu ook het werken van de Vader. Bij Hem berust alle initiatief. Van Hem gaat alle begin uit. Hem wordt ere toegebracht als de Oorsprong aller dingen en tot Hem keren alle dingen terug.

**F. De Filiatio.**

De tweede Persoon heet de Zone Gods. Zoon van God heten echter ook: a. de engelen, Job 38: 7: toen de Morgensterren tezamen vrolijk zongen en al de kinderen Gods juichten; b. Israël, Hosea 11: 1: Ik heb mijn Zoon uit Egypte geroepen; c. de mens in 't algemeen, Lukas 3: 38: Adam, de Zoon van God en d. de gelovigen, 2 Cor. 6: 18: En Ik zal u tot een Vader zijn, en gij zult mij tot zonen en dochteren zijn, zegt de Heere, de Almachtige. Maar wij handelen thans van het Zoonschap in metafysische zin en dat heeft uitsluitend betrekking op de tweede Persoon.

De personele eigenschap van de Zoon nu is de Filiatio. En dat is zo omdat Hij de eeuwige en natuurlijke Zoon van de Vader is. En even volmaakt als het Vaderschap van de Vader is, even volmaakt is het Zoonschap des Zoons. De Zoon is de volkomen, zelfstandige afspiegeling van de Vader. Vandaar dan ook dat Hij heet: Logos, Joh. 1; het beeld Gods, Col. 1: 15; Hebr. 1: 3: alzo Hij is het afschijnsel zijner heerlijkheid en het uitgedrukte beeld zijner zelfstandigheid; en vooral Logos nader omschreven als eniggeboren, Joh. 3: 16, geliefde, Matth. 3: 17 en eigen Zoon, Rom. 8: 32. Dit Zoonschap is eeuwig. En nu is ook bij Hem de wijze van werken in overeenstemming met de orde van bestaan. De Vader werkt door de Zoon, Joh. 1: 3: alle dingen zijn door hetzelve gemaakt en zonder hetzelve is geen ding gemaakt, dat gemaakt is. Ten laatste. Evenals de Vader de voornaamste Werker is in de Schepping, zo is de Zoon de voornaamste Werker in de Verlossing.

236 LOCUS DE DEO

**G. De Spiratio.**

De derde Persoon heet de Heilige Geest en zijn personele eigenschap is de Spiratio, Processio. Van deze namen wordt Spiratio 't meest gebezigd, a. omdat de Heilige Geest in de Schrift Ruah heet, b. omdat Hij in de Schrift meer dan eens met de adem, de wind vergeleken wordt; en c. omdat in de Schrift in verband met Hem van blazen, uitstorten, neerdalen gesproken wordt. Evenals de adem uitgaat uit onze mond, zo werd de Geest gedacht uit te gaan van de Vader en de Zoon. Het is vanwege deze personele eigenschap, dat de derde Persoon Geest heet. Hiermede toch wordt niet bedoeld, dat Hij een geestelijk en onstoffelijk Wezen is; immers al is dat zo, dat geldt eveneens van de Vader en de Zoon.

Neen, de derde Persoon heet Geest wegens de wijze van zijn persoonlijk bestaan, dat is dus, omdat Hij van de Vader en de Zoon uitgaat bij wijze van het geblaas des monds. "Gelijk de adem des mensen, ofschoon bestendig van hem uitgaande, toch ook, zolang de mens leeft, in hem blijft, zo blijft de Heilige Geest, hoewel uitgaande van de Vader en de Zoon toch in het eeuwig levende Goddelijke Wezen."

En dat de derde Persoon nu niet alleen de Geest maar de Heilige Geest heet, geschiedt, ten le omdat Hij daardoor van de Vader en de Zoon, die ook geestelijk bestaan, nog duidelijker onderscheiden wordt; ten 2e omdat Hij alzo als de Geest Gods of de Geest van de Vader of de Geest des Zoons zeer klaar van alle geschapen geesten onderscheiden wordt; ten 3e omdat Hij de auteur is van alle heilig leven, gelijk 't dan ook zo opmerkelijk is, dat Hij juist in Ps. 51: 13: *Neem Uw Heiligen Geest niet van mij* alzo voor 't eerst genoemd wordt. De Christelijke kerk is bij de bespreking van de Spiratio altoos sober geweest. Zij is niet een wilsdaad van de Vader en de Zoon maar een proprietas van beide, waarin hun wil rust en een welgevallen heeft. Zij is van eeuwigheid tot eeuwigheid. Zij is een mededeling van hetzelfde Wezen. Hieraan kunnen we eigenlijk niets meer toevoegen. Wel is herhaaldelijk de vraag opgeworpen, waarin het onderscheid tussen de Generatie en de Spiratie bestaat, maar bij de beantwoording dezer vraag moeten wij uiterst voorzichtig zijn. Feitelijk is het enige, wat wij er van kunnen zeggen, dit: de Zoon gaat alleen uit van de Vader, de Heilige Geest gaat uit van de Vader en de Zoon. In de oude kerk zeide men ook wel: "de Heilige Geest gaat uit "ut datus non ut natus.""

In de Oosterse kerk zette zich allengs de voorstelling vast, dat de Heilige Geest uitgaat alleen van de Vader. Van een rechtstreekse subordinatie van de tweeden en de derden aan de eersten persoon wilde zij wel niet weten, maar zij kon zich daaraan toch niet geheel ontworstelen. De Westerse kerk daarentegen leerde van Augustinus af, dat de Heilige Geest uitgaat van de Vader en de Zoon, gelijk deze leer kerkelijk geijkt is door de derde Synode van Toledo in 589; het

LOCUS DE DEO 237 z.g. "Filioque." Alle pogingen, om hierover tot overeenstemming te komen, zijn mislukt en zo werd ten laatste de scheiding een feit. Deze dwaling der Oosterse kerk heeft geleid enerzijds tot orthodoxisme (omdat men het werk van de Zoon en van de Heilige Geest scheidde, bleef men bij de oude kerkleer staan, miskende het voortgaande werk des Heiligen Geestes in de kerk en vatte de leer als iets bloot verstandelijks op) en anderzijds tot mysticisme, (de Heilige Geest werkt buiten de Christus en het Woord om in de harten. Het innerlijk licht en een warm gemoedsleven zijn 't een en 't al. Vandaar de talloze secten).

Beroepen wij ons nu voor de Spiratie in het algemeen op plaatsen als Joh. 14: 16: En Ik zal de Vader bidden, en Hij zal u een anderen Trooster geven, opdat Hij bij u blijve in der eeuwigheid en Joh. 14: 26 — voor het Filioque voeren wij deze argumenten aan: a. de Heilige Geest heet ook de Geest van Christus, Rom. 8: 9b: maar zo iemand de Geest van Christus niet heeft, die komt Hem niet toe, Gal. 4: 6, Fil. 1: 19; b. evenals aan de Vader zo wordt ook aan de Zoon de uitstorting des Heiligen Geestes toegekend, Joh. 15: 26: *Maar wanneer de Trooster zal gekomen zijn, dien Ik u zenden zal van de Vader, n.l. de Geest der waarheid, die van de Vader uitgaat, die zal van Mij getuigen;* c. de Zoon heeft zozeer door zijn Middelaarswerk de beschikking over de Heilige Geest gekregen, dat Hij zelf de Geest genoemd wordt, II Cor. 3: 17: De Heere nu is de Geest.

**H. De oeconomische Triniteit.**

In overeenstemming met de orde van bestaan is ook de wijze van werken. De Vader werkt van zichzelf door de Zoon in de Heilige Geest. Duidelijk komt dit onderscheid uit in de praeposities, die met betrekking tot de werkzaamheid der drie Personen gebezigd worden. In verband met de Vader wordt gebruikt I Cor. 8: 6: *nochtans hebben wij maar een God, de Vader, uit welke alle dingen zijn, en wij tot Hem; en maar enen Heere Jezus Christus, door welke alle dingen zijn, en wij door Hem.* In verband met de Zoon .., 1 Cor. 8: 6, Joh. 1: 3; en in verband met de Heilige Geest Ef. 4: 6: Een God en Vader van allen, die daar is boven allen, en door allen, en in u allen. Hiermede schijnt echter Coloss. 1: 16 in strijd te zijn. Daar toch lezen we .. (Zoon). Maar in de grond der zaak bestaat hier toch geen strijd. Der Inhalt des .. legt sich also in dem folgenden …. aus einander (E. Haupt). E… wil hier dus zeggen, door de kracht en de wijsheid, die in Hem waren, en zo, dat het geschapene nu ook in Hem bestond, en in betrekking bleef. Prof. J. A. C. van Leeuwen vertaalt dit vers aldus: Want in Hem werd alles geschapen in de hemel en op de aarde, wat zienlijk en wat

238 LOCUS DE DEO onzienlijk is, tronen, hoogheden, machten, gezaghebbers, alles is het door Hem en tot Hem geschapen. In zijn verklaring merkt hij op: "In gans de schepping is niets, dat los is van Hem, of geschapen zou zijn buiten betrekking tot Hem; in Hem werd het alles geschapen, d. w. z. in Hem heeft het zijn grond." En aan het slot nog eens: "Daarom zegt Paulus nog eens nadrukkelijk: alles is het door Hem en tot Hem geschapen; wat zou dus enige macht of kracht, welke ook, buiten Hem betekenen, daar Hij de Middelaar is der ganse schepping; door middel van Hem is het alles geschapen; en tot Hem d. w. z. in Hem hebben de geschapen dingen hun einddoel, zij zijn er om de volheid van zijn luister te vertonen; los van Hem en buiten betrekking tot Hem zijn ze dus niets." —

Ook is hiermede niet in strijd Rom. 11: 36: *Want uit Hem en door Hem en tot Hem zijn alle dingen, Hem zij de heerlijkheid in der eeuwigheid.* Verschillende Theologen van de ouden en de nieuweren tijd brengen dezen tekst in verband met de Drie-eenheid. 0.i. zegt Meyers: "Kommentar" echter terecht: "Völlig ab von dem Ausdruck and Kontext liegt die Beziehung auf die Trinitat" — gelijk dan ook noch Chrysostomus noch Erasmus noch Calvijn bij hun verklaring van deze tekst zinspelen op het dogma der Triniteit. Het is alzo, dat de Vader werkt door de Zoon en in de Heilige Geest. Het vaderschap, het ontstaan van alle dingen is uit de Vader. De vorm, de gestalte der dingen, is door de Zoon. De bezieling en de voltooiing der dingen is in de Heilige Geest.

**I. Nadere bewijzen voor de Godheid van de Zoon en de Heilige Geest.**

Aan hetgeen wij reeds gezegd hebben over het God-zijn van de Zoon en de Heiligen Geest, voegen wij nog Bit toe, dat niet alleen aan de Vader, maar ook aan de Zoon en aan de Heilige Geest worden toegekend: Goddelijke namen, eigenschappen, werken en hulde. Ten bewijze hiervan voeren wij het volgende aan.

Aan de Zoon worden toegekend:

a. deze namen: Heere (JHWH), Jer. 23: 6b: de Heere onze Gerechtigheid; en God, Joh. I: lb: het Woord was God;

b. deze eigenschappen: eeuwigheid, Micha 5: lb: Wiens uitgangen zijn vanouds, van de dagen der eeuwigheid; almacht, Matth. 11: 27a: alle dingen zijn Mij overgegeven van Mijn Vader; alwetendheid, Joh. 16: 30a: Nu weten wij, dat Gij alle dingen weet, en Gij hebt niet van node, dat iemand u vrage;

c. deze werken: schepping en herschepping (de bewijsplaatsen reeds behandeld);

d. hulde, Joh. 5: 23: Opdat zij allen de Zoon eren, gelijk zij de Vader eren. Die de Zoon niet eert, eert de Vader niet, die Hem gezonden heeft. Nu heeft men zich echter ter wederlegging van de Godheid van Christus beroepen op dezelfde woorden, die men vroeger aanhaalde

LOCUS DE DEO 239 tot staving van de subordinatie des Zoons aan de Vader, nl. op Joh. 14: 28: want mijn Vader is meerder dan Ik. Ware echter deze voorstelling juist, dan zou de Christus deze woorden niet hebben ingeleid met de verklaring: "indien gij Mij liefhadt, zo zoudt gij u verblijden." Want wanneer de Christus minder was dan de Vader, dan zou hierin voor de discipelen toch geen stof van vreugde hebben gelegen. Jezus vergelijkt dan ook in deze woorden zijn vrijwillige vernedering met de heerlijkheid van de Vader, terwijl Hij verder te kennen geeft, aan mijn vernedering komt een einde als a tot de Vader ga.

En over dit eindigen van Zijn vernedering moesten de discipelen zich verblijden (Dr. Bouma: "De Vader is de meerdere dan de vernederde Middelaar").

Aan de Heilige Geest worden toegekend:

a. de naam God, Acta 5: 3 en 4, alwaar de uitdrukkingen "den Heiligen Geest" en "Gode liegen" elkander afwisselen;

b. deze eigenschappen: alomtegenwoordigheid Ps. 139 :7: Waar zou ik heengaan voor Uw Geest, en waar zoude ik heenvlieden voor Uw aangezicht? ; alwetendheid, I Cor. 2: 10, 11: Doch God heeft het ons geopenbaard door zijnen Geest; want de Geest onderzoekt alle dingen, ook de diepten Gods. Want wie van de mensen weet, hetgeen des mensen is, dan de geest des mensen, die in hem is? alzo weet ook niemand, hetgeen Gods is, dan de Geest Gods; almacht, 1 Cor. 12: 11: Doch deze dingen alle werkt een en dezelfde Geest, delende aan een iegelijk in het bijzonder, gelijkerwijs Hij wil;

c. deze werken: schepping en herschepping (bewijsplaatsen reeds genoemd);

d. hulde, Matth. 28: 19: Gaat dan henen, maakt at de volken tot mijn discipelen, dezelve dopende in de naam van de Vader en des Zoons en des Heiligen Geestes, lerende hen onderhouden alles, wat Ik u geboden heb, en voorts die plaatsen, als Matth. 12: 31, 32, waarin wordt uitgesproken, dat de zonde tegen de Heilige Geest onvergeeflijk is. J. Het gewicht van dit Dogma. Het Dogma van de Triniteit is in drieërlei opzicht van het grootste gewicht. a. Het doet ons kennen de enigen en waarachtige God. Wie geen Drie-enig God belijdt, maar overigens wel het bestaan van God aanneemt, leeft of in de dwaling van het Deïsme of in die van het Pantheïsme. Voor het Deïsme is God niets anders dan een absolute eenheid, een puur zijn, een eentonig en eenvormig wezen. En het Pantheïsme moge ons God schijnbaar nader brengen, feitelijk rooft het ons God toch, omdat het in God voor een eigen zijn en leven geen plaats laat, de grens tussen Schepper en schepsel uitwist en zodoende allen godsdienst ondermijnt. Hiertegenover handhaaft dit dogma en de transcendentie en de immanentie Gods. Het leert ons enerzijds, dat God voor, boven en onafhankelijk van alle dingen Gereformeerde Dogmatiek

240 LOCUS DE DEO bestaat, dat Hij het leven, de zaligheid en de heerlijkheid in zichzelven bezit, en anderzijds doet het ons God kennen, als het Wezen, dat alle dingen draagt door zijn kracht, en als dengene, die niet ver is van een iegelijk van ons, ja in wien we leven, ons bewegen en zijn. b. Het doet ons de Schepping beter verstaan. Uit het feit toch, dat de Vader het Goddelijk Wezen absoluut kan meedelen aan de Zoon, en de Vader en de Zoon het absoluut kunnen meedelen aan de Heiligen Geest, volgt, dat God zich ook in betrekkelijke zin kan meedelen aan de schepping, zodat de hemel zijn eer en het uitspansel zijner handen werk kan verkondigen. Voorts verstaan we door dit dogma, dat de Vader aan alle dingen het aanzijn gaf, dat de Zoon aan alle dingen hun vorm en gestalte schonk en dat de Heilige Geest alle dingen, voor zover zij daartoe bestemd waren, ten leven bezielde.

c. Vooral echter op 's mensen verlossing werpt dit dogma heerlijk licht, aangezien slechts een Drie-enig God, gelijk wij vroeger gezien hebben, ons kon verlossen uit de zee van jammer en ellende, waarin wij ons moedwillig geworpen hadden. K. Barth en Brunner. Omdat het Dogma der Triniteit het hart der Theologie is, mag ook hier in onze tijd een enkel woord over de dialectische Theologie niet ontbreken. In zijn boek "Het Woord en de Wereld" (1930) zegt Brunner, "dat de trinitarische belijdenis het kenmerk is van het Christelijk geloof." Dan, reeds in zijn vroegere geschriften nam hij het voor dit dogma op.

Kort saamgevat kwam zijn betoog hierop neer. God komt tot ons door het woord (Anrede). Dit woord Gods is een persoonlijk woord, het vleesgeworden woord, Jezus Christus. Wel was er voor Christus' komst ook wel openbaring Gods, maar de openbaring, welke de profeten verkondigden is slechts een voorlopige geweest. De profeet heeft het woord, maar is niet het woord. De volle openbaring is slechts daar, waar, gelijk bij Jezus Christus, woord en persoon samenvallen. Dit Woord, deze Persoon komt uit Gods schoot, uit het mysterie van het Goddelijk "Ansichsein." Als wij dus vragen: Wie is Jezus Christus? dan moet het antwoord luiden "Gott von Art." zo moet dus uit de openbaring Gods volgen, dat God de drie-enige is. God de Vader is de openbaarder, degene die openbaart, Jezus Christus is de geopenbaarde, die tegelijkertijd met de Vader identiek maar toch ook een ander is. Dan, de rechte kennis van God als persoonlijkheid en liefde wordt ook eerst gevonden in de trinitarische opvatting. Van hoeveel belang echter de leer der Triniteit ook zij, toch is zij slechts een theologische leerstelling. Zij behoort niet tot de inhoud van het geloof. "Sie soil nicht gepredigt werden." Het geloof is het spreken Gods in ons of het spreken des Heiligen Geestes en daardoor wordt de openbaring Gods in Christus eerst openbaring voor ons. En zo heet het nu in de hoofdstukken: "Het Woord des Geestes en

LOCUS DE DEO 241 de psychologie" en het "Woord en de Wereld": Met de trinitarische belijdenis bedoelen wij niet, drie geloofsobjecten aan te geven of een drietal provincies van het Koninkrijk aan te wijzen. Neen, met deze belijdenis spreken wij alleen uit, dat men de Vader slechts kan kennen en bezitten door de Zoon en de Heiligen Geest; evenzo dat men de Zoon slechts hebben kan door de Heilige Geest en omgekeerd de Heilige Geest slechts door de Zoon. Deze belijdenis richt zich ook tegen de Mystiek, welke meent, dat onmiddellijke Godsbeleving mogelijk is. Zij stelt voorop geen mystiek maar geloof; geloof in de Middelaar en zijn objectief werk als de enige zaligende kracht of gelijk Paulus schrijft in I Kor. 12: 3: Niemand kan zeggen Jezus de Heere te zijn dan door de Heilige Geest. Stelt nu de Mystiek voor de Middelaar en het historisch feit het inwendig Godswoord in de plaats, om zo te komen tot een onmiddellijke relatie tussen God en de ziel, de trinitarische belijdenis stelt door aan de Middelaar de naam Heer toe te kennen, dat wij in Hem met een historische Persoon te doen hebben. Dan, dit credo komt niet alleen op voor de persoon des Zoons maar eveneens, tegenover allerlei verkeerde objectiveringen, allerlei theologisch intellectualisme of klerikaal ritualisme voor de eer van de derden persoon d. i. de Heilige Geest. De leer van de Heilige Geest houdt dit in. Als vele theologen ons de vraag stellen: Hoe weet gij, dat uwe Christelijke belijdenis waarheid bevat? dan wijzen wij niet, als onze tegenstanders, op een objectief waarheidscriterium maar dan spreken wij dankbaar uit: Wij hebben niet ontvangen de Geest der wereld maar de Geest, die uit God is, opdat wij zouden weten de dingen, die ons van God geschonken zijn, I Cor. 2: 12.

De moderne mens meent, dat alleen objectieve, onpersoonlijke waarheid bewezen kan worden en daarom is hij er op uit, de geloofswaarheid te transformeren tot een systeem van objectieve, algemene en tijdloze waarheid. Dan, dit moet altijd op teleurstelling uitlopen. In zaken van religie en belijdenis hebben wij te doen met een niet-objectieve, een persoonlijke waarheid, die de mens zich alleen kan toe-eigenen door persoonlijke beslissing. En die niet-objectieve waarheid noemen wij geloof — welk woord dan natuurlijk niet van zijn objectieve maar van zijn subjectieve zijde moet gezien worden. Geloof is dus het persoonlijke antwoord van de mens op de Goddelijke roepstem. Dan, hiermede is de vraag naar het criterium der waarheid nog niet beantwoord. Daarom komt nu de vraag aan de orde: Hoe kan ik er zeker van zijn, dat de blijde boodschap van vergeving der zonden, die door het Evangelie van Jezus Christus aan mij gebracht wordt, werkelijk een woord van God, of m. a. w. de waarheid is? Welnu, hierop antwoordt het Nieuwe Testament: God zelf zegt ons dat in ons hart. God bevestigt in onze ziel door de Heilige Geest de waarheid van het Evangelie. De Theologie placht dit te noemen het testimonium Spiritus Sancti internum

242 LOCUS DE DEO aan de waarheid der schuldvergeving en der aanneming tot kinderen. Gods kennis beduidt: vernemen wat God aangaande zichzelven zegt. Nu begint God zich aan ons kenbaar te maken in een historisch feit en in een historische persoonlijkheid, dat is in Jezus Christus. Met Hem is er een autoriteit boven ons gesteld en houden wij op onze eigen meester te zijn. Dan, dit is toch niet genoeg. Dit feit en deze persoon moeten niet alleen van buitenaf, uit de historie tot ons spreken, maar dit spreken moet ook van binnen uit in zijn waarde erkend worden. Dan is Jezus Christus eerst waarlijk onze Heer en het Woord Gods. Christus moet ten slotte niet meer object van ons kennen zijn, maar Hij moet in ons subject worden. Hij moet zich zelf in onze plaats stellen (Luther), de rol van onze subjectiviteit overnemen en in ons spreken. Het geloof en het testimonium Sp. S. zijn een. Aanvankelijk draagt het geloof een heteronoom karakter, want geloven is zich door God laten gezeggen, zich buigen onder Gods autoriteit. Maar door het testimonium Spiritus Sancti wordt het geloof straks autonoom. Wat eerst tegenover elkaar stond, wordt nu een, het wordt de paradoxale eenheid van heteronomie en autonomie. En dit geloof of m. a. w. deze bestaansvorm, waarbij de mens zijn leven uit Gods hand ontvangt en hij er geen aanspraak op maakt, het in zich zelf te hebben, is het ware menselijke leven. Christus, in wien God tot ons spreekt, is ons ware ik. Dan, deze identificatie van het Woord Gods in Christus met onszelf is alleen mogelijk door de Heilige Geest. Wij moeten alleen geloven in Gods eigen woord, Jezus Christus, en wij kunnen alleen geloven, als God zijn eigen Woord in ons spreekt door zijnen Heiligen Geest. Het geloof is alzo niet iets, dat wij tot onze beschikking hebben in de Bijbel als boek of in een leerstellig systeem maar het is een vrije gave Gods.

Zo moet op de vraag: Wat is dus het dogma van de Heiligen Geest? het antwoord luiden: Dat zelfs het horen van het Woord Gods, het aannemen van de Goddelijke waarheid niet 's mensen daad of 's mensen bezit is, maar dat het is de daad Gods en zijn gave, van ogenblik tot ogenblik. Dat zelfs ten opzichte van de religieuze subjectiviteit de objectiviteit van Gods Woord gehandhaafd wordt. Dat waar de diepste zekerheid op het spel staat en waar het de vraag is, of Gods Woord waarlijk ons hart is binnengedrongen, de beweging, die tot zekerheid voert, niet uit de mens maar uit God is. Het valt in Brunner te waarderen, dat hij het dogma van de Drie-eenheid wil vasthouden. Maar zijn hoofdfout is, dat hij zich in zijn uiteenzettingen niet aan de Heilige Schrift en aan de Confessie der Christelijke Kerk aansluit, ja tegen beide ingaat en daarvoor onhoudbare wijsgerige beschouwingen in de plaats stelt. Zonneklaar blijkt dit reeds uit zijn stelling, dat hij de Triniteit niet rekent tot de inhoud van het geloof. Bovendien komt het duidelijk uit in het

LOCUS DE DEO 243 geen hij leert omtrent Jezus Christus en omtrent de Heilige Geest. Jezus Christus is het Woord; in Hem vallen Woord en Persoon ten volle samen; in Hem geeft God zich persoonlijk aan ons "weil Er ihm personlich da ist", evenals een brug over de kloof, die God en ons van elkaar scheidt; Hij is de Middelaar, "Gott von Art" bij wien wij scherp moeten onderscheiden tussen de Christus naar de Geest (d. i. het onzichtbare, achter al het historische en humane verborgen Geheimnis der Person Jesu) en de Christus naar het vlees, die tot de historie behoort en evenals als het historische niet "einmalig" en niet "entscheidend" is. Bij het vleesgeworden Woord gaat 't volstrekt niet om de geschiedenis van Jezus van Nazareth als zodanig maar alleen om hetgeen achter het menselijke leven ligt: de Urgeschichtliche Openbaring, de Goddelijke zelfbeweging, het tot ons komen van het Woord Gods. Zulk een voorstelling is in strijd met de Heilige Schrift. Niet minder vaag en niet minder bedenkelijk is, hetgeen Brunner schrijft over de Heilige Geest. Bij Brunner valt niet slechts het onderscheid tussen geloof en rechtvaardigmaking maar ook het onderscheid tussen het geloof en het Testimonium Spiritus Sancti weg. God spreekt niet alleen in Christus ons aan, maar Hij zelf antwoordt ook, Hij spreekt ook in ons, de Heilige Geest in ons geeft het weder-woord. Ons ik moet geheel van de troon. Niet wij zijn het, die horen en antwoorden maar de Heilige Geest spreekt in ons. En zulk spreken en horen vormen saam het geloof. Met deze voorstelling, waarin de gelovige zelf en de zelfwerkzaamheid van de gelovige geheel wordt uitgeschakeld, nadert Brunner zelf m. dicht tot het Mysticisme, dat Hij wilde uitbannen, ja tot het Pantheïsme. Dat vloeit hieruit voort, dat Brunner de inspiratie van de Heilige Schrift verwerpt, zeggen durft, dat de Bijbel vol van dwalingen, tegenstrijdigheden en legenden is, en hij wel tegenover de Gods-idee der moderne wijsbegeerte de levenden God der Schrift wil stellen, maar dat metterdaad niet doet, zodat gelijk o. a. Dr. J. Thijs in zijn verdienstelijk referaat "de Grondgedachte van Emil Brunner (1931)" scherp maar juist opmerkt: "God in deze theologie niet de God der Schrift is." Barth komt van het "Deus dixit" in "die kirchliche Verköndigung" tot het "Deus dixit" in de Heilige Schrift en van het belijdend getuigenis van de Apostelen en de Profeten tot het "Deus dixit" in zijn onmiddellijke openbaring. Dit oorspronkelijke spreken Gods baant hem de weg, om van de Drie-eenheid Gods te handelen. Immers heeft de zin "Deus dixit" een subject, een praedicaat en een object, of m. a. w. God is in onverstoorbare eenheid en tevens in onverstoorbare verscheidenheid: "Der Offenbarer, die Offenbarung and das Offenbarsein" (Die kirchliche Dogmatik, S. 310) en met deze trilogie loopt de belijdenis van de Vader, de Zoon en de Heiligen

244 LOCUS DE DEO Geest parallel. Naar zijn Wezen is God voor de mens de Ononthulbare, de Deus absconditus. Dan, God de Vader, de Verborgene, heeft zich willen openbaren. Maar nu is die openbaring niet een leer maar een persoon. "Gottes Offenbarung ist nach der Schrift Gottes eigenes unmittelbares Reden, nicht zu unterscheiden von dem Akt theses Redens, also nicht zu unterscheiden von dem Göttlichen Ich, das dem Mensen in diesem Akt, in dem es Du zu ihm sagt, gegenübertritt. Offenbarung ist Dei loquentis persona" (S. 320, 331/333). De zelfonthulling Gods is niet minder dan dit, dat God zich aan de mensen "gegenwartig, bekannt und bedeutsam macht", dat "Gott sich offenbart als der Herr" (S. 323). En wie er nu van doordrongen is, dat openbaring, een persoon, de tweede Persoon van het Goddelijk Wezen is, verstaat terstond waarom de kerk reeds van Nicea of zich met hand en tand verzet heeft tegen elke ontkenning van de Godheid des Zoons, ja dat "die Wurzel der Trinitatslehre liegt in der Offenbarung" en dat "die Trinitatslehre die Interpretation der Offenbarung ist" (S. 328).

Dan, nu is het niet genoeg, dat de Verborgene d. i. de Vader zich onthulde in de Zoon en alzo de Zoon de zich onthullende of sprekende God is, maar God moet zich ook aan ons meedelen. "Offenbarung ist in der Bibel Sache eines Zuteil werdens, eines Offenbarseins Gottes, durch das die Existenz bestimmter Mensen in bestimmter Situation dahin ausgezeichnet wurde, dasz ihre Erfahrungen sowol wie ihre Begriffe, Gott in seiner Enthüllung und Gott in seiner Verhüllung und Gott in der Dialektik von Enthullung und Verhüllung — nicht zu fassen, wohl aber ihm zu folgen, ihm zu antworten vermochten" (S. 349). Welnu, de derde Persoon is de zich aan ons meedelende God, de Heilige Geest. "Gott offenbart sich als Geist, nicht als irgend ein Geist, nicht als der entdeckbare und erweckbare Untergrund des menschlichen Geisteslebens, sondern als der Geist des Vaters und des Sohnes, also als derselbe eine Gott, aber nun als derselbe eine Gott auch so: in dieser Einheit, und zwar in dieser sich ausschlieszenden, gegen Mensen sich aus-schlieszenden Einheit des Vaters und des Sohnes. Dasz er das tut, auch dieses Dritte — es folgt nicht selbstverstandlich aus dem Ersten und Zweiten, so gewisz auch in deren Sein und Zusammensein nichts, gar nichts Selbstverstandliches ist — dasz es ein solches Offenbarsein des Vaters und des Sohnes gibt, das ist 's, was wir meinen, wenn wir sagen, dasz er sich als der Herr offenbart. Auch dasz Gott nach Joh. 4: 24 Geist ist, ist Gottes Herrschaft in seiner Offenbarung" (S. 351).

Zo ervaren wij, dat God een drie-enig Wezen is. Hij, die de Christelijke kerk God noemt en als God verkondigt; alzo de God, die Zich naar het getuigenis der Heilige Schrift geopenbaard heeft, is in onverstoorbare Eenheid dezelfde maar ook in onverstoorbare Verscheidenheid driemaal anders dezelfde; of, om met de woorden van het Triniteits-dogma der kerk te spreken: De Vader, de Zoon, en de

LOCUS DE DEO 245 Heilige Geest in het Bijbels openbaringsgetuigenis zijn in de eenheid huns Wezens de een God — en de een God in het Bijbels Openbaringsgetuigenis is in de Verscheidenheid zijner Personen: de Vader, de Zoon en de Heilige Geest, S. 324. Hieruit zien wij reeds, dat Barth het dogma der Drie-eenheid wil vasthouden en 't is dan ook begrijpelijk, dat hij in zijn uiteenzetting naar Bavincks Dogmatiek verwijst, Deel II, blz. 332 e. v. Nu zijn wij gewoon de Drie personen te noemen de drie bestaanswijzen van het een Goddelijke Wezen. Barth gebruikt hiervoor de term "Seinsweisen", o. a. S. 367. Tegen dit woord op zichzelf heb ik geen bezwaar — 't kan opgevat in denzelfden zin als bestaanswijzen — maar 't werkt enigszins verwarrend, dat hij op S. 349 de Goedheid en de Heiligheid Gods ook Göttliche Seinsweisen noemt. Zeer duidelijk blijkt uit S. 380 en vlg., dat hij niet slechts de eenheid in de Drieheid, maar ook de Drieheid in de eenheid wil belijden. De drie zijnswijzen mogen niet met elkaar verwisseld noch vermengd worden. De een God is driemaal anders God; zo anders dat Hij slechts in deze "dreimaligen Andersheit Gott 1st"; zo anders, dat deze Andersheit, zijn Zijn in deze drie zijnswijzen Hem kortweg wezenlijk, van zijn Godheid onafscheidelijk is; zo anders alzo, dat deze Andersheit niet kan worden opgeheven.

En gelijk wij in artt. VIII van onze Confessie lezen: "Alzo nochtans, dat dit onderscheid niet maakt, dat God in drieen gedeeld zij, aangezien dat de Heilige Schriftuur ons leert, dat de Vader en de Zoon en de Heilige Geest elk zijn zelfstandigheid heeft, onderscheiden door hare eigenschappen; doch alzo, dat deze drie Personen maar een enig God zijn. Zo is het dan openbaar, dat de Vader niet is de Zoon, en dat de Zoon niet is de Vader, dat ook insgelijks de Heilige Geest niet is de Vader noch de Zoon", zo zegt ook Barth zowel, dat de drie Personen niet drie provincies zijn in het een wezen, als ook, dat de Vader niet evengoed de Zoon en de Zoon niet evengoed de Vader of de Heilige Geest niet evengoed de Vader of de Zoon zou kunnen zijn en eveneens dat twee of drie Personen zich niet in elkaar zouden kunnen oplossen. Wie de drie-heid in de eenheid loochent, heeft niet denzelfden God, lien de Heilige Schrift ons openbaart. Deze drie Personen, (alius — alius — alius en niet aliud — aliud — aliud of m. a. w. geen modi maar drie bestaanswijzen van het Wezen) zijn door hun eigendommelijke, genetische Beziehungen van elkaar onderscheiden: De Vader genereert de Zoon, de Zoon wordt gegenereerd door de Vader, en de Heilige Geest gaat van de Vader en de Zoon, uit (dus niet een Hervorgehen maar een Hervorbringung) (S. 383). Met de wijze van bestaan is de wijze des werkens of m. a. w. met de ontologische is de economische Triniteit in overeenstemming (S. 391). Op blz. 40 en vlg. keert Barth zich tegen de dwaling, dat de Zoon en de Heilige Geest aan de Vader gesubordineerd zouden zijn.

246 LOCUS DE DEO God openbaart zich op dezelfde wijze als Vader in zijn Zelfverberging en Heiligheid, als Zoon in zijn Zelfonthulling en barmhartigheid, en als Heilige Geest in zijn Zelfmededeling en liefde. Van meer of minder is bij de drie Zijnswijzen Gods geen sprake (Zie ook S. 414). Verworpen moet ook worden, (S. 402) het Modalisme en het aannemen van een Goddelijk Wezen achter de drie Personen.

Tenslotte nog deze woorden over de drie Personen. De trinitarische Vadernaam Gods, Gods-eeuwig-Vader zijn tekent ons "die Seinsweise Gottes, in der Er der Urheber seiner anderen Seinsweisen ist" (S. 414). God is de eeuwige Vader, in zover Hij van eeuwigheid en tot in eeuwigheid de Vader is van de van eeuwigheid tot eeuwigheid met Hem deszelfden Wezens deelachtig zijnden Zoon (S. 415).

De Zoon Gods is als Licht uit Licht de waarachtige God, die door de Vader niet geschapen maar gegenereerd is en eenswezens met de Vader is (S. 449, 460). De Heilige Geest is van de Vader en de Zoon onderscheiden en toch deszelfden Goddelijken Wezens van eeuwigheid tot eeuwigheid met Hem deelachtig (S. 482, 489).

De Heilige Geest gaat van de Vader en de Zoon uit (S. 496).

Conclusie. Hoewel wij niet elke uitdrukking van Barth voor onze rekening willen nemen (en vooral niet hetgeen hij zegt over de Deus absconditus) en zijn redeneertrant ons dikwijls te wijsgerig is, zo menen wij toch met blijdschap te mogen constateren, dat Barth met de kerk aller eeuwen het dogma der Triniteit belijdt.

**HOOFDSTUK IV.**

**LOCUS DE DECRETIS DEI. (DE RAAD GODS).**

**§ 1. Historisch overzicht.**

In de oude Christelijke kerk dacht men nog weinig na over de besluiten Gods. Tegenover het Pantheïsme en het Heidendom handhaafde men de waarheid, dat er een onuitwisbare grens bestaat tussen de Schepper en het schepsel, dat de mens verantwoordelijk is voor zijn daden, en dat de leer van een fatum onchristelijk is. Uit reactie kwam men er toe aan de andere zij de iets te ver te gaan, en te stellen, dat de Predestinatie steunt op de praescientie, of m. a. w. dat God ten eeuwigen leven heeft uitverkoren degenen, van wie Hij tevoren wist, dat zij zouden geloven en ten einde toe volharden. De Oosterse kerk is op dit standpunt blijven staan. Augustinus daarentegen heeft de antithese tussen zonde en genade schriftuurlijk opgevat. Heel de mensheid is een massa perditionis. Wanneer dan ook het een deel der mensheid zalig wordt en het andere deel verloren gaat, dan is dat alleen toe te schrijven aan de Soevereinen wil Gods, die aan de electi de gratia particularis et irresistibilis en het donum perseverantiae schenkt. Lijnrecht tegenover Augustinus stond Pelagius. Leerde Augustinus: de erfzonde; de zonde is niet een daad maar een toestand; gratia interna is nodig om te geloven; Pelagius beweerde: de mens is door de val van Adam intact gebleven; de zonde, die niet overerfbaar is, is geen toestand maar een daad; de genade bestaat in de possibilitas boni et mak die altoos de mens eigen is, en voorts in het geven van de wet en van de leer en van het voorbeeld van Christus; ieder mens moet met zijn vrijen wil beslissen of hij deze genade aanneemt — en dientengevolge rust de Predestinatie op een vooruitzien van de beslissing des mensen. Ofschoon nu Pelagius veroordeeld is geworden, is daarmee zijn invloed volstrekt niet gebroken. Het duurde niet lang of het semi-pelagianisme had de overhand. Dit leerde enerzijds: de zonde woont van zijn geboorte of in het hart des mensen; het begin en de vermeerdering des geloofs is te danken aan de genade Gods; maar ook anderzijds: naar zijn voluntas antecedens wil God, dat alle mensen zalig worden; de gedoopte kan en moet door de in de doop ontvangen genade alles doen, hetgeen nodig is, om zalig te worden. In de 9e eeuw werd dan ook Gottschalk, die het Augustinia

248 LOCUS DE DECRETIS DEI nisme bepleitte en de particulieren heilswil Gods en de verkiezing en de verwerping aannam, veroordeeld. Wel waren niet alle theologen het met deze veroordeling eens. En in hoofdzaak stond de Scholastiek op dit laatste standpunt. Zij leerde, dat de verkiezing niet rustte op een vooruitgezien geloof, dat God niet de zaligheid van alle mensen wilde, maar voor de verwerping — liefst reprobatio genoemd — nam zij wel een vooruitgezien ongeloof aan. Het nominalisme, het woeden tegen de Reformatie en het Jezuïtisme dreven de Roomse kerk steeds verder van de Augustiniaanse Predestinatieleer af. In het Roomse "Kirchliches Handlexikon" van M. Buchberger wordt dan ook betoogd, dat de particuliere heilswil Gods, door Augustinus voorgestaan, "nie Lehre der Kirche geworden ist"; dat terecht reeds Prosper van Aquitanie aan de onverdragelijke gestrengheid van Augustinus' Predestinatieleer aanstoot nam en dat in de 16e en 17e eeuw terecht de grote Jezuieten Maldonatus en Petavius de particulieren heilswil Gods met historische objectiviteit "dargestelt and wenigstens indirekt zuruckgewiesen haben" (I, S. 413)

Aanvankelijk stelden alle reformatoren zich op het standpunt van Augustinus. Melanchton kwam evenwel in 1527 hierop terug en neigde hoe langer hoe meer naar het synergisme. Luther ging hierin niet met hem mee, maar kwam toch ook niet beslist tegen hem op, ja hij sprak ten laatste nauwelijks meer over de Predestinatie en zette eenzijdig de geopenbaarde wil Gods, die volgens hem inhield: God wil dat alle mensen zalig worden, op de voorgrond. In het tweede en derde kwartaal der 16e eeuw verzette men zich in de Lutherse kerk nog wel tegen het synergisme van Melanchton maar tegelijkertijd keerde men zich af van de zienswijze van Calvijn. Reeds in het begin der 17e eeuw waren de Luthersen over 't algemeen op dat punt zover afgeweken, dat zij zich met de Remonstranten door de synode van Dordt veroordeeld gevoelden. In de 18e eeuw ging men nog een stap verder. Van de voluntas consequens zweeg men en accentueerde de voluntas antecedens: God wil aller zaligheid. Calvijn leerde beslist de absolute Predestinatie. De geroepenen die tot bekering komen, zijn zij quos Deus sibi immutabili consilio praedestinavit. Het geloof is dan ook niet de voorwaarde der verkiezing maar fides gratuitae electionis fructus est.

Naast de electie staat de reprobatie, die evenzeer als de electie een daad was van Gods wil. Op hetzelfde standpunt stond Zwingli. Helaas drukte hij zich echter wel eens te sterk uit. Zo zeide hij b y. dat de zonde als tegenstelling noodzakelijk was, om het goede te leren kennen. Door Calvijns invloed vond de leer der Predestinatie ingang in alle Gereformeerde kerken. In alle belijdenisschriften werd zij echter niet met dezelfden nadruk geleerd. Zeer klaar komt zij voor in de Vijf Artikelen tegen de Remonstranten en in de Confessie van Westminster Abbey (1647).

LOCUS DE DECRETIS DEI 249 Ook was er verschil in de wijze, waarop de Predestinatie door de Gereformeerde theologen behandeld werd. Sommigen als Ursinus, Olevianus en Hyperius stelden haar voorop en gingen van haar uit, terwijl anderen, evenals oorspronkelijk Luther uit het geloof en de bekering tot haar opklommen als de enige verklaring van het feit, dat de een aan de prediking des Evangelies gehoor geeft en de ander niet. Deze laatste methode, de analytische (welke uit het geloofsleven concludeerde tot de Predestinatie), werd echter al minder door de Gereformeerden gevolgd. De synthetische was allengs de enige methode. En dat terecht. Luther vergiste zich, toen hij meende, dat de Predestinatie alleen een antropologisch belang heeft. Omdat ook de ere Gods bij haar betrokken is, heeft zij ook een theologisch belang. Geheel ongemotiveerd is dan ook de beschuldiging, o. a. ook door Doedes in zijn "beoordeling" van de Nederlandse Geloofsbelijdenis, blz. 196/204, geuit, "dat de synthetische orde van een nominalistisch Godsbegrip uitgaat en slechts een taai en dood dogma ontwikkelt." Naast dit verschil ontstond er onder de Gereformeerde Theologen nog een verschil, en wel over de orde der besluiten: Het Supra- en Infralapsarisme, waarover ik spoedig handel. Volgens de Socinianen besloot God de zaligheid te schenken aan hen, van wie Hij vooruitzag, dat zij zijn wet zouden betrachten, en hen te verdoemen, die dat nalieten. De Arminianen leerden, dat God besloot hen, om Christus' wil te zaligen, van wie Hij vooruitzag, dat zij zouden geloven en de anderen te straffen. Tevens, dat God aan de zondaar, die het Evangelie hoort, slechts zulk een aanrading des Geestes schenkt, dat hij kan geloven, als hij wil. De School van Saumur (De la Place, Cappel en Amyraut) leerde in de 17e eeuw in Frankrijk het z.g. idealistische universalisme. God sluit niemand van de zaligheid buiten, omdat wij ook allen in Adam gevallen zijn. Zijn eerste besluit was dan ook: Allen, die in Christus zullen geloven, worden zalig en hierin sprak God zijn universele heilswil uit. Op dit besluit volgde nu echter een tweede: Aangezien slechts zij kunnen geloven, aan wie het geloof als gave Gods geschonken wordt, besloot God aan een deel der mensen het geloof te geven en hen alzo te verkiezen ten eeuwigen leven.

Op advies van Rivet en Spanheim Sr besloot de Synode van de Franse kerken aan de hoogleraren te verbieden, het eerste besluit aan de studenten in te prenten en er publiek over te schrijven. De professoren, die natuurlijk zelven evengoed als hun bestrijders inzagen, dat het eerste en het tweede besluit een tegenspraak vormen, hebben dit een en andermaal beloofd, maar zij hebben hun belofte niet gehouden. Toen allengs de meerderheid op hun hand was, kwamen zij daarvoor openlijk uit. Schreef Mosheim in 1724, dat de Vijf artikelen van de Remonstranten uitdrukten wat de Luthersen leerden, van steeds meerdere hoogleraren en predikanten in de Nederlandse kerken gold in

250 LOCUS DE DECRETIS DEI de 18de eeuw hetzelfde. Bekwame en vrome theologen als Comrie, Holtius en Brahé ten onzent, als de Erskine's en Boston in Schotland, Jonathan Edwards in N. Amerika bleven trouw aan de leer van Calvijn, maar dat kon niet beletten, dat in de verschillende landen de afwijking van de Gereformeerde Belijdenis, vooral onder de invloed van het Rationalisme en het Supranaturalisme, steeds groter werd. Schleiermacher sprak zich over de Predestinatie niet duidelijk uit, maar dit staat toch wel vast, dat volgens hem: a. tenslotte alle mensen zalig worden; b. de verkiezing van hen, die bij hun sterven terstond naar de hemel gaan, rust op een vooruitgezien geloof en het tijdelijke lijden der anderen op vooruitgezien ongeloof. Het spreekt wel vanzelf, dat de moderne theologen der vorige (Schweizer en Lipsius) en van deze eeuw van de Predestinatie in het geheel niet wilden weten. Echt Pantheïstisch ontkennen zij, dat er een in de eeuwigheid genomen besluit Gods zou zijn omtrent het eeuwig lot des mensen. De termen verkiezing en verwerping moeten niet letterlijk worden opgevat. Daaronder moet verstaan het in de tijd zich openbarende, eeuwige, immanente handelen en regeren van God; of m. a. w. de verkiezing en verwerping zijn niet anders dan de feiten der historie zelve. Zover ging Scholten niet. Al is ook hij niet vrij van Pantheïsme, toch moet volgens hem allereerst de vraag gesteld: Wat zal het einde der wereldontwikkeling zijn?

Ten onrechte heeft de Theologie hierop eeuwen lang geantwoord, dat een deel der mensheid zal worden behouden en een ander deel hiernamaals eindeloos rampzalig zal zijn. Dan, thans verstaat de Theologie, dat dit dualisme moet worden opgeheven. De zaligheid is volgens de Heilige Schrift voor allen bestemd en de liefde Gods strekt zich tot alle mensen, zonder onderscheid, uit (Leer der Herv. Kerk in hare Grondbeginselen", Deel II, blz. 416). Wanneer wij alleen letten op het tegenwoordige leven, dan schijnt ons dit in strijd te zijn met de onderwijzing der Heilige Schrift. Maar wanneer wij bedenken, dat het verlossingswerk Gods niet tot het tegenwoordige leven mag worden beperkt, en dat dit de uitkomst der zedelijke wereldontwikkeling zijn zal, dat ten laatste het goede over het kwade zal triomferen en God alles in allen zijn zal (blz. 454/5) — dan zien wij dat metterdaad de zaligheid voor allen is bestemd en dat het voorwerp der eeuwige voorbeschikking de zaligheid der mensheid is (blz. 416).

De Luthersen en Remonstranten verwierpen dus terecht de reprobatie en de Gereformeerde leer van de particuliere genade, maar de Gereformeerden hadden hierin tegenover hen recht, dat het alleen God is, die de mensen met het geloof begiftigt, en zo in hen werkt, dat zij na korter of langer tijd eenmaal allen de zaligheid beërven. Ook bij dit dogma zien wij dus, dat Scholten wel meende, dat hij op de Gereformeerde beginselen terugging en ze verder ontwikkelde, maar hoe hij metterdaad lijnrecht tegen die beginselen inging.

LOCUS DE DECRETIS DEI 251 De z.g. orthodoxie van de vorige en van deze eeuw, die niet beslist op het standpunt van de Gereformeerde belijdenis staat, wijst algemeen de opvatting van Augustinus en Calvijn af. Sommigen kennen slechts dit besluit: God wil, dat alle mensen zalig worden (Martensen, Ritschl, Luthardt, Nitzsch, Seeberg). Anderen nemen nog een tweede besluit aan n.l. 't belonen of straffen op grond van een vooruitgezien geloof en ongeloof (Muller, Sartorius, Thomasius, Frank, Chantepie de la Saussaye Sr). Derden houden staande, dat de genade wordt geschonken aan hen, die de natuurlijke krachten van de wil goed gebruiken en met ernst Gods Woord onderzoeken (Philippi, Shedd). Van Oosterzee verwierp ook de reprobatie (t. a. pl., II, blz. 88/89) en stelde voorts, dat de Heilige Schrift tegelijkertijd een universalistisch heilsplan en de particuliere genade leert (blz. 93 e. v.). De Ethische richting stond afwijzend tegenover de Gereformeerde leer der uitverkiezing. Scherp werd zij veroordeeld door Ds J. Heilige L. Rozemeyer in zijn "Het Christelijk Geloof." Zij is geen theologie maar "filosofie" en men "geve haar niet voor Christelijk uit" (t. a. pl., blz. 275/277). Volgens hem blijkt uit de Bijbel, dat "de gemeente als collectief begrip, als een geheelheid is uitverkoren van alle eeuwigheid ten eeuwigen leven." En op de vraag: "Zijn nu ook evenzo de individuen aangewezen, die daartoe behoren zullen?" antwoordt hij "dat wordt door de Schrift noch bevestigd noch ontkend; zij spreekt daarover niet" . . . en enkele regels verder: "die vraag is in de tegenwoordige bedeling niet te beantwoorden" (blz. 283). Zoals gemeenlijk, zo drukt ook hier Muller zich slechts vaag uit, Dan, het is toch wel duidelijk, dat hij het met Arminius houdt. Immers schrijft hij: "Men toont een te laag begrip te hebben van de Soevereiniteit Gods, wanneer men zich God alleen voorstelt, als de uitverkoornen uit de ellende ophalende, en de verworpenen in de ellende latende. God is integendeel zo Soeverein, dat Hij voor het scheppen der vrijheid niet terugdeinst — wat Hij getoond heeft door zedelijke schepselen in het aanzijn te roepen — wetende: dat Hij toch het eindresultaat der wereldgeschiedenis in zijn hand houdt." En hij stelt het zo voor, dat latere Gereformeerde dogmatici niet altijd aan de klippen of van het a-kosmistisch Pantheïsme of van het wijsgerig determinisme zijn ontkomen, (t. a. pl., blz. 140). Riemens laat het bij enkele algemeenheden als deze: "Het geloof aan Gods Predestinatie rust in de zekerheid, dat God zich niet vergist in de loop der gebeurtenissen, en dat het einde der wereldgeschiedenis niet anders kan zijn, dan Zijn raad te voren heeft gezien en bepaald, Ps. 33: 11, Hand. 4: 28." "Maar het Evangelie zegt, dat God de mens niet ziet als een willozen factor, maar als mens; d. w. z. zedelijk verantwoordelijk wezen. Dit onderstelt weer talloze mogelijkheden, die in verband staan met wat de mens denkt en doet." "Verder peinzen leidt tot een onoplosbaar geheimenis, maar behoort

252 LOCUS DE DECRETIS DEI ook niet meer tot de Dogmatiek" (t. a. pl., blz. 50). In het dogma der Predestinatie ziet hij tenslotte niet veel anders dan de formulering van deze diep religieuze gedachte, dat God een welbehagen heeft aan het leven des geloofs. Het spreekt wel van zelf, dat de hedendaagse modern theologen in ons vaderland gebleven zijn, bij het ontkennen van de uitverkiezing en de verwerping.

Haentjes is van oordeel, dat "het onbegrijpelijk is, waarom de Dogmatiek . . . de tweespalt tussen uitverkiezing en verwerping niet heeft laten verzoend worden in een synthese, maar hier een eindeloos dualisme heeft aanvaard." "Electio en reprobatio mogen gehandhaafd kunnen worden als psychische ervaringen in het religieuze leven van de mens, zij mogen echter niet tot juridische strafbepalingen Gods ten opzichte van een toekomend leven worden vervormd. Het "God alles in allen" shift de leer der uitverkiezing en der verwerping buiten en sluit de "apokatastasis pantoon" in", (t. a. pl., blz. 153/154). Ook in Schotland en N. Amerika hellen velen, die oorspronkelijk van Gereformeerden huize waren, tot het Arminianisme en zelfs tot het Modernisme over. In Duitsland veroorloofde Kaftan zich de opmerking: "Eine Lehre von der Erwahlung giebt es in der neueren deutschen Theologie nicht" (t. a. pl., S. 486). Zo kon hij schrijven, omdat vele vermaarde theologen van de jongste tijd leren, dat het einde der wereldhistorie zijn zal, dat ook wie bij hun sterven verloren gingen, toch eenmaal nog tot bekering zullen komen. Voor dat gevoelen beroept men zich niet slechts op de liefde Gods, op het werk van Christus en op het absurde van de gedachte van een eeuwig verderf, maar ook hierop, dat als Paulus in de brief aan de Romeinen over de uitverkiezing schrijft, hij daarbij nog geheel staat onder de invloed van het antieke gezichtspunt, dat zich niet op het lot van de enkelen mens maar op dat der volken richtte.

God verkoos Israël en ging langen tijd de heidenen voorbij. Door de verwerping van de Messias werden de rollen omgekeerd. Maar het einde van al Gods wegen zal eenmaal zijn, wat in Rom. 11: 32 wordt uitgesproken: Want God heeft hen allen onder de ongehoorzaamheid besloten, opdat Hij hun allen zou barmhartig zijn (Horst Stephan. Glaubenslehre, S. 199). En zo grijpt men tegenwoordig weer terug naar Schleiermacher's bekende "Satz": "Es giebt eine Göttliche Vorherbestimmung, nach welcher aus der Gesammtmasse des menschlichen Geschlechts, die Gesammtheit der neuen Kreatur hervorgerufen wird", § 119, no. 3. Dan, men voegt er bij, dat Schleiermacher wel voor de betrekkelijke "Irrationalitat" der heilsgeschiedenis een oog had, maar niet voor de absolute "Irrationalitat" van God zelven, die ons met zo diepen eerbied voor de heiligheid Gods vervult — en deze leemte moet worden aangevuld. Daartoe maakte Troeltsch zich op. Dat in dit leven de mensen zo verschillend staan tegenover God; dat een

LOCUS DE DECRETIS DEI 253 deel Hem zoekt en een ander deel zich van Hem afkeert, vindt zijn diepsten grond in God zelven, in zijn "irrationales Wesen." De religieuze filosofie der historie onderzoeke vrijelijk wat het eeuwige doel des mensen is en hoe dat wordt gerealiseerd, als zij daarbij slechts rekening houdt met "das Erlebnis der Göttlichen Heiligkeit" en met het felt, dat God zelf de tijdelijke en menigvuldige verscheidenheld onder de mensen heeft gesteld. En in dit verband komt bij ons willekeurig de neiging op, de antithese tussen het particularisme, dat wij hier op aarde alleen kunnen waarnemen, en het universalisme der genade, dat wij tegelijkertijd aannemen, op te lossen door toekomst-verwachtingen als deze: De verloren gegane zielen zullen nog eens weer een lichaam verkrijgen en dan in de gelegenheid gesteld worden, zich naar God en zijn heil door allerlei worstelingen heen uit te strekken; de verloren gegane zielen zullen in andere werelden met nieuwe mogelijkheden van ontwikkeling de gelegenheid ontvangen, "zu neuem Ringen um Gott and das Heil." Alleen op deze wijze kunnen wij de oude en harde gedachte der verwerping geheel uitbannen. En juist uit alle behoudenis blijkt die Absolutheit des Christentums.

Karl Heim en Karl Barth doen een ander geluid horen. Ik bepaal mij tot Barth. De horizontale wereld neemt gestalte aan in de zondigen mens. Die mens staat dan ook in de doodslijn. Om gered te worden is het nodig, dat de verticale wereld, de wereld Gods door de zondaar heenslaat. Dit gebeurt als de mens bij het licht van Boven, bij de verticale stralen van Gods openbaring, dat is alleen in Christus Jezus, zichzelf ziet en dan ook tegelijkertijd God kent. God moet dus de zaligheid eens mensen bewerken door met zijn wereld door hem heen te slaan. In de rechte Christusprediking spreekt God zelf door zijn gezant en dan beslist God over leven en dood, over vrijspraak en veroordeling. Nu dankt de zondaar de aanneming van het Evangelie aan "Erwahlung." Door de Erwahlung, roeping, nieuwe geboorte verbindt God de mens aan zich, (Die kirchl. Dogmatik, S. 155). Eerst door het "Gewalt" van Gods Woord komt er scheiding tussen de mensen. Er zijn mensen, die gered worden, en mensen, die verloren gaan (S. 160) ; er is electio en rejectio (S. 165). Door een nieuwe onbegrijpelijke geboorte wordt de mens in het kindschap Gods gesteld. Ogenschijnlijk stelt Barth zich hier op het standpunt der Gereformeerde Belijdenis. Toch is hiervan in het geheel geen sprake. Onder de Predestinatie moeten wij verstaan dat Gods genade waarlijk genade, of m. a. w. dat God volkomen vrij is. Wij mogen de Predestinatie niet los denken van Christus. Gelijk God Christus eerst verworpen en daarna verkoren heeft, zo moeten wij ook in Christus onze verwerping en onze aanneming zien. De Predestinatie is dan ook niet onveranderlijk. Hier staan wij steeds onder de crisis. Een gelovige kan

254 LOCUS DE DECRETIS DEI nog weer verworpen en een ongelovige nog verkoren worden. Dit is niet veel anders dan pure willekeur. (Ik moge hier de aandacht vestigen op Dr. G. Friethoff 0. P., De Predestinatieleer van Thomas en Calvijn, en Dr. A. D. R. Polman, de Predestinatieleer van Augustinus, Thomas en Calvijn).

**§ 2. De werken Gods. De termen voor de raad Gods. De raad Gods als zodanig.**

De werken Gods moeten worden onderscheiden in werken Gods naar binnen of opera immanentia en werken Gods naar buiten of opera exeuntia. De werken Gods naar binnen zijn die werken, waardoor niet iets wordt voortgebracht wat van God onderscheiden is maar waarvan. God zelf het voorwerp is. Zij zijn of opera personalia (d. w. z. de werkingen waardoor de drie Personen zich van elkander onderscheiden, de paternitas, de filiatio, de processio) of opera essentialia (verstand en wil behoren tot het wezen Gods; voor zover nu God zelf het voorwerp is van zijn verstand en wil, en zijn denken en willen op Hem zelven is gericht — kunnen wij spreken van wezenswerkingen Gods naar binnen). De werken Gods naar buiten zijn die werken, waardoor de dingen, die van God onderscheiden zijn, voortgebracht worden. Hun object is dus de kosmos. Nu vormen echter de besluiten Gods als het ware de brug tussen de inblijvende en de uitgaande werken Gods. De besluiten toch zijn die inwendige, eeuwige werkingen Gods, waarbij zijn verstand en wil zijn gericht op hetgeen buiten Hem wezen of gebeuren zal. De term besluit komt in de Bijbel zelf voor in Ps. 2: 7: Ik zal van het besluit verhalen; de Heere heeft tot Mij gezegd: Gij zijt mijn Zoon, heden heb Ik U gegenereerd en Micha 7: 11. Gods besluit nu als een beschouwd is de eeuwige voorstelling in zijn verstand en bepaling in zijn wil van al wat ooit door zijn scheppen worden en door zijn voorzienigheid geschieden zal. Identisch met besluit is in het Oude Testament raad .., hetwelk meer dan de term besluit gebezigd wordt, b.v. in Jes. 46:10b: Mijn, raad zal bestaan en Ik zal al Mijn welbehagen doen, in welke tekst dus beide genoemde Hebr. woorden voorkomen. In het N. T. worden voor deze zaak tal van woorden gebezigd n.l. … … Boule nu duidt de wil Gods aan, als berustend op raad, en overleg, en is daarin van … de wil als wil onderscheiden. Deze beide woorden worden in Ef. 1: 11 b: naar het voornemen desgenen, die alle dingen werkt naar de raad van zijnen wil — in een adem genoemd … betekent welbehagen, welgevallen, Matth. 11: 26: Ja Vader, want alzo is geweest het welbehagen voor U. … duidt aan, dat God in het werk der zaligheid niet naar willekeur of toeval maar naar een vast plan, naar een onveranderlijk voornemen te werk gaat, Rom. 8: 28: En wij weten, dat dengenen, die God liefhebben, alle

LOCUS DE DECRETIS DEI 255 dingen medewerken ten goede, namelijk dengenen, die naar zijn voornemen geroepen zijn. …i wijzigt dit aldus, dat dit voornemen niet allen omvat, maar dat het een … , een verkiezend voornemen is, zodat niet allen maar velen tot de zaligheid komen, Rom. 9: 11: Want als de kinderen nog niet geboren waren, noch iets goeds of kwaads gedaan hadden, opdat het voornemen Gods, dat naar de verkiezing is, vast bleve, niet uit de werken maar uit de roepende. … let op de personen, die in dit verkiezend voornemen Gods het object zijn niet van zijn nuda praescientia maar van zijn dilectio practica, Rom. 8: 29: Want die Hij te voren gekend heeft, die heeft Hij ook te voren verordineerd, de beelde zijn Zoons gelijkvormig te zijn, opdat Hij de eerstgeborene zij onder vele broederen. … ten laatste ziet meer op de middelen, welke God beschikt, om deze gekenden te brengen tot de voor hen bepaalde bestemming, Rom. 8: 30: En die Hij te voren verordineerd heeft, deze heeft Hij ook geroepen; en die Hij geroepen heeft, deze heeft Hij ook gerechtvaardigd; en die Hij gerechtvaardigd heeft, deze heeft Hij ook verheerlijkt. Nu spreekt het wel van zelf, dat bij de raad Gods alles weggedacht moet worden, wat bij ons, als wij een besluit nemen, het gevolg der zonde is. Weg valt hier alle wikken en wegen, alle moeitevol overleggen en beraadslagen, alle kansberekening en gissing, alle gedeeldheid, tegenstrijdigheid of vergissing in het besluiten.

Daarom plachten de oude dogmatici ook te zeggen: Decretum Dei idem est ac Deus decernens. In het besluit Gods moeten wij onderscheiden: 1° de besluitende daad Gods; 2° de beslotene zaak; en 3e de neiging of overhelling tot die zaak, om deze in de tijd te volbrengen. De besluitende daad is in God een eeuwige en volkomen daad en in dezen zin is er maar een besluit. Zij is het Goddelijke Wezen zelf, voor zover het in zich werkzaam is omtrent de wording van al de toekomende dingen, gebeurtenissen en omstandigheden. De besloten zaken zijn veel in getal en in zover kunnen wij dan ook van besluiten spreken. Zij zijn uiteraard en van het Goddelijk Wezen en van elkander onderscheiden. De neiging tot het voorwerp, hetwelk in de tijd beschikt zal worden, behoort ook noodzakelijk tot het besluit. Zonder de intentie is er geen besluit maar een bloot idee. Toch is die neiging niet God zelf maar een betrekking van God tot de zaak, en wel een geheel vrije. (Kortelijk kunnen wij deze raad Gods nog aldus definiëren: De raad Gods is het eeuwig besluit Gods over alles wat in de tijd geschieden zal).

**§ 3. De eigenschappen van de raad Gods.**

De raad Gods vertoont de volgende eigenschappen:

A. Hij is eeuwig. Hand. 15: 18: Gode zijn al zijn werken van eeuwigheid bekend. Wij moeten ons er altoos van doordringen en dat God zijn raad niet pas geheel of gedeeltelijk heeft vastgesteld in de tijd en Gereformeerde Dogmatiek

256 LOCUS DE DECRETIS DEI ook, dat al gaan wij in de eeuwigheid terug er geen sprake van zijn kan, dat het een besluit eerder dan het andere genomen is en nog veel minder dat God eerst zonder besluit zou geweest zijn, aangezien wij niet alleen door het eerste maar ook door het laatste zouden tornen aan de eeuwigheid van het besluit. Natuurlijk is wel bepaald de orde, waarin de besloten zaken elkaar zullen opvolgen maar het besluit zelf is een. Evenals een geniaal kunstenaar op eenmaal een heerlijk beeld in zijn geest ontwerpt, zo bepaalde God ook op eenmaal het gehele programma der wereldgeschiedenis. Natuurlijk bedoelen wij hiermede niet, dat Gods besluit thans niet meer door het verstand en de wil Gods gedragen zou worden. Dat zou in strijd zijn met de simplicitas Dei. Altoos weer moet herhaald: het besluit Gods is de besluitende God. Zo bedoelen wij dus met de belijdenis: de raad Gods is eeuwig, dat de raad Gods is de eeuwig werkzame wil Gods; dus niet iets contingents maar als eeuwig werkzame wil een met zijn Wezen.

B. Hij is vrij. Matth. 11: 26: Ja, Vader! want alzo is geweest het welbehagen voor U. God is Soeverein en vandaar dan ook, dat Hij bij het vaststellen van zijn raad niet bepaald was door iets buiten zich, door iets, dat in het schepsel gevonden wordt. Neen, God doet al wat Hem behaagt. Maar deze vrijheid of onafhankelijkheid is geen willekeur. Immers zagen wij vroeger reeds, hoe de wil Gods door motieven bepaald wordt.

C. Hij is wijs. Ps. 104: 24: Hoe groat zijn uwe werken, o Heere. Gij hebt ze alle met wijsheid gemaakt; het aardrijk is vol van uwe goederen. In tweeërlei opzicht is dit het geval. In het doel, dat wordt beoogd, en in de middelen, die tot bereiking van het doel vastgesteld worden. Immers laat zich geen verhevener doel denken dan de verheerlijking Gods en immers betaamt het ons ook kinderlijk te geloven, dat zich geen betere middelen dan de door God bepaalde tot bereiking van dit doel denken laten.

D. Hij is onveranderlijk. Hebr. 6: 17: Waarin God, willende de erfgenamen der beloftenis overvloediger bewijzen de onveranderlijkheid van zijn raad, met enen eed daartussen is gekomen. Even onveranderlijk als God zelf is, even onveranderlijk is ook zijn besluit. Dat voelen wij aanstonds, als wij bedenken, dat wij mensen van besluit veranderen, of omdat het eerste ons minder goed voorkomt dan het volgende of omdat wij niet in staat zijn het eerste uit te voeren of uit pure willekeur. Aangezien nu bij God van geen dezer drie mogelijkheden sprake vallen kan, zo is zijn besluit ook onveranderlijk. En nu werpt men wel tegen, dat er toch in de Heilig Schrift van een berouw Gods gesproken wordt. Maar wij zagen reeds, dat hiermede alleen dit bedoeld wordt, dat de relatie Gods tot de mensen om hunner zonde wil een andere wordt. En wat gevallen als 2 Kon. 20: 1 en Jona 3: 4 aangaat, terecht is door Gravemeyer opgemerkt: "Zij vinden hun verklaring hierin, dat God om wijze redenen, voornamelijk om de mens te

LOCUS DE DECRETIS DEI 257 bewerken, aan te vatten en tot behoorlijke werkzaamheid te brengen, niet op eenmaal geheel zijn besluit openbaarde maar bij delen, trapsgewijze, en wel om juist tot dat einddoel te leiden, hetwelk Hij van de beginne beoogde en waartoe al het voorgaande dienen moest." Daarom noemde de oude Gereformeerde Dogmatiek deze bedreigingen ook wel conditionele bedreigingen, d. w. z. bedreigingen, welke God metterdaad zou hebben uitgevoerd, als de bedreigden niet voldeden aan de voorwaarde, welke God hun stelde, maar welke Hij opzettelijk niet uitdrukkelijk noemde. Hiskia zou zijn gestorven, als hij zich niet met God in een gebedsworsteling begeven had. Ninevé zou zijn omgekeerd, wanneer het zich niet (geveinsdelijk) voor God verootmoedigd en aan God gehoorzaamd had. Het al of niet volbrengen dezer voorwaarde hing natuurlijk in eerster instantie niet of van de vrijen wil des mensen, maar God had zelf reeds in zijn raad bepaald, dat de mens aan die conditie zou voldoen. Wel trad ook in deze gevallen de mens als tweede oorzaak, als verantwoordelijk voor zijn daden, op. Dan, omdat het besluit Gods niet alleen bevat het einddoel maar ook de middelen en wegen, die tot de volvoering van dit besluit de mens brengen zullen, daarom beval Hij de profeten met deze bedreigingen tot de betrokken personen te komen.

E. Hij is krachtdadig, Jes. 14: 27: Want de Heere der heirscharen heeft het in zijnen raad besloten, wie zal het dan breken, en zijn hand is uitgestrekt, wie zal ze dan keren? Omdat God almachtig is, daarom doet Hij ook alles wat Hij besloten heeft. Zo is dan ook de raad Gods niet slechts de causa exemplaris aller dingen (d. w. z. alle dingen in de hemel en op de aarde zijn juist z66, als God ze vooraf in zijn raad bepaald heeft) maar ook de causa efficiens aller dingen (d. w. z. 10 aan het besluit Gods hebben hemel en aarde hun ontstaan te danken; 2° de denkende en willende God zelf veroorzaakt en brengt tot stand, wat Hij in zijn raad bepaald heeft).

**§ 4. De raad Gods tegenover het Pantheïsme, Deïsme en Fatalisme.**

De leer van de raad Gods biedt ons krachtige steun bij de bestrijding van het Pantheïsme. Zijn volgens dit wijsgerig stelsel God en de kosmos feitelijk een, zodat naarmate de kosmos tot meerdere ontwikkeling komt, ook God allengs zich meer bewust wordt — de raad Gods leert ons de machtige antithese tussen God en de kosmos. De raad Gods toch staat als het ware tussen God en de kosmos in, zodat het wereldgebeuren niet een proces is, dat van zelf uit de in de kosmos inwonende krachten van eeuw tot eeuw voortschrijdt, maar de volvoering van het besluit Gods, dat reeds in de eeuwigheid werd vastgemaakt. Vervolgens biedt dit dogma een sterk argument tegen het Deïsme. Het Deïsme erkent wel, dat God de kosmos schiep, maar loochent overigens, dat God zich inlaat met wat hier op aarde voorvalt -het dogma van het decreet Gods onderwijst

258 LOCUS DE DECRETIS DEI ons juist het tegendeel en predikt ons, dat alles hier op aarde staat onder het bestel des Heeren, dat in alles Gods raad wordt vervuld en dat Gods gedachten door zijn wil worden gerealiseerd. Slechts moeten wij toezien dat wij nimmer dit dogma verwarren met fatalisme en determinisme. Het determinisme heft de verantwoordelijkheid van de redelijke en zedelijke schepselen op, maakt het psychisch leven van de mens tot een psychisch proces, dat als een natuurnoodwendigheid niet in zijn ontwikkeling kan gestuit worden en verlaagt God tot een tiran.

**§ 5. Decretum generale et speciale.**

In de nauwste aansluiting aan de Heilige Schrift, die ons in Ef. 1: 11 onderwijst, dat God alle dingen werkt naar de raad van zijnen wil beleed de oude Dogmatiek: Decretum Dei est rerum omnium, nulla excepta, et ordinis illarum efficax principium. Aan Gods raad mogen wij niets onttrekken. Vandaar dat zij onderscheidde, ofschoon het decreet een is en deze eenheid nooit losgelaten mag worden, tussen het decretum generale of het decretum creationis et providentiae Heilige e. rerum in tempore creandarum, conservandarum et gubernandarum aeterna praefinitio, en het decretum speciale of het decretum praedestinationis Heilige e. consilium Dei de creaturis intelligentibus salvandis aut damnandis. Het eerste besluit werd voorheen meermalen providentia geheten, terwijl dan hetgeen wij onder voorzienigheid verstaan, gubernatio genoemd werd. Zo bijv. de Synopsis (disp. XI, II en III): "Consideratur providentia secundum duplicem actum: unum aeternum, alterum in tempore; quos una definitione complecti possumus, si dicamus, esse praeexistentem in mente divina rationem ordinis rerum in finem, id est, notitiam Dei practiam, qua ab aeterno praeordinavit, et in tempore dirigit unamquamque rem in finem suum, ad gloriam suam. Unde constat, Providentiam partim ad intellectum, partim ad voluntatem pertinere; cum enim sit in intellectu, praesupponit voluntatem finis. Hic cum habeamus duo: rationem ordinis aeternam, quae proprie est providentia et e jusdem exsecutionem in tempore, quae dicitur gubernatio." Om misverstand te voorkomen, is het echter beter de term providentia niet meer voor het decretum generale te bezigen.

**§ 6. De raad Gods en de zedelijke handelingen des mensen.**

Alles, van het grootste tot het kleinste toe, wat geschied is, geschiedt en nog geschieden zal, is dus in Gods raad bepaald. Hierover bestaat dan ook in de Christelijke kerk, zolang wij de ethische handelingen er buiten laten, volkomen eenstemmigheid. Vreemd is dit eigenlijk wel. Allen, die in beginsel op semipelagiaansch standpunt staan, moesten zich tegen deze leer stellen. Want nu kunnen wij tegenover hen dit aanvoeren: Wat te denken van een besluit Gods, waarin wel

LOCUS DE DECRETIS DEI 259 bepaald wordt, in welke stand ik zal geboren worden, met welke gaven ik zal worden begiftigd, hoedanig in aardse zin mijn levenslot zal zijn, maar niets is bepaald aangaande mijn ethische handelingen en mijn eeuwig lot? Terecht belijden de Gereformeerden dan ook, dat in de raad Gods ook de zedelijke handelingen des mensen zijn vastgesteld. In het willen des mensen krijgt God altoos zijn wil. Van de zijde Gods bezien is er ten opzichte van het menselijk willen en handelen nimmer toevalligheid maar noodzakelijkheid. Toch heft daarom de Schrift de zedelijke natuur en de verantwoordelijkheid des mensen volstrekt niet op. Integendeel. Wel verre van te leren, dat de mens handelt krachtens een zekere natuurnoodwendigheid, onderwijst zij ons veeleer, dat de mens als zedelijk wezen niet gedwongen maar vrijwillig handelt. De mens is, wat zijn willen betreft, vrij van dwang. Evenmin als wij nu echter kunnen verstaan, hoe de Heere, die de zonde haat en straft, toch die zonde in zijn wereldplan heeft opgenomen, en Hij haar dus, zij het ook anders dan het goede, heeft gewild, evenmin kunnen wij begrijpen, hoe de zondaar enerzijds vrijwillig de zonde doet en daarom voor zijn daden verantwoordelijk is maar ook anderzijds haar doet met een noodzakelijkheid, zij het dan ook niet krachtens natuurnoodwendigheid. Kinderlijk belijden wij, dat het verband tussen de vrijheid en de noodzakelijkheid, waar het de zonde geldt, niet is te vinden, al doorziet natuurlijk God het. Wij zijn echter geroepen beide termen van het probleem vast te houden. Gelijk ze dan ook beide in deze uitspraak der Heilige Schrift voorkomen: *Dezen, door de bepaalden raad en voorkennis Gods overgegeven zijnde, hebt gij genomen en door de harden der onrechtvaardigen aan het kruis gehecht en gedood*, Hand. 2: 23. Hier komt ook in aanmerking Jes. 10: 5: Wee de Assyriër, die de roede mijns toorns is, en mijn grimmigheid is een stok in hun hand! en 7: Hoewel hij het zo niet meent, en zijn hart alzo niet denkt; maar hij zal in zijn hart hebben te verdelgen en uit te roeien niet weinige volken.

**§ 7. De Predestinatie. De electie en de reprobatie.**

Gelijk nu de raad Gods ook gaat over alle ethische handelingen des mensen zo gaat zij eveneens over zijn eeuwig lot. Dit is het dogma van de Predestinatie. God heeft van eeuwigheid bepaald wie behouden zullen worden en wie verloren zullen gaan. De praedestinatio gaat uiteen in de electio en in de reprobatio. Dat ook de reprobatio of rejectio tot het besluit Gods behoort, beleden onze kerken met nadruk. Canones van Dordt I, 6 "Dat God sommigen in de tijd met het geloof begiftigt, sommigen niet begiftigt, komt voort uit zijn eeuwig besluit, Hand. 15: 18 en Eph. 1: 11 Naar welk besluit Hij de harten der uitverkorenen, hoewel zij hard zijn, genadiglijk vermurwt en buigt om te geloven, maar degenen, die niet zijn verkoren, naar zijn recht

260 LOCUS DE DECRETIS DEI vaardig oordeel, in hun boosheid en hardigheid laat." Nu rust de electie niet op een vooruitgezien geloof en de reprobatie niet op een vooruitgezien ongeloof. Het zijn beide wilsdaden van de Soevereinen God. God verkoos en verwierp naar zijn vrijmachtig welbehagen, Rom. 9: 11/16: Want als de kindereren nog niet geboren waren noch iets goeds of kwaads gedaan hadden, opdat het voornemen Gods, dat naar de verkiezing is, vast bleve, niet uit de werken, maar uit de roepende, zo werd tot haar gezegd: De meerdere zal de mindere dienen; gelijk geschreven is: Jakob heb Ik liefgehad en Ezau heb Ik gehaat. Wat zullen wij dan zeggen: Is er onrechtvaardigheid bij God? Dat zij verre ! Want Hij zegt tot Mozes: Ik zal Mij ontfermen, Wiens Ik Mij ontferme en zal barmhartig zijn, Wien Ik barmhartig ben. Zo is het dan niet desgenen, die wil, noch desgenen, die loopt, maar des ontfermenden Gods. Dat ook de verwerping tot het raadsbesluit Gods behoort, leert de Schrift ons duidelijk.

Wij wijzen op het volgende:

a. De Heilig Schrift laat ons de verwerping als daad Gods zien in de gangen der historie. God verwerpt Kaïn, drijft Ismaël uit en laat de heidenen wandelen op hun eigene wegen.

b. De Heilig Schrift spreekt van de verwerping als van een decreet Gods in Spr. 16: 4: De Heere heeft alles gewrocht om zijn zelfs wil, ja ook de goddeloze tot de dag des kwaads; Luk. 2: 34b: Zie deze wordt gezet tot enen val en opstanding van velen in Israël en tot een teken, dat wedersproken zal worden; 1 Petri 2: 8: Dengenen namelijk, die zich aan het woord stoten, ongehoorzaam zijnde, waartoe zij ook gezet zijn. Eveneens in Rom. 9: 22: En of God, willende zijnen toorn bewijzen en zijn macht bekend maken, met vele lankmoedigheid verdragen heeft de vaten des toorns, tot het verderf toebereid. Omdat in vers 23 uitdrukkelijk wordt gezegd, dat God de vaten der barmhartigheid tevoren bereid heeft, en in dit vers van de vaten des toorns slechts staat "tot het verderf toebereid", daarom beweren sommige exegeten, dat de vaten des toorns niet door God maar door zich zelf tot het verderf toebereid zijn. In Meyer's Kommentar wordt hiertegen terecht gezegd: "Natürlich kann der Ausdruck nicht, auch nicht zugleich besagen, dass sie sick selbst zum Verderben zugerichtet and so dasselbe verdient hatten." Zo ook Greijdanus, die er echter terecht aan herinnert, dat de zondaar zelf daarbij mede werkzaam is (Kommentaar blz. 423). Zie verder Gravemeyer, I, blz. 576/7.

Nu geven we gaarne toe, dat de Gereformeerde leer ons hier een ontzettende waarheid predikt. Wel terecht sprak Calvijn van een decretum horribile (Geheel ten onrechte zijn deze woorden wel vertaald door "een afschuwelijk besluit." Bedoeld is natuurlijk een verschrikkelijk besluit gelijk Calvijn in hetzelfde verband dan ook tegelijkertijd van een admirabile Dei consilium spreekt, Inst. III, 23, 7) . Deze leer is echter niet een vinding van mensen maar 't aanvaarden van het onderwijs, hetwelk God ons geeft in de Heilige Schrift. Maar tevens ook 't aanvaarden van

LOCUS DE DECRETIS DEI 261 de werkelijkheid, die wij met onze ogen kunnen zien. Miljoenen leven en sterven in de heidenlanden, die nimmer de naam van Jezus horen. Dit feit is niet anders te verklaren dan volgens de gereformeerde leer der reprobatie. En zelfs kunnen wij waarnemen onder de gedoopte volkeren, dat duizenden zich afkeren van het Evangelie en weigeren de Zaligmaker te zoeken. Voor ons vloeit dit ter laatste instantie hieruit voort (ook al wordt daarmede 's mensen schuld niet weggenomen), dat God hun de onwederstandelijke genade onthoudt. En hoe kan dit onthouden anders verklaard worden dan hieruit, dat God in zijn raad besloot, hen met zijn genade voorbij te gaan? Wie dan ook de realiteit durft te aanvaarden, moet evengoed de verwerping als de verkiezing in de Predestinatie opnemen. Trouwens wie waarlijk aan de electie gelooft, belijdt van zelf ook de reprobatie, die de keerzij de der electie is. Echter moeten wij hierbij een ding nimmer uit het oog verliezen.

Volkomen naar waarheid is steeds door de gereformeerden gezegd, dat de zonde niet de oorzaak van het besluit der verwerping kan zijn. Immers ware dit zo, dan zou God alle mensen hebben moeten verwerpen. Maar wel vlecht de Schrift het nauwste verband tussen 's mensen zonde en de eeuwige verdoemenis. En zo is ook de geestelijke ervaring van een ieder, die verloren gaat. Wie aanlandt in de hel, erkent: het is mijn eigen schuld. Ik heb niet gewild. Moedwillig heb ik talloze malen tegen de mij bekenden wil van God gezondigd. Duidelijk komt dit uit in Hand. 13: 46b waar Paulus tot de lasterende Joden zeide: Het was nodig, dat eerst tot u het woord Gods zoude gesproken worden, doch nademaal gij hetzelve verstoot en uzeiyen des eeuwigen levens niet waardig oordeelt (d. i. onwaardig en hardnekkig verklaart en betoont te zijn), ziet zo keren wij ons tot de Heidenen. Dienovereenkomstig schreef Calvijn: "Laat ons daarom liever in de verdorven natuur des menselijken geslachts de oorzaak der verdoemenis, die klaarblijkelijk is en dicht voor ons ligt, gadeslaan, dan een verborgene en gans onbegrijpelijke opzoeken in de Predestinatie Gods" (Inst. III, 23, 8). De verwerping is de oorzaak niet — zo terecht á Brakel — dat iemand zondigt, maar hij zelf; noch dat iemand verdoemd wordt, maar de zonde. Behartigenswaardig is ook deze opmerking van Böhl (Dogmatik, S. 545). Na er eerst aan herinnerd te hebben, dat enerzijds het verraad van Judas in de raad Gods was bepaald Joh. 13: 18; 17: 12, en dat toch anderzijds Jezus "nicht mit kaltem Blut, so zu sagen, sondern mit tiefem Mitgefiihr over hem klaagde Matth. 26: 24, gaat hij aldus voort: "Aus dem Gesagten ergibt sich, dass die Verwerfung im Leben sich vollzieht und hier weit verstandlicher und ertraglicher da zu stehen kommt, als in der hageren Theorie, oder der todten Abstraction des Systems." Wij mogen dan ook nimmer voorbij zien, hoeveel arbeid der lief de God

262 LOCUS DE DECRETIS DEI aan duizenden, die aan het einde toch onbekeerd sterven, ten koste legt. Muller toont dan ook de Gereformeerde leer op dit punt niet precies te kennen, als hij op blz. 138/139 op deze woorden uit de "Redelijke Godsdienst" (C. VI § 23) "Godt is geen oorsake van iemants verdoemenisse" de verklaring volgen laat: "wat niet gereformeerd is bij de gereformeerden á Brakel." Vlak omgekeerd leren juist de Gereformeerde dogmatici: Niet van de verwerping maar wel van de verdoemenis is de zonde de causa efficiens. Gelijk zij ook met verontwaardiging de beschuldiging afwezen, dat volgens hen God een deel der mensheid slechts hiertoe schiep, om haar te kunnen verdoemen. Neen, God schiep alles om de luister zijner deugden te tonen, gelijk dan ook het doel der verwerping is de betoning van zijn macht en zijn rechtvaardigheid. Op generlei wijze is God de auteur der zonde. Maar zo zegt men: wij lezen toch, dat God Farao verstokte en zijn hart verhardde. Dat is ook zo. Maar de Heere begon hiermede niet. Als de Farao weigerachtig is naar 's Heeren stem te horen en zelfs weigert te merken op de geduchte plagen, die de Almachtige over Egypte brengt, dan eerst wordt dat oordeel over hem voltrokken. Wij lezen dan ook aanvankelijk "doch Farao's hart verstokte" (Ex. 7: 13); "hij zette zijn hart daar ook niet op" (7: 23); "hij verzwaarde zijn hart (8: 15) enz. En eerst bij de vijfde plaag: "doch het hart van Farao werd verzwaard." En zelfs mogen wij dan nog deze en soortgelijke uitdrukkingen in de Schrift niet misverstaan. Er is nooit mede bedoeld en er kan niet mede bedoeld zijn, dat God zelf iemand rechtstreeks tot het kwade zou verlokken of noodzaken het kwade te doen. Wie dat leert, maakt God tot de auteur der zonde. En wordt veroordeeld door Jac. 1: 13: Niemand, als hij verzocht wordt, zegge: Ik word van God verzocht; want God kan niet verzocht worden met het kwade, en Hij zelf verzoekt niemand. Neen, met de uitdrukking "God verstokte zijn hart" is bedoeld: "als straf over Farao's zonde trok de Heere al meer zijn gemene gratie van hem terug, liet de Heere hem los en aan zich zelf over, en dientengevolge verhardde hij bij vernieuwing zijn hart, hoewel zulke vreselijke plagen over hem en zijn, volk gekomen waren."

Hetzelfde geldt van 2 Sam. 24: 1 "de Heere porde David aan tegen henlieden, zeggende: Ga, tel Israël en Juda." Om de zonden des volks was de Heere vertoornd op Israël. En zo stond hij de duivel toe, David te verzoeken. Ten overvloede wordt dit in I Kron. 21: 1 met zoveel woorden gezegd. De bedenkelijke uitdrukkingen, die Zwingli zich op dit punt veroorloofde, zijn dan ook door de Gereformeerde dogmatici afgekeurd op grond van Jac. 1: 13. § 8. Het infra- en het supralapsarisme. Ofschoon het besluit Gods een is, kunnen wij mensen over de raad Gods niet spreken zonder een zekere volgorde in de verschillende besloten zaken aan te nemen. Dit was de aanleiding, dat er

LOCUS DE DECRETIS DEI 263 tussen de gereformeerden onderling verschil van gevoelen rees over de volgorde, waarin de besluiten, die met de Predestinatie in verband staan, genomen zijn. We denken aan het Infra- en Supralapsarisme. Alvorens deze kwestie onder de ogen te zien, stellen wij het volgende met nadruk op de voorgrond.

— a. Het cardinale punt in dezen Locus is de vraag, of de verkiezing en verwerping rusten in het welbehagen Gods dan wel afhangen van een vooruitgezien geloof en ongeloof. Het antwoord, hetwelk door Augustinus en Calvijn hierop is gegeven, moet nog steeds tegen talloze tegenstanders verdedigd worden. En dat antwoord vormt dan ook het verenigingspunt van alle gereformeerden.

— b. Van supralapsarische zijde wordt 't wel eens zo voorgesteld, alsof het infralapsarisme ongereformeerd zou zijn en moet leiden tot spiritualisme, methodisme, anabaptisme enz. Daartegenover wordt van infralapsarische zijde wel eens beweerd, dat voor het supralapsarisme geen plaats is in de Gereformeerde kerken, dat het met de rechtvaardigheid Gods in strijd is, ja dat het heel de dogmatiek en heel het christelijk leven op gevaarlijke wegen leidt. Beide beweringen zijn onhoudbaar. Met betrekking tot het eerste verwijt blijkt dit reeds uit de wijze, waarop de Confessie en de Canones over de verkiezing en de verwerping spreken. En met betrekking tot het tweede verwijt blijkt dit reeds hieruit, dat zij, die de verkiezing en verwerping laten afhangen van een vooruitgezien geloof of ongeloof, op het voetspoor der Remonstranten uit de 17e eeuw, even sterk het infra- als het supralapsarisme afkeuren, en van beide beweren, dat zij met de rechtvaardigheid Gods in strijd zijn en God tot de auteur der zonde maken. Zo b.v. Schweizer, Christliche Glaubenslehre, II, S. 289: "Die Decretenlehre behalt ihre anstOszige Harte, ob man sie samt der Ordnung der Decrete supraoder infralapsarisch gestalte; denn die angebliche Milderung, welche im Infralapsarismus de Reformirten zulassig erschien, ist eine blosz scheinbare." Welnu dat kon ook niet anders. Voor wie weigert te erkennen, dat Adams val en in 't algemeen alle zondige daden des mensen in het besluit Gods opgenomen zijn, is het infraeven hard als het supralapsarisme. En het is dan ook met het oog hierop, dat ik achter mijn proefschrift ook deze stelling schreef: Het Infralapsarisme ontkomt niet aan het hoofdbezwaar gewoonlijk tegen het Supralapsarisme ingebracht. Wat aan niet-gereformeerden aanstoot geeft, zijn deze twee punten onzer leer: dat God Adams val met een activa permissio toegelaten heeft en dat het geloof niet de voorwaarde maar de vrucht der verkiezing is. Wie echter deze punten belijdt (en dat doen alle gereformeerden) , wordt altoos beschuldigd, dat God volgens hem de auteur der zonde en de oorzaak der verdoemenis is.

— c. Opmerkelijk is het, dat zeer kundige gereformeerde dogmatici reeds van het einde der 17e eeuw of (b.v. van Mastricht, Comrie, Gravemeyer I, blz. 611) er op uit geweest zijn beide zienswijzen met elkander te verzoenen 264 LOCUS DE DECRETIS DE1 door er een nieuwe voor in de plaats te stellen. 0. i. zijn echter deze pogingen mislukt. In de jongsten tijd sloegen Bavinck en Kuyper (in zijn lateren tijd) een beteren weg in. Zij toonden aan, dat tegen beide zienswijzen bezwaren kunnen ingebracht worden maar dat niettemin beide zienswijzen iets aanbevelenswaardig hebben, al naar gelang men de verkiezing en verwerping beziet van de zijde Gods of van de zijde des mensen. Feitelijk dachten Augustinus en Calvijn er ook zo over. Ook bij hen treffen we nu eens de infra- en dan weer de supralapsarische wijze van uitdrukking aan.

— d. Het kan ons niet verwonderen, dat over dit punt onder de gereformeerden verschil van gevoelen bestaat. Dit is eenvoudig een gevolg van onze beperktheid. Ons eindig verstand vermag niet heel de rijke historie der mensheid terug te brengen tot een allen bevredigend schema van enkele besluiten Gods — te minder omdat Gods besluit een en eeuwig is. En nu de kwestie zelve. Volgens het supralapsarisme zijn zowel de verkiezing als de verwerping daden van Gods Soevereiniteit. God kan met het schepsel doen wat Hem behaagt. Mits slechts bedacht worde, dat in Hem geen onrecht of m. a. w. dat Hij niet de auctor peccati is. Vervolgens gaat het uit van dezen regel: quod primum est in intentione, ultimum est in executione. Zal eenmaal de einduitkomst zijn, dat God eeuwiglijk verheerlijkt wordt in de zaliging der uitverkorenen, aan wie Hij zijn genade, en in de eeuwige verdoemenis der verworpenen, aan wie Hij zijn gerechtigheid bewijst, dan moet deze einduitkomst ook de eerste der besloten zaken geweest zijn.

Daarna betoogt het supralapsarisme: alle gereformeerden erkennen, dat God met een actieve permissio de zonde en de val des mensen heeft toegelaten. Dit kan alleen hieruit verklaard worden, dat God aan het besluit, om de val toe te laten, liet voorafgaan het decretum, om zichzelf te verheerlijken in de betoning zijner genade aan de uitverkorenen en zijner rechtvaardigheid aan de verworpenen. Volgens Gomarus moet nu onder de electie verstaan worden: De Predestinatie ter zaligheid is het besluit Gods van te geven de heerlijkheid en de genade (die ter zaligheid genoegzaam is en dezelve ook krachtig is werkende) aan zekere mensen uit het ganse menselijk geslacht naar Zijn allervrijst en waarlijk gunstig welbehagen. Deze Predestinatie is niet alleen tot de zaligheid en tot de heerlijkheid maar is ook tot de genade, dewelke nodig is om tot de heerlijkheid aan te brengen, zodanig als daar is de genade der schenking van Christus de Zaligmaker, de genade der roeping, des geloofs, der rechtvaardigmaking, der gelijkvormigheid met Christus, der heiligmaking, der aanneming tot kinderen, der bewaring in Christus en tot Christus. Tot welke genade de Predestinatie niet minder aangesteld is als tot de zaligheid. (Aanhangsel bij de Acta der Synode van Dordt, blz. 27). Onder de verwerping daarentegen

LOCUS DE DECRETIS DEI 265 verstond hij "het besluit Gods, door hetwelk Hij naar zijn allervrijsten wil, tot verklaring van zijn wrekende gerechtigheid, zekere mensen, uit het ganse menselijke geslacht, besloten heeft noch genade noch heerlijkheid te geven, maar dezelven te gehengen naar hunnen vrijen wil in de zonde te vervallen, in de zonde te laten en eindelijk in hun zonde te verdoemen" (t. a. pl., blz. 31).

De volgorde is dus alzoo: 1° de verkiezing in Christus van een deel en de verwerping van het andere deel der mensheid; 2° de schepping des mensen; 3e de val des mensen; 4e de middelen om de uitverkorenen tot de zaligheid te roepen en het besluit om de verworpenen niet krachtig te roepen; 5° de verheerlijking der uitverkorenen en de verdoemenis om hun zonden van de verworpenen.

Onder een spraken we van de verkiezing in Christus. Soms wordt wel eens gezegd, dat op supralapsarisch standpunt de verkiezing der gemeente gescheiden wordt van die van Christus, omdat in het eerste besluit nog geen sprake zou zijn van Christus. Maar dit is niet geheel juist. Beza b.v. noemt als eerste besluit nadrukkelijk: eligere in Christo servandos. De teksten, waarop de supralapsariers zich plegen te beroepen, zijn Spr. 16: 4: De Heere heeft alles gewrocht om zijns zelfs wil, ja ook de goddeloze tot de dag des kwaads; Rom. 9: 21: Of heeft de pottenbakker Bene macht over het leem om uit dezelfden klomp te makers het ene een vat ter ere en het andere ter onere; ook wel 2 Thess. 2: 13.

Het infralapsarisme poogt het besluit Gods zedelijk te motiveren. Het zegt: Aan het besluit der verkiezing en der verwerping ging het besluit van de val vooraf. Daarom zou God geen onrecht hebben gedaan, wanneer Hij had besloten allen te laten liggen in het verderf, waarin zij zich vrijwillig zouden storten. Verkiest nu God e massa perditionis slechts een deel, dan handelt Hij dus ook tegenover het andere deel niet onrechtvaardig. Vervolgens kent het aan alle besluiten tot op zekere hoogte een eigen, zelfstandige betekenis toe, en legt het in tegenstelling met het supralapsarisme, dat vooral op de teleologische orde der decreten wijst, nadruk op de causale orde tussen de onderscheidene besluiten. Ten laatste wil het minder hard zijn dan het supralapsarisme en meer rekening houden met de praktijk des levens. Polyander, Thysius en Walaeus definieerden dientengevolge de electie aldus: "De Predestinatie ter zaligheid is een eeuwig, allervrijst en onveranderlijk besluit Gods, door hetwelk Hij naar het genadige welbehagen zijns willens, enige mensen uit het ganse menselijke geslacht, zijnde in de zonde vervallen en overzulks verloren, ter zaligheid in Christus uitverkoren heeft, dewelke Hij ook besloten heeft naar zijn verkiezing door zijn Woord en Geest krachtig te roepen, door het geloof in Christus te rechtvaardigen, te heiligen, en in het geloof en de heiligheid te behouden, en eindelijk te verheerlijken tot bewijs van zijn rijke genade en barmhartigheid"

266 LOCUS DE DECRETIS DEI (Aanhangsel, blz. 3). En de reprobatie: "De verwerping is een allervrijst en allerrechtvaardigst besluit Gods, door hetwelk Hij besloten heeft, sommige mensen uit het menselijk geslacht, zijnde in de zonde vervallen, niet te verkiezen in Christus, noch met dezelfde kracht zijns Geestes, met dewelke Hij roept zijn uitverkorenen, uit de stand harer verderfenis te roepen, om hen te rechtvaardigen en te verheerlijken, maar laat hen in hun eigen wegen wandelen, zodanig dat Hij dienvolgens besloten heeft hen, die de waarheid op verschillende wijzen en trappen zijn verwerpende, en die in hun zonden rechtvaardig verhard zijn, na veel lankmoedigheid van zijn zijde, eindelijk en ten laatste tot hun verdiend verderf te veroordelen (Aanhangsel, blz. 10).

Op dit standpunt is dus de volgorde der besluiten aldus: 1° de schepping des mensen; 2e het toelaten van de val; 3° de verkiezing in Christus van het een deel en de verwerping van het andere deel der mensheid; 4e de roeping enz. der uitverkorenen en het laten liggen in hun verderf van de verworpenen. De teksten, waarop het zich bij voorkeur beroept, zijn: Joh. 15: 19b: Doch omdat gij van de wereld niet zijt, maar Ik u uit de wereld heb uitverkoren, daarom haat u de wereld; Rom. 9: 15, 16: Want Hij zegt tot Mozes: Ik zal Mij ontfermen, Wiens Ik Mij ontferme, en zal barmhartig zijn, Wien Ik barmhartig ben. Zo is het dan niet desgenen, die wil, noch desgenen, die loopt, maar des ontfermenden Gods; en Ef. 1: 4-12. Verreweg de meeste Confessies uit de 16e en 17e eeuw omschrijven het object der electie niet nader of spreken alleen in algemene zin van het "menselijk geslacht" (Dijk, De strijd over Infraen Supralapsarisme, blz. 289/293; hij citeert ook Warfield's opinie, dat in de meeste (en daaronder verschillende in brede kring aanvaarde) confessie's niets voorkomt, wat met het Supralapsarisme onbestaanbaar is.)

Ook de gedeputeerden van Zuid-Holland op de synode van Dordt kozen geen partij. "Of God in het verkiezen de mensen aangemerkt heeft als gevallen, dan of Hij ook hen aangemerkt heeft als nog niet gevallen, menen zij dat niet nodig is daarvan enige uitspraak te doen, als maar slechts verklaard wordt, dat God in het verkiezen alle mensen aangemerkt heeft in gelijken stand, zodanig dat degene, die verkozen is, niet aangemerkt zij door God (n.l. in die verkiezing) als zijnde of uit zichzelven of door zijn eigen verdienste of door een genadige aanschatting, waardiger dan een ander, die niet verkozen is" (Aanhangsel, blz. 47). En zij definieerden daarom de electie aldus: "Het allervrijste besluit Gods, door hetwelk Hij bij zich zelf van eeuwigheid besloten heeft, zekere bijzondere personen, zijnde door geen dadelijkheid, hoedanigheid, geschiktheid, of evangelische en genadige waardigheid, hun inklevende of van te voren in hen voorzien, onderscheiden, uit het ganse menselijke geslacht of te zonderen, door zijn Woord en Geest te roepen, het ware geloof te geven en het

LOCUS DE DECRETIS DEI 267 zelve tot de einde des levens te behouden, en door het geloof in Christus hen te rechtvaardigen, te heiligen en te verheerlijken tot prijs zijner heerlijke genade" (t. a. pl., blz. 45) . De Synode van Dordt heeft ook niet partij gekozen. Wij menen, dat Dijk terecht schrijft: "De canones geven dus niet een streng-wetenschappelijke definitie van de Predestinatie, die en Electie en Reprobatie omvat; er is ook geen sprake van, dat de ordo decretorum wordt aangegeven of het object der Predestinatie wordt gedefinieerd, maar de Canones gaan uit van het historisch feit van de val en verklaren dan hoe het komt, dat uit die gevallen mensheid enkelen tot geloof komen. Dat art. 7 en 15 in dit verband infralapsarisch zijn ingekleed eiste en de populaire methodus docendi en het redebeleid. Bogerman heeft, door aan de Canones dit karakter te geven zeer handig de klip van het Infraen Supralapsarisme ontzeild. Daarom konden zowel Infra- als Supralapsariers met een gerust geweten de Canones ondertekenen, ook de laatsten, want dezen hadden zeif verklaard, dat zij in een populaire uiteenzetting voor het volk tegen de infralapsarische voorstelling geen bezwaar hadden en dat, wanneer men niet aprioristisch van het decreet Gods uit ging, naar aposteriorisch van de historische feiten, zij de uitdruking: "e genere humano lapso" wel wilden aanvaarden, mits deze maar niet exclusief bedoeld was. Van dit exclusivisme was juist in de Canones geen sprake; niet alleen werd positief niet verklaard, dat het object der Predestinatie uitsluitend en alleen de homo lapsus was, maar ook onder de heterodoxe leer werd met niet een woord het Supralapsarisme veroordeeld" (blz. 171/2).

En ditzelfde geldt voor Art. 16 der Confessie. In de confessie is in art. 14 en 15 ook eerst gehandeld over de val en de zonde, en zo lag het voor de hand uit te gaan van het gevallen menselijk geslacht. En dat metterdaad zo te Dordt geoordeeld is, blijkt uit het volgende. Polyander, Thysius en Walaeus lieten op de omschrijving der electie nog deze woorden volgen: "En dit besluit van enige zekere mensen in Christus en door Christus zalig te maken is het ware, enige en gans gehele besluit der verkiezing." Wanneer de synode van Dordt deze clausule hetzij in de Confessie of in de Canones opgenomen had, zou zij zich voor het infralapsarisme hebben uitgesproken. Maar dit deed zij opzettelijk niet. Gomarus c. s. waren gaarne bereid art. 16 der Confessie en de Canones te ondertekenen, als deze beschrijving der electie en reprobatie slechts niet het enige besluit Gods genoemd werd. Zij gingen dan voor zich zelf van dit besluit, hetwelk ook zij aannamen, terug op een daar achter liggend besluit Gods. Blijkens de acta der Synode heeft Gomarus dan ook in de 107de sessie niet verklaard, dat de gevallen mensheid niet 't voorwerp der electie en reprobratie mocht genoemd worden, maar wel dat alleen de gevallen mensheid aldus genoemd wordt. Letterlijk staat er: "D. Gomarus betuigde openlijk, dat hij ook hun oordeel" (bedoeld is

268 LOCUS DE DECRETIS DEI dat van Polyander c.s.) "in alles toestond, uitgenomen de artikel van het voorwerp der Predestinatie, ofte hoe God de mens aangemerkt heeft in 't verkiezen, 't welk hij meende, dat gesteld moest worden niet alleen de mens gevallen maar dat ook de mens voor de val in de Predestinatie van God aangemerkt was." De Synode van Dordt heeft dus gehandeld volgens de adviezen van Bogerman en de Engelse bisschop, gegeven voor de behandeling dezer kwestie, "dat de Canones geen academisch maar populair karakter moesten dragen, zich moesten onthouden van streng wetenschappelijke vraagstukken, zoals de ordo decretorum, en dat er alleen in moest worden opgenomen, wat de aedificatio ecclesiarum bevorderen kon" (Dijk, blz. 171).

Tot dit standpunt zal de synode gekomen zijn uit de overtuiging, dat dit verschilpunt niet van die aard was, dat het het saamleven in een kerkverband verhinderen mocht, en uit de overweging, dat het niet zo licht valt tussen beide gevoelens partij te kiezen. Dit laatste is dan ook, gelijk wij reeds zeiden steeds 't geval geweest, en ook wij menen, dat het schijnbaar inconsequente standpunt van. Augustinus en Calvijn (hetwelk ook door Kuyper en Bavinck ingenomen wordt) nog het meest bevredigende is. Dit wil nu echter volstrekt niet zeggen, dat wij op de katheder supra- en in de prediking infralapsarisch moeten zijn. Zo zou men onoprecht handelen. Wie voor zich zelven tot een besliste overtuiging gekomen is, is gehouden die steeds en onder alle omstandigheden voor te dragen. Maar onze zienswijze is een andere. Noch de supralapsarische noch de infralapsarische voorstelling bevredigt ons geheel. Tegen beide kunnen bezwaren ingebracht worden en daarom kan niet kortweg een voorstelling als de alleen juiste geproclameerd worden. Wanneer de supralapsarier zich beroept op de Soevereiniteit Gods, dan geldt hiertegenover het volgende. Zeker is God Soeverein, en als wij alleen vragen naar het stipste recht, wie zal dan durven ontkennen, dat God met het maaksel zijner handen doen kan, wat Hem behaagt?

Maar aan de andere zijde geldt ook, dat de wil Gods nimmer willekeur is. Dat hij door motieven gedetermineerd wordt of m. a. w.: dat de wil Gods niet gescheiden mag worden van zijn rechtvaardigheid, goedheid en wijsheid. En nu blijft 't voor ons duister, hoe op supralapsarisch standpunt deze drie deugden Gods geheel tot haar recht komen. Hierop kan men niet antwoorden: zo alleen kon God zich op 't luisterrijkste verheerlijken! Want zou God dat dan niet hebben gedaan, wanneer Hij had besloten aan allen de vergeving van zonden en de eeuwige heerlijkheid te schenken? Ook is niet onaantastbaar het derde argument der supralapsariers n.l. dat alleen het besluit Gods om de val met een actieve permissio toe te laten, kan verklaard worden, wanneer wij aannemen, dat aan het besluit van de schepping en de val des mensen een ander besluit voorafging. Immers is het wel waar, dat het zo doende voor ons begrijpelijker wordt, dat God

LOCUS DE DECRETIS DEI 269 ook de val in zijn besluit opnam. Maar de moeilijkheden keren aanstonds terug, als we het oog richten op het eerste besluit. In plaats van de vraag: Waarom nam God de val in zijn besluit op? dringt zich nu de vraag aan ons op: Waarom besloot God aan sommigen ter betoning van zijn genade de heerlijkheid te geven en aan anderen ter betooning van zijn rechtvaardigheid de heerlijkheid te onthouden?

Doordenkende over deze laatste vraag, stuiten wij weer op wat wij zeiden tegen het eerste argument der supralapsariers. Met het infralapsarisme staat het nu echter niet anders. Schijnbaar wordt op dit standpunt de wil Gods ook voor ons bewustzijn zedelijk gemotiveerd. Waar God geen onrecht zou hebben gedaan, indien Hij besloten had allen te laten liggen in het verderf, waarin zij zich moedwillig zouden storten, daar gaat het nog veel minder tegen zijn goedheid, wijsheid en rechtvaardigheid in, wanneer Hij besluit slechts een deel eeuwig te laten wegzinken in die zee van jammer, waarin het zich moedwillig zou werpen. Maar vallen hier alzo schijnbaar bij het besluit der electie en der reprobatie de moeilijkheden weg, waarop wij stuiten bij het supralapsarisme, zij keren met dezelfde kracht terug, als wij van dit besluit teruggaan op het voorafgaande, dat is dus op het besluit om met een actieve permissie de val des mensen toe te laten. Immers als wij vragen: waarom nam God dit besluit? dan kunnen wij dat besluit niet zedelijk motiveren maar moeten wij met de supralapsarier antwoorden: omdat Hij Soeverein is of m. a. w. krachtens zijn eeuwig welbehagen.

Er is nog een bezwaar. Waarom besloot God niet, alle mensen uit de ellende te verlossen? Naar recht was God hiertoe zeker niet gehouden. Maar waar de Christus aan het geschonden recht zou voldoen, daar ging het evenmin tegen Gods rechtvaardigheid in, als Hij besloten had allen ook weer te verlossen. Het infralapsarisme moge dus schijnbaar minder hard zijn, in de grond der zaak is dat toch zo niet. We eindigen bij beide zienswijzen in dien God, die geen rekenschap geeft van zijn daden, die ook niet gehouden is, zulks jegens nietige schepselen te doen, dat is dus in de Soevereinen God, aan wiens vaderlijke gezindheid, liefde, goedheid, wijsheid en rechtvaardigheid wij niet mogen en niet willen vertwijfelen, ook al kunnen wij niet ten volle verstaan, waarom de historie der wereld naar zijn raad op de ons bekende uitkomst uitloopt. Tegenover de bezwaren, staan nu echter bij beide ook lichtzijden. Vandaar dan ook, dat wij enerzijds met Bavinck zeggen: "Noch de supra- noch de infralapsarische voorstelling van de Predestinatie is in staat, om de volle, rijke waarheid der Schrift in zich op te nemen en ons theologisch denken te bevredigen" (t. a. pl., II, blz. 408). Maar ook anderzijds: "Het ware in het supralapsarisme is, dat alle besluiten een eenheid vormen, dat er een einddoel is, waaraan alles ondergeschikt en dienstbaar is, dat de zonde niet ongedacht en onverwacht voor God in de wereld kwam, maar

270 LOCUS DE DECRETIS DEI in zekeren zin door Hem is gewild en bepaald, dat de schepping reeds terstond op de herschepping aangelegd en bij Adam voor de val reeds op de Christus gerekend is. Maar het ware in het Infralapsarisme is, dat de besluiten, schoon een, toch ook met het oog op hun objecten onderscheiden zijn, dat er in die besluiten niet alleen een teleologische maar ook een causale orde valt op te merken; dat schepping en val niet daarin opgaan, dat ze slechts middelen zijn voor het einddoel, dat de zonde bovenal en in de eerste plaats een verstoring der schepping is geweest en op en voor zich zelve nooit door God kan zijn gewild" (II, 408).

Is hiermede de dogmatische behandeling van dit geschilpunt tussen de gereformeerden onderling ten einde gebracht, dan voegen wij hieraan met 't oog op de praktijk nog deze opmerking toe. Zeer terecht heeft de synode van de Gereformeerde Kerken, Utrecht 1905, er met nadruk op aangedrongen "om alle harde en ongewone uitdrukkingen zoveel mogelijk te mijden", en wat meer bepaald deze kwestie aangaat de waarschuwing doen horen, om dergelijke diepgaande leerstukken, die het verstand der eenvoudigen zeer ver te boven gaan, zo weinig mogelijk op de kansel te brengen en in de prediking des Woords en het catechetisch onderwijs zich te houden aan de voorstelling, die onze Belijdenisschriften geven."

Het is voor de bloei van Christus' kerk van het grootste belang, dat deze uitspraak door allen ter harte genomen wordt. Heel wat kwaad wordt er door voorkomen. En niemand kan hiertegen bezwaar hebben. Dagelijks leert ons de ervaring, hoe metterdaad verre de meeste gemeenteleden niet recht kunnen begrijpen, wat het punt van verschil is. Daarbij is het gevaar zeer groot, dat door misverstand schadelijke gevolgtrekkingen uit sommige uitspraken worden gemaakt. Vervolgens behoeft ook een supralapsarier geen bezwaar te hebben noch tegen art. 16 der Confessie noch tegen de Canones, wiji daarin niet uitgesproken wordt, dat dit het enige besluit omtrent de eeuwigen staat der mensen is. Als vanzelf dringt alles er toe, om op de kansel en bij het catechetisch onderwijs niet te geven een schema van de besluiten.

Gods noch om de vraag te opperen, of wij bij de raad Gods al dan niet achter het besluit van schepping en val moeten teruggaan, maar om voorop te stellen: 1e dat de naar Gods beeld geschapen mens moedwillig van zijn Schepper afviel; 2° dat in Adam heel het menselijk geslacht tegen God opstond; 3° dat het feit, dat de een mens de prediking des Evangelies aanneemt en de ander haar verwerpt, alleen te verklaren is uit een besluit Gods van verkiezing en verwerping, en 40 dat alzo God in de einduitkomst verheerlijkt wordt, bepaaldelijk en in zijn genade en in zijn rechtvaardigheid. Zo handelt ook onze Confessie. leder gereformeerde kan art. 16 met een goede consciëntie ondertekenen. En ieder doet wel, wanneer hij in de prediking, de catechisatie enz. niet verder gaat. Dit klemt nog te meer, als wij

LOCUS DE DECRETIS DEI 271 bedenken, dat, afgedacht nog van deze kwestie "reeds de leer der verkiezing en verwerping op zich zelve, om met de Dordtse Synode te spreken, in de kerke Gods moet voorgesteld worden met de geest des onderscheids en met Godvruchtige eerbiedigheid, heiliglijk, zonder nieuwsgierige onderzoeking van de wegen des Allerhoogste, ter ere van Gods heiligen Naam en tot enen levendigen troost van zijn volk."

Als het er op aankomt Gods kinderen bij hevige aanvechtingen des duivels, die in het binnenste wel de vrees doen opkomen, dat zij nog weer in de wereld zullen terugvallen, te troosten of tegenover de dwalingen, die gedeeltelijk aan de mens de eer geven van zijn zaligheid, de ere Gods te handhaven, dan mag van de Predestinatie niet gezwegen worden. Maar waar het gaat, om het roepen tot bekering, om de aanbieding van Christus enz., daar komt 't er op aan te accentueren, dat God geen lust heeft in de dood des zondaars; dat Christus geenszins uitwerpt, wie tot Hem vlucht; dat wie verloren gaat, omkomt door eigen schuld. Dat alles klemt zó sterk, dat zelfs Zwingli hoewel hij zich zulke harde uitdrukkingen ontvallen liet, er op aandrong, dit leerstuk slechts zelden aan te roeren, ut enim pauci sunt Teri pii, sic pauci ad altitudinem huius intelligentiae perveniunt. Nog een opmerking ten besluite. Het is betrekkelijk nog niet zo lang geleden, dat buiten de kring van de Gereformeerde kerken zeer hard over het supralapsarisme geoordeeld werd. Allengs echter is hierin een kentering gekomen.

In zijn ("Dogmatisch Fragment") "de Val des mensen" schreef de bekwame Ethische theoloog Dr. J. Heilige Gerritsen: "Ik antwoord hierop in de eerste plaats, dat hier veel afhangt van de vraag, of men supralapsarier is, of infralapsarier d. i. of men veronderstelt, dat de val des mensen in het plan Gods met deze wereld opgenomen is of niet, of wil men het menselijker uitdrukken, of God op de val des mensen gerekend heeft al of niet. Indien men, gelijk Steller dezes, supralapsarier is, dan vervallen vele moeilijkheden. De zonde des mensen is in de Raad Gods tot uitvoering van die Raad opgenomen", (blz. 36). En in zijn studie "De Leer der Predestinatie" merkt Dr. G. Oorthuys op: "Toth heeft men in Dordrecht het supra-lapsarisch gevoelen niet durven noch willen veroordelen. Men bleef welbewust bij de Bijbelse uitdrukkingen staan en wilde niet hoger opklimmen.

Maar men erkende ook, dat er in de Schrift woorden zijn, die in supra-lapsarische richting wijzen, en dat logische consequentie ook de val niet buiten Gods Soevereinen wil kan houden. En daarom wilde men het supra-lapsarisch gevoelen niet veroordelen. En zo is het gebleven. Supraen Infralapsariers hebben elkanders recht op een plaats in de Gereformeerde kerk niet betwist, omdat zij het beseften hier te staan op de grenzen van het verborgene en het geopenbaarde", (blz. 75/76). (Van belang is kennis te nemen van het standpunt van Jonathan Edwards; J. Ridderbos, De Theologie van Jonathan Edwards, blz. 183/188). Gereformeerde Dogmatiek

272 LOCUS DE DECRETIS DEI § 9. Weerlegging van de dwaling, dat de uitverkiezing rust op een vooruitgezien geloof. Tegenover de Gereformeerde leer der Predestinatie stelden de Semi-Pelagianen, de Arminianen, de Vermittelungstheologen, de Ethischen deze voorstelling.

a. God heeft besloten, om aan alle mensen zijn genade aan te bieden, gelijk dan ook Christus voor alle mensen sterven zou.

b. Krachtens zijn praescientia wist God, wie zijn genade zouden aannemen en wie niet.

c. God besloot hun, die zouden geloven, de zaligheid te schenken, en degenen, die niet zouden geloven te straffen. Nu kan echter een vooruitgezien geloof onmogelijk de grond van de uitverkiezing zijn.

En dat wel om deze redenen.

a. Duidelijk leert de Heilige Schrift, dat het geloof een gave Gods is Efeze 2: 8: Want uit genade zijt gij zalig geworden door het geloof; en dat niet uit u, het is Gods gave, en Fil. 1: 29: Want u is uit genade gegeven, in de zaak van Christus, niet alleen in Hem te geloven maar ook voor Hem te lijden. Nu heeft men echter het beroep op Ef. 2: 8 zoeken te verzwakken door te zeggen, dat de woorden "en dat niet uit u, het is Gods gave" niet slaan op het voorafgaande geloof maar op de verklaring "uit genade zijt gij zalig geworden."

Ten bewijze van deze bewering voerde men aan, dat het onzijdig voornaamwoord … niet op het vrouwelijke substantief … slaan kon. Deze bewering gaat echter volstrekt niet op. In het klassieke Grieks is dit herhaaldelijk het geval, wanneer men het begrip, door dit woord uitgedrukt, in algemene zin opvat. TOUTO slaat dan ook wel degelijk op geloof. Immers laat men het slaan op zalig worden dan zouden we een herhaling hebben van het voorafgaande "uit genade zijt gij enz." Laat men het daarentegen op .. slaan, dan wordt afgesneden de gedachte alsof het geloof de door de mens te volbrengen voorwaarde zou zijn, waarop God alleen uit genade de zaligheid verleent. Wij hebben hier dus een tussenzin. Tegen deze opvatting heeft men aangevoerd, dat Calvijn toch ook … in verband brengt met …

Schijnbaar is dat zo, omdat Calvijn bij de woorden "en dat niet uit u" aantekent, "opdat zij, geen ding zichzelven toeschrijvende, erkennen, dat God alleen de auteur hunner zaligheid is. Maar als wij alles nalezen, wat Calvijn over dezen tekst zegt, dan blijkt daaruit, dat Calvijn de woorden "uit genade zalig worden door het geloof" als een begrip opvat. "En dat niet uit u" ziet alsdan wel degelijk ook op het geloof. (Over deze kwestie is nog in 1885 door Kuyper met Doedes gedisputeerd. Het werk van de Heilige Geest, II, 272/297). Scholten (Leer der Herv. Kerk, II, blz. 85/86) , ofschoon z. i. TOUTO niet tot … behoort, erkent niettemin: Het pronomen alleen op … betrekkelijk te maken, is volgens de samenhang mogelijk, ofschoon het meer voor de hand ligt, het betrekkelijk te maken op geheel het voorafgaande …. Doch hoe dit zij, de … sluit, evenals de … het geloof in. Is dus

LOCUS DE DECRETIS DEI 273

het … een gave Gods, dan geldt dat ook van het geloof. Overtuigend zijn m. i. deze woorden van Greijdanus (Korte Verklaring van Eféze, blz. 53): "Ook dat niet uit u, van God is het de gave. Er is verschil over, of deze woorden bij geloof, dan wel bij de gehelen zin: want uit die genade zijt gij behouden door geloof, behoren. Een argument, dat in het Grieks het woord, door geloof vertaald, vrouwelijk is, waarom daarop het onzijdige dat niet zou kunnen terugslaan, heeft geen kracht, omdat in bepaalde gevallen een dergelijk geval wel meermalen voorkomt, ook bij goede Griekse schrijvers. Maar de beslissing is moeilijk. Omdat echter de apostel in het vorige meermalen en duidelijk heeft doen uitkomen, dat de behoudenis enkel uit genade is, vgl. 2: 4, 5, 7, is het eigenlijk niet meer nodig, dat nog eens met kracht, als ware het een nieuwe zaak, uit te spreken, in de vorm: en dat niet uit u, van God is het de gave. Maar het geloof, of: door het geloof, is een nieuw begrip in vers 8, in de verzen 2: 1-7 nog niet genoemd. Het ligt daarom voor de hand, aan te nemen, dat de apostel nu ook van dat zo-even er voor het eerst bijgenoemde heilgoed gaat zeggen, dat ook dat niet uit de gelovigen, maar gave Gods is. Hierbij komt ook, dat het zeggen: gave of gift, en dan ook nog met het lidwoord: de gave of de gift, een voorstelling wekt van een concreet iets, dat verleend wordt, en niet maar van een algemene beschikking of regeling, vgl. Matth. 2: 11, 5: 23 e. a. Zegt men, dat het geloof voor Paulus slechts in aanmerking komt als het afstand doen van alle eigen bewerking van het heil, en als het uitsluitend zich verlaten op God, dan neemt dat niet weg, dat ook dit doen geheel, naar kunnen en willen en uitvoeren, door Gods genade tot stand gebracht wordt, en dus loutere genadegave is."

b. Als nu echter het geloof niet een daad des mensen maar een gave Gods is, dan kan ook de uitverkiezing onmogelijk op het vooruitgezien geloof rusten. Dan moet het veeleer zo zijn, dat het geloof een uitvloeisel, een vrucht der verkiezing is. Welnu dit wordt dan ook uitdrukkelijk gezegd in Hand. 13: 48b: En daar geloofden zovelen, als er geordineerd waren tot het eeuwige levee. Ook beet het in Ef. 1: 4: God heeft ons uitverkoren, niet omdat, maar opdat wij zouden heilig en onberispelijk zijn voor Hem in de liefde. Voorts kunnen wij ons nog beroepen op Rom. 9: 11 (waarbij Meijer aantekent: "Es wird eben nicht gesagt, dass die 1-poaecnq dies oder jenes nicht sein sollte, sondern dass sie dauerend abhangig sein sollte nicht von Wirken, sondern von dem Berufenden"; en Greijdanus: "maar uit Hem, die roept d. i. God"; vgl. bij 8: 30; 4: 17. Heel de bepaling van het lot, de onderlinge verhouding, de tijdelijke en eeuwige toekomst der mensen is enkel en geheel uit God, zonder dat hun eigen handelen daarop ook maar enigszins regelend of vormend inwerkt. De tegenstelling in vers 12a sluit die menselijken grondslag volkomen uit") en Rom. 9: 16 (Greijdanus: "derhalve dan is het niet van hem,

274 LOCUS DE DECRETIS DEI die wil, noch van hem, die rent, maar van God, die zich ontfermt. Wat niet is van wie wil of loopt, maar wel van de zich erbarmenden God, wordt niet gezegd, om te uitsluitender op wat hier gezegd wordt en geschreven staat, de aandacht te richten. Natuurlijk wordt bedoeld het verkrijgen van eeuwige behoudenis"). Geheel in overeenstemming met de Heilige Schrift beleed dus de Dordtse Synode (Canones, I, 9): "Deze zelfde verkiezing is geschied niet uit het vooruitgezien geloof en gehoorzaamheid des geloofs, heiligheid of enige andere hoedanigheid of geschiktheid als een oorzaak of voorwaarde, te voren vereist in de mens, die verkoren zou worden; maar tot het geloof en de gehoorzaamheid des geloofs, tot heiligheid enz.; en diensvolgens is de Verkiezing de fontein van alle zaligmakend goed, waaruit het geloof, de heiligheid, en andere zaligmakende gaven, en eindelijk het eeuwige leven zelf, als vruchten vloeien."

**§ 10. Het beroep op 't verbum (grieks werkwoord) afgewezen.**

Van Arminiaanse zij de echter beroept men zich ter verdediging van de leer, dat de verkiezing rust op een vooruitgezien geloof op het woord, *te voren kennen,* hetwelk voorkomt in Rom. 8: 29: Want die Hij tevoren gekend heeft, die heeft Hij ook tevoren verordineerd, de beelde zijns Zoons gelijkvormig te zijn, opdat Hij de eerstgeborene zij onder vele broederen, Rom. 11: 2 en 1 Petr. 1: 2: de uitverkorenen naar de voorkennis van God de Vader, in de heiligmaking des Geestes tot gehoorzaamheid en besprenging des bloeds van Jezus Christus: genade en vrede zij u vermenigvuldigd. Maar met 9rpoyivcDa-gc,) is volstrekt niet bedoeld een bloot vooruit weten. Integendeel. In het Oude Testament had 17 reeds een vaststaande betekenis, en wel deze: iemand niet als een vreemde maar als een bekende behandelen, zich zijner aantrekken, hem een plaats in het hart geven, voor hem zorgen. En dus van God gebezigd (volgens het woordenboek van Cremer): de aan de realisering in de historie voorafgaande zelfbepaling Gods, om tot de objecten zijner voorkennis in een bepaalde relatie te treden. Nahum 1: 7, Hosea 13: 5, Amos 3: 2. Welnu blijkbaar heeft Paulus deze betekenis overgenomen. En dit vermoeden ligt nog meer voor de hand, als wij bedenken, dat Jezus het woord kennen ook reeds in deze betekenis bezigde, in het bekende woord: Ik heb u nooit gekend n.l. als de mijnen. Het is dan ook wel opmerkelijk, dat hoewel Meyer in de vroegere uitgaven "die Hij tevoren gekend heeft" in Arminiaansen zin uitlegde, Weiss in de latere editie's verklaart: "Dagegen war es ganz willkürlich an die predestinatio ex praevisa fide zu denken." Zelf vat hij 't aldus op: "Dann aber kann das oz;,3 7rpoEylico nur solche meinen, welche Gott als ihn Liebende (vs 28) vorher erkannte, nicht weil sie schon solche waren, sondern weil er, der Herzens kiindiger, der auch die tiefste Grundrichtung des Herzens kennt in ihrer Prae

LOCUS DE DECRETIS DEI 275 disposition dazu erkannte, dass seine Gnadenfiihrung in ihnen diese Liebe wirken werde." (Greijdanus: ,7rPoruc;)0-xElv, , vgl. Hand. 26: 5, II Petri 3: 17 heeft hier niet maar de zin enkel van een nuda praescientia, een louter van te voren weten, doch de praegnante betekenis van: zich in verbinding stellen met, zich aannemen, uitverkiezen, bepalen, vgl. 11: 2; I Petri 1: 20 en 9r POr IWO -tq in Hand. 2: 23; cf. ook 9/ il(;0 -XEIV in II Cor. 5: 21. Blijkens VI; worden nu toch niet alle mensen bedoeld. In zijn nuda praescientia kent God wel alle mensen eeuwig van te voren. Derhalve moet 7rpoiywo hier beperkter, specialer betekenis hebben, en wel die van uit eigen vrij welbehagen zich aannemen, uitverkiezen; want deze c4 worden hier op generlei wijze nader gekwalificeerd, of Haar bepaalde hoedanigheden beschreven" . . . "… spreekt van het uitgangspunt, … wijst op het doel. De aoristus duidt aan, dat dit … reeds in het verleden geschiedde, en hier uiteraard, dat het tot in de eeuwigheid teruggaat, gelijk de …, waarvan in vers 28 gesproken wordt.

En dit is het geval ook met de aoristi, die in deze twee verzen nog volgen, en die alle wijzen op hetgeen God heeft vastgesteld in zijn eeuwig raadsbesluit, maar niet op de uitvoering daarvan in de werkelijkheid. Het gaat hier ook slechts om de vastheid der heilsverkrijging door de gelovigen. En deze rust geheel in Gods raadsbesluit. De grondslag van alles is hier de … Gods.

**§ 11. Teksten, waarop de uitverkiezing op grond van een vooruitgezien geloof bepleit wordt.**

Van een voorafgaand universeel besluit Gods is in de Schrift geen sprake, en bij goede exegese blijkt, dat men ten onrechte gemeend heeft, deze leer uit Naar afgeleid te hebben. Dat slechts een deel der mensheid is uitverkoren heeft Jezus zelf ons geleerd, toen Hij zeide: Velen zijn geroepen, maar weinigen uitverkoren, Matth. 20: 16b. En. in Hand. 13: 48b lezen wij: En daar geloofden zovelen, als er geordineerd waren tot het eeuwige leven. Van verschillende zijden heeft men nu echter gepoogd dezen laatsten tekst zo uit te leggen, dat daarin niet zou zijn geleerd dat het geloof de vrucht is der verkiezing. In Meyer's Kommentar wordt echter zowel erkend: "Lucas betrachtet das Glaubig werden jener Heiden als erfolgt in Gemassheit ihrer von Gott vorzeitlich geordneten Bestimmung zur Theilnahme am ewigen Leben" als ook uitgesproken: "Denn der Glaube ist hier geflissentlich als Folge der Verordnung nicht als ihr Grund hingestellt." Ook kan een universeel besluit niet afgeleid worden uit de woorden: Welke wil, dat alle mensen zalig worden en tot kennis der waarheid komen, 1 Tim. 2: 4. Sommige Gereformeerde zoals reeds Calvijn verklaren deze woorden zoo: Hier is sprake van de geslachten der mensen (van welke tijd of stand of volk zij ook mogen zijn) niet van ieder mens individueel. Voor deze opvatting pleit ook vers 1-3.

276 LOCUS DE DECRETIS DEI

Anderen zeggen: elk bezwaar valt weg, zo wij het woord "allen" in organischen zin opvatten of m. a. w. er een verwijzing in zien naar het als een levend geheel gedacht menselijk geslacht. Maar welke van deze beide verklaringen wij ook volgen, van een universeel besluit is hier geen sprake. Evenmin is dit het geval in de woorden: De Heere vertraagt de belofte niet (gelijk enigen dat traagheid achten) maar is lankmoedig over ons, niet willende, dat enigen verloren gaan, maar dat zij allen tot bekering komen, II Petr. 3: 9. Onze Kanttekenaren merken hierbij op: "Want alzo God al wat Hij wil, doen kan en ook doet, zo kan dit niet verstaan worden van alle en ieder mens, dewijl de Schriftuur en de ervaring zelve getuigen, dat niet alle mensen zalig worden maar velen verloren gaan."

En daarbij heeft Calvijn reeds terecht gezegd: Hier is alleen sprake van de wil in het Evangelie geopenbaard. Het is dus die wil, die allen, die het horen, beveelt om zich te bekeren, met betuiging van het genoegen, dat God heeft in de bekering en van het ongenoegen over onbekeerlijkheid. Greijdanus geeft de voorkeur aan deze lezing: "De Heere talmt niet met de belofte, gelijk sommigen het voor talmen houden, maar is lankmoedig om uwentwil, of: jegens u, daar Hij niet wil, dat enigen verloren gaan, maar dat allen tot bekering komen." En schrijft: "Maar allen tot bekering komen. Dit behoeft niet alle mensen te omvatten, maar allen, die tot deze .. of … behoren, alle uitverkorenen.

Van een universalisme in Remonstrantsen zin is hier geen sprake. Maar had God de oordeelsdag doen aanbreken in de tijd der apostelen, dan waren van de zaligheid uitgesloten geweest allen, die toen nog niet gelovig waren, ofschoon wel uitverkoren, en alle uitverkorenen, die destijds nog niet geboren waren. Daarom kan de gerichtsdag eerst intreden, wanneer de laatste verkorene en gekochte toegebracht is. Ook kan een universeel besluit niet geput worden uit Paulus' uitspraak: Wcunt God heeft hen allen onder de ongehoorzaamheid besloten, opdat Hij hun allen barmhartig zoude zijn, Rom. 11: 32. Terecht schreef van Andel: "het ware dwaasheid uit het woordje "allen" of te leiden, dat al wat mens heet zalig worden zal. Paulus Loch wil niet anders zeggen dan dat beiden Joden en heidenen, enkel uit Gods barmhartigheid behouden worden." In Meyers Kommentar wordt dan ook erkend: "Dieselbe Stelle spricht nur davon, dass es die Göttliche Absicht war, keinen auf Grund seiner Werke zum Heil zu f" en, sondern nur solche, die durch ihren Ungehorsam jedes Anspruches darauf entbehrten, aus refiner Barmherzigkeit zu erretten." Greijdanus: "Het … geeft aan, dat alle onderscheid tussen Jood en heiden, weggevallen is, vgl. 3: 22; 10: 12, en dat er voor allen slechts een weg des behouds is, die van Gods loutere genade, maar zegt niet, dat alle individuen de eeuwige zaligheid deelachtig worden."

LOCUS DE DECRETIS DEI 277

**§ 12. Er is niet een drieërlei Predestinatie.**

Van Arminiaanse zijde zoekt men de stelling, dat de uitverkiezing berust op een vooruitgezien geloof, ook te staven met de bewering, dat de Heilige Schrift ons leert, dat men van het geloof en de genade kan vervallen. Zij onderscheiden daarom drieërlei Predestinatie a. de predestinatio ad primam gratiam d. i. tot aanbieding van de Christus door het Evangelie aan de zondaar; b. de predestinatio ad gratiam efficacem d. i. tot schenking van meerdere genade aan hen, die toen hun het Evangelie gepredikt werd een goed gebruik maakten van hun wil en aanvankelijk geloofden; c. de predestinatio ad gloriam d. i. tot de hemelse heerlijkheid van hen, van wie God vooruit wist, dat zij ook bij het geloof zouden volharden. Volgens hen is dit laatste nodig, omdat afval der heiligen mogelijk is.

Nu is het hier nog niet de plaats deze laatste dwaling te bestrijden. Wel moet hier de vraag onder het oog gezien, of Mozes en Paulus (gelijk men beweert) metterdaad begeerd hebben, dat hun naam uit het boek des levens zou uitgedelgd worden om hunner broederen wil en dat zij dus geleerd hebben dat de verkiezing rust op een vooruit gezien standvastig geloof. Wat Paulus' woorden, Rom. 9: 3: Want ik zou zelf wel wensen verbannen te zijn van Christus voor mijn broederen, die mijn maagschap zijn naar het vlees aangaat, hierover bestaat onder Gereformeerde exegeten geen volkomen eenstemmigheid. Van Andel en anderen menen: "Toch blijft zijn liefde voor zekere grenzen staan, die het de mens niet betaamt te overschrijden. Het komt toch bij Paulus niet tot de wens, dat hij in Israëls plaats kwam te staan en Israël in zijn plaats; men lette er toch op, dat hij niet zegt: ik wens, maar ik wenste, in de zin van: Ik zou wensen, als zulk een wens betamelijk was en vervuld kon worden." Greijdanus meent echter, dat Paulus het wel wenste (hij vertaalt dan ook: want ik wenste), ja dat die wens voortdurend in zijn binnenste leefde, maar dat hij het imperfectum gebruikt zal hebben, om te doen uitkomen, dat hij conditioneel sprak en wist, dezen wens niet tot zijn gebed te mogen maken ... "De apostel sprak aldus van een onvervulbare wens, maar dat gebeurde meer: Gal. 4: 20; Matth. 26: 39; Deut. 3: 25." Met betrekking tot Mozes' uitspraak in Exod. 32: 32: Nu dan, indien Gij hun zouden vergeven zult; doch zo niet, zo delg mij uit uw boek, hetwelk Gij geschreven hebt, bestaat er ook meer dan een opvatting. Calvijn meent, dat Mozes in een zekere verbijstering heeft verkeerd en daarom Gode geen wet heeft willen voorschrijven noch van Hem eisen, dat Hij zijn eeuwig besluit zou veranderen, maar dat Hij het raadsbesluit Gods, voor zoveel het hem zelven geldt, vergeet, en er niet aan denkt, wat alleen betamelijk is voor God. Keil daarentegen zegt: het boek des levens bevat de aantekening der rechtvaardigen en verzekert hun het leven voor God tijdens de oude bedeling in het aardse Godsrijk en tijdens de nieuwe bedeling in

278 LOCUS DE DECRETIS DE1 het eeuwige leven. En enkele regels verder: Uit het boek van JHWH uitdelgen is dus: uit de gemeenschap met de levenden God, of uit het rijk der levenden voor God uitdelgen en aan de dood overleveren. Volgens Keil zegt Mozes dus: als Gij hun niet vergeeft, delg dan mijn naam maar uit, uit het boek, waarin voor dit leven de namen der kinderen Israëls geschreven zijn. Voor deze opvatting is o. i. veel te zeggen. Daarvoor pleit ook Ps. 69: 29. Maar zelfs al zou Mozes er mee bedoeld hebben, dat God hem uit het boek des levens des Lams schrappen mocht, zo Hij Israëls zonde niet vergaf, dan bewijst dit nog niet, dat zulks mogelijk en dat de roeping Gods voor wijziging vatbaar was. Evenmin als alle woorden van Job in overeenstemming zijn met de mening des Geestes, evenmin is het dan dit zeggen van Mozes.

**§ 13. Verdere argumenten tegen de Arminiaanse voorstelling.**

Tegen de Arminiaanse voorstelling kunnen nog deze argumenten ingebracht worden: — a. Als God naar zijn voluntas antecedens aller zaligheid wilde, dan zou Hij ook wel aan allen het Evangelie laten prediken. Nu dit zelfs in onze tijd nog niet zo is, volgt hieruit, dat er van een voorafgaand universeel besluit geen sprake kan zijn. Antwoordt men hierop, maar wie hier het Evangelie niet hoort, ontvangt hiernamaals nog de gelegenheid om zich te bekeren — dan is zulk een bewering in lijnrechte strijd met de Heilige Schrift.— b. De verkiezing kan niet rusten op een vooruitgezien geloof, omdat geen mens, ook al hoort hij het Evangelie, uit en van zich zelven geloven kan. Daarvoor is de gratia interna nodig. En zij wordt hun geschonken, die God naar zijn vrijmachtig welbehagen ten leven heeft uitverkoren. — c. Wanneer een universeel besluit voorafgegaan was, dan zou de Christus voor alle mensen hebben moeten sterven. En nu leert juist de Heilige Schrift, dat Hij stierf voor zijn volk, Joh. 10: 15b en Joh. 17: 9. — d. Elk kind van God erkent in zijn gebed, dat God hem het geloof schonk — maar daarmede geeft het Augustinus gelijk. § 14. De voorverordinering van Christus en de engelen. Wanneer wij spreken over de Predestinatie, dan denken wij onwillekeurig alleen aan het besluit Gods over de eeuwigen staat des mensen — des mensen, want ten onrechte zeiden Schleiermacher, Ritschl en ten onzent de Ethische richting, dat God zich wel een gemeente, maar niet bepaalde personen heeft uitverkoren. Toch is de mens niet het enige object der voorverordinering. Duidelijk leert ons de Heilige Schrift, dat ook de Christus is uitverkoren, I Petri 1: 20, dewelke wel voorgekend is geweest voor de grondlegging der wereld, maar geopenbaard is in deze laatste tijden om uwentwil (Greijdanus: 7rpoericiocrzeuov i ccev =-voorgekend wel. Partic. perf. om de toestand der voltooide handeling aan te duiden: een voorgekende zijn; 9rpo hier temporeel, ook blijkens hetgeen volgt, en krachtens de volgende

LOCUS DE DECRETIS DEI 279 woorden heenwijzende naar de eeuwigheid voor de schepping der wereld. Daarmede wordt de prae-existentie van de Heere Christus duidelijk uitgesproken; vgl. ook vers 11") ; I Petri 2: 4 (Greijdanus: uitverkoren, vgl. 1: 1. Ook hier ligt er de gedachte in van onderscheiding van anderen, uitlezing") ; Matth. 12: 18 in verband met Jes. 42: 1 (Ridderbos tekent bij Jes. 42: 1 aan: De Heere wordt sprekende ingevoerd. Hij wijst als met de vinger op "mijn knecht" met welke benaming hier niet Israël (41: 8) wordt aangeduid, maar de Messias. De benaming duidt aan een verhouding tot de Heere, waarin enerzijds een duce plicht, maar waarin toch ook, en zelfs allereerst een zeldzaam voorrecht ligt opgesloten; dit blijkt ook hier duidelijk uit het synoniem "mijn uitverkorene." En Grosheide bij Matth. 12: 18: "Matth. haalt een profetie aan, die het optreden van de Messias tekent en waaruit blijkt, dat het moest geschieden, gelijk het geschiedde. Juist deze profetie is daartoe bijzonder geschikt, omdat ze ontleend is aan dat stuk uit Jesaja, dat m. n. spreekt van het Messiaswerk, en omdat ze eerst handelt over de grote heerlijkheid van de Messias, Die Gods Zoon of knecht is, Dien God verkoos" . . .)

Nu spreekt het wel vanzelf, dat wij, wanneer wij verklaren, dat de Christus uitverkoren is, daarmede niet bedoelen, dat Hij uitverkoren is tot zaligheid, en evenmin dat Hij de verdienende oorzaak onzer uitverkiezing is. De Christus toch heeft wel voor zijn volk de zaligheid verworven, maar daarom is de electie nog niet om Christus. Neen, de Christus is uitverkoren, om Middelaar en Hoofd der gemeente te zijn. Hierover was dan ook onder de Gereformeerde dogmatici geen verschil. Wel dachten zij niet eenstemmig over de vraag, of logisch de verkiezing van Christus voorafging aan, dan wel volgde op die der gemeente. Calvijn, Gomarus, á Marck, de Moor schijnen het laatste te stellen, als ze zeggen, dat Christus voorverordineerd is tot Middelaar, om de zaligheid voor de uitverkorenen te verwerven. Zanchius, Polanus, de Synopsis, A. Kuyper zien Christus niet alleen als gepredestineerd tot Middelaar maar ook als uitverkoren tot Hoofd der gemeente en stellen dus het eerste. De Synopsis XXIV, 24: "In hoc electionis decreto, cum tota vetustate et nonnullis reformatae Ecclesiae magnis auctoribus primum locum Christo tanquam capiti atque redemptori Ecclesiae assignamus," Jes. 42: 1, Matth. 12: 18, I Petri 1: 20. Schoon schrijft Kuyper: "De namen der uitverkorenen vangen daarom in het boek des levens aan met de Naam van het Lam: "Welker namen geschreven zijn in het boek des levens des Lams dat geslacht is van de grondlegging der wereld" (Uit het Woord, 10 Serie, II, blz. 313) en "Op de voorgrond sta daarom de uitverkiezing van de Christus" (blz. 312). Maar behalve de Christus zijn vervolgens ook de engelen voorwerpen der verkiezing. Dit wordt in de Schrift uitgesproken in I Tim.

280 LOCUS DE DECRETIS DEI 5: 21: *Ik betuig voor God en de Heere Jezus Christus en de uitverkorene engelen, dat gij deze dingen onderhoudt, zonder vooroordeel, nets doende naar toegenegenheid.* Trouwens dit kon wel niet ander& Niet in de hand van het schepsel maar in Gods hand ligt de beslissing over het eeuwig lot van elk creatuur. En zo heeft God dan ook bepaald, welke engelen in hun heiligen staat zouden volharden, en welke engelen tegen Hem zouden opstaan. Dit laatste echter weer zó, dat de verantwoordelijkheid voor hun afval voor hen bleef. Op dit feit nu, dat ook de engelen voorwerp der Predestinatie zijn, moeten wij letten. Het toont ons toch duidelijk, dat de verkiezing en verwerping ook gaan over creaturen, die in het besluit Gods niet voor komen als reeds gevallen maar als verkerende in de staat der rechtvaardigheid. Ware het nu met de rechtvaardigheid Gods in strijd zowel de verkiezing als de verwerping te bepalen van creaturen, die in zijn besluit voorkomen als nog niet gevallen, dan zouden natuurlijk de engelen niet in het decreet Gods kunnen zijn opgenomen. Volledigheidshalve mag ik niet verzwijgen, dat niet alle exegeten op het voetspoor van Augustinus, Thomas en de oude Gereformeerden bij deze woorden denken aan de eeuwigen staat der goede engelen. Ook Van Andel antwoordt op de vraag: "Maar in welke zin heet Paulus deze engelen uitverkoren? Wil hij ze van de verworpene en gevallen engelen, onderscheiden? Het is mogelijk, maar niet waarschijnlijk, naardien het vanzelf spreekt, dat hij de goede engelen op het oog heeft. Beter in overeenstemming met de samenhang is de mening, dat de apostel op de uitnemendheid der engelen wijzen wil, opdat de gedachte aan hun tegenwoordigheid tot groter vrees stemme, in het volbrengen van de ambtelijke dienst." Anderen o. a. B. Weiss denken aan de troonof aartsengelen, die God zo volmaakt en zo ijverig dienen. Mij komt de oude opvatting 't meest aannemelijk voor. Zo ook á Marck (IX, 16), Synopsis XIII, 32 en 34, A. Kuyper, De Engelen Gods, blz. 116/117 en Dr. C. Bouma. De laatste schrijft in de "Korte Verklaring der Heilige S." (Timotheus e. a.): "Voorts neemt de apostel nog in zijn bezwering op: en (voor het aangezicht van) de uitverkorene engelen. Wel spreekt Gods Woord elders niet van een uitverkiezing van engelen; maar het feit, dat er engelen gevallen en andere staande gebleven zijn, wijst daar duidelijk op. Want alle zaligheld, van mensen en engelen, vindt in de uitverkiezing haar diepste grond. Deze engelen zullen bij het eindgericht als een grote stoet vol heerlijkheid de Heere vergezellen, Dan. 7: 10, om zijn dienaars te zijn bij het gericht, Matth. 16: 27; 24: 31-33, Hebr. 12: 22."

**HOOFDSTUK V.**

**LOCUS DE CREATIONE. (DE SCHEPPING IN HAAR OORSPRONKELIJKE STAAT).**

**§ 1. De uitgaande daden Gods.**

De besluiten Gods vormen de laatste categorie van de opera immanentia. En zo komen wij thans toe aan de opera exeuntia. Onder de werken Gods naar buiten nu verstaan wij die werken Gods, door welke iets, dat van God onderscheiden is, voortgebracht wordt. Men definieert ook wel: door welke iets buiten God voortgebracht wordt. Maar dat is toch eigenlijk minder juist, omdat in de grond der zaak buiten God eigenlijk nets is. Immers "In God leven wij en bewegen ons en zijn wij," Hand. 17: 28. Deze uitgaande werken Gods zijn in twee groepen onderscheiden: de werken in de natuur en de werken in de genade. Deze tweeërlei werken verschillen van elkander in omvang, aard en doel. a. In omvang. De opera naturae hebben tot object de gehelen kosmos, de opera gratiae communis in dit leven de gehele mensheid en de opera gratiae specialis slechts Gods uitverkorenen. b. In aard of wijze. Ook al is het, dat in de opera naturae elk der drie Personen tot op zekere hoogte zijn eigen aandeel heeft, toch kan in 't algemeen gezegd worden, dat deze werken aan de drie Personen gemeen of m. a. w. dat zij wezenswerken zijn, terwijl in de opera gratiae elk der drie Personen zijn speciale taak heeft. c. In doel. De opera naturae strekken tot verheerlijking van God in het gemeen, tot openbaring van verschillende zijner deugden. De opera gratiae bedoelen hoofdzakelijk de verheerlijking van slechts twee deugden, en wel van zijn rechtvaardigheid en zijn genade. De beide opera naturae zijn de schepping en de onderhouding. De schepping is dat uitgaande werk Gods waardoor de kosmos, hemel en aarde en al wat er in is, voortgebracht is. De voorzienigheid is dat uitgaande werk, waardoor de creaturen onderhouden, verzorgd, gaande gemaakt en in geheel haar loop bestuurd worden. De schepping. ziet op de aanvang en het ontstaan der dingen. De voorzienigheid raakt het bestaan, de voortduur en het tot hun doel gebracht worden der creaturen door de alomtegenwoordige kracht Gods.

282 LOCUS DE CREATIONE

**§ 2. De schepping.**

Reeds het eerste, zo majestueuze, woord van de Bijbel leert ons, dat God de hemel en de aarde geschapen heeft. Terwijl wij dan onder schepping te verstaan hebben, die eerste uitgaande daad Gods, door Welke Hij in de beginne de dingen, die voorheen niet waren, alleen door zijn almachtig bevel uit het niet-zijn tot het aanzijn geroepen heeft, en dat of uit niets of uit de stof, die "in de beginne" uit niets door Hem gemaakt was. Het woord, dat in 't Oude Testament voor scheppen gebezigd wordt, is Bara. Oorspronkelijk betekent 't splijten, delen, snij den, vervolgens vormen, voortbrengen, scheppen. Nu wil echter bara op zich zelf nog niet zeggen, het roepen van de dingen, die niet zijn, alsof zij voor Gods aangezicht stonden. Het wordt dan ook niet slechts van de creatio maar evengoed van de providentia gebezigd, en het is synoniem met n asha, en jatsja.

Toch is het in drieërlei opzicht van deze verba onderscheiden: a. er wordt nimmer een menselijk steeds een Goddelijk maken mee aangeduid; b. het heeft nooit bij zich een accusativus der stof, waaruit iets gemaakt wordt; en c. het wordt overal gebruikt, om de grootheid en de macht van het Goddelijk maken uit te drukken. Ook de woorden, die in het N. T. worden gebruikt: (grieks) enz. geven op zich zelf niet een scheppen uit niets te kennen. Deze term is dan ook niet aan de Bijbel ontleend, maar aan 2 Macc. 7: 28, waar gezegd wordt, dat God de hemel, de aarde en de mens grieks … en in de Vulgata is dit vertaald door "fecit ex nihilo." Maar al komt alzo deze term niet rechtstreeks in de Schrift voor, wat er mede uitgedrukt wordt, is geheel met de Schrift in overeenstemming. In Genesis I wordt ons niet verhaald, dat God uit een eeuwig voorhanden zijnde stof de hemel en de aarde geformeerd heeft, maar dat Hij ze geschapen d. i. uit het niet-zijn tot het aanzijn geroepen heeft. Telkens wordt dan ook in de Bijbel gesproken van God, die de hemel en de aarde gemaakt heeft, maar nimmer van een stof, waaruit God de kosmos gevormd heeft. Loci classici zijn: Gen. 1: 1: *In de beginne schiep God de hemel en de aarde; Rom. 4: 17b: God, die de doden levend maakt, en roept de dingen, die niet zijn, alsof zij waren; en Hebr. 11: 3: Door het geloof verstaan wij, dat de wereld door het woord Gods is toebereid, alzo dat de dingen, die men ziet, niet geworden zijn uit dingen, die gezien worden.* Daarom wil de term "ex nihilo" dan ook niet zeggen, dat niets een soort stof was, waaruit hemel en aarde zijn gevormd, maar wel, dat de kosmos er eerst niet was, dat er evenmin, gelijk sommigen beweerden, een niet geschapen chaos was, maar dat de kosmos pas bij de aanvang van de tijd in het leven geroepen is. "Ex nihilo" is dus gelijk aan "post nihilum." Terecht heeft Thomas van Aquino hierop nadruk gelegd tegenover sommige Scholastici als Alexander Halesius, die het i tt ;r 1 al l als iets reeds opvatten, ex quo Deus creavit, weshalve zij ook dat … de causa

LOCUS DE CREATIONE 283 materialis van hemel en aarde noemden. De leer der schepping nu is van het grootste gewicht. De grootste denkers onder de heidenen zijn niet opgeklommen tot de idee der absolute Soevereiniteit Gods, en evenmin tot de gedachte, dat zich een toestand denken laat, waarin de stof niet belemmerend op de geest inwerkt. En het zijn juist deze beide machtige gedachten, die in het dogma der Creatio tot uitdrukking komen. Dit dogma predikt ons, en dat God machtig was, alleen door het woord zijner almacht het heelal tot aanzijn te roepen en dat oorspronkelijk geest en stof volstrekt niet vijandig tegenover elkander stonden. Daarom moeten wij er ons steeds van doordringen, dat wij alleen "door het geloof verstaan, dat de wereld door het woord Gods is toebereid, alzo dat de dingen, die men ziet, niet geworden zijn uit dingen, die gezien worden", Hebr. 11: 3.

De Roomse kerk denkt hier anders over. "Dasz die SchOpfung mit der bloszen Vernunft beweisbar sei, wollte das Vatikanum trotz des Zusatzes "creatorem" in sess. III cap II can I nicht definieren; die absolute Möglichkeit folgt aber aus d. Dogma der Beweisbarkeit von Gottes Dasein. Zur sicHeeren u. irrtumsfreien Erkenntnis war jedoch die Offenbarung moralisch, notwendig", (M. Buchberger, Kirchl. Handlexikon, II S. 1991).

Dan, deze voorstelling wijzen wij beslist af. Vervolgens snijdt dit dogma ook elk denkbeeld van emanatie af. Nu nam de emanatietheorie onder de proeven van wereldverklaring of kosmogonieen een betekenisvolle plaats in. Zij laat op zich zelve wel plaats voor God, maar door te stellen, dat de realia of de /9.7; noodzakelijk en eeuwig uit God voortvloeien, wordt God en de wereld homogeen en vervalt men tot akosmistisch of atheïstisch Pantheïsme (Het Pantheïsme is atheïstisch, wanneer eenzijdig de nadruk gelegd wordt op de realiteit der wereld, en akosmistisch, wanneer eenzijdig nadruk gelegd wordt op de realiteit van het Goddelijk zijn). Welnu tegenover de emanatietheorie poneert dit dogma de waarheid, dat de kosmos niet uit het wezen Gods uitgevloeid is maar door een daad van Gods wil geschapen.

**§ 3. De schepping is het werk van de Drie-enige God.**

De Schrift leert ons, dat als uitgaande daad Gods de schepping een werk is niet alleen van de Vader maar ook van de Zoon en de Heilige Geest. Tussenwezens heeft God daarbij niet gebezigd. Zo is het wel meermalen voorgesteld. Het Gnosticisme plaatste tussen God en de kosmos aeonen, aan wie een scheppende werkzaamheid toegekend werd. De Joden beweerden, dat de engelen bij de Schepping mede wrochten. En Arius hield staande, dat de Zoon, die volgens hem 't eerst geschapen was, op zijn beurt weer de wereld schiep. Maar deze voorstellingen zijn in strijd met de Heilige Schrift. Scheppen gaat de macht van het schepsel ver te boven en is een eigen

284 LOCUS DE CREATIONE werk van de almachtigen God. Wel leert dezelfde Schrift ons duidelijk, dat de drieenige God hemel en aarde schiep. We herinneren slechts aan Ps. 33: 6: Door het Woord des Heeren zijn de hemelen gemaakt en door de Geest zijns monds al hun heir; Ps.104: 30: Zendt Gij uwen Geest uit, zo worden zij geschapen, en Gij vernieuwt het gelaat des aardrijks; Joh. 1: 3. Nu spreekt het echter wel vanzelf, dat deze onderwijzing der Heilige Schrift afgewezen wordt door hen, die niet instemmen met de leer der Heilige Drie-eenheid. Edoch niet alleen door hen. Zelfs Van Oosterzee en Doedes deden dit ook. Op blz. 418 van het 20 deel zijner Dogmatiek antwoordt Van Oosterzee op de vraag: Door Wien heeft God alles geschapen? dit: "Het is een wezenlijk bestanddeel van het christelijk scheppingsgeloof, dat Hij, dien wij als Verlosser belijden, naar zijn hogere natuur de middenoorzaak van de Schepping aller Bingen geweest is." Van Oosterzee zwijgt dus geheel van de Heilige Geest. Nog verder ging Doedes. In zijn boek "De Nederl. Geloofsbelijdenis en de Heidelbergse Catechismus", II, blz. 137 schrijft hij: "Men heeft heel geen aanwijzing nodig om te zien, dat de Heidelb. Catech. evenals de Nederl. Geloofsbelijdenis, de schepping van alles niet aan de Drie-eenheid toeschrijft, maar aan God, de Vader onzes Heeren Jezus Christus, geheel in overeenstemming met de Heilige Schriften, waarin een schepping van alles uit nets door de Drie-eenheid ten enenmale onbekend is" (zie hierover Kuyper, Ex ungue leonem, 1882).

Wie echter belijdt, dat de drie Personen deszelfden wezens deelachtig zijn, moet ook belijden, dat alle werken Gods naar buiten aan de drie Personen gemeen zijn. En dat niet in dien zin, alsof ieder der drie Personen op zijn eigene gelegenheid te werk ging, zodat ieder een derde van het geheel tot stand bracht. Neen, aan alle dingen hebben alle drie de Personen meegewerkt. Gelijk wij bij het dogma der Triniteit zagen, zijn alle dingen uit de Vader (en juist omdat van de Vader het initiatief uitgaat, wordt in oeconomische zin — ook in onze Catechismus — de schepping met name aan Hem toegekend) , door de Zoon, (d. w. z. zij rusten in Hem, hebben in Hem hun bestand) en in de Heilige Geest (d. w. z. de Heilige Geest geeft hun hun vorm en brengt ze tot hun bestemming). Of om met Kuyper te spreken: "Het genus is uit de Vader, de specialisering door de Zoon en de individualisering is door de Heiligen Geest" (L. de Creatione, blz. 71). § 4. De Zoon is de Middelaar der schepping. De kosmologische betekenis van de Christus. Hoezeer wij ook op de voorgrond stellen, dat de schepping het werk is van de Drie-enige God, toch houden wij tegelijkertijd staande, dat er een bijzondere relatie bestaat tussen de Zoon en de schepping. Wij bedoelen dit niet in dien gnostischen zin, waaraan

LOCUS DE CREATIONE 285 de Apologeten zich niet konden ontworstelen en die bij de Herrnhutters en vele Vermittelungstheologen zo sterk op de voorgrond treedt. Deze richtingen beweren, dat de wereld zonder de Logos eigenlijk buiten God, die onzichtbaar en ontoegankelijk is, zou zijn omgegaan. De wereld zou wel niet tegenover maar dan toch los van God zijn geweest zonder de tussenschakel van de Logos. Opdat nu echter de wereld Gode aangenaam zou kunnen zijn, en Hij in de mensheid een welbehagen zou kunnen hebben, moest Hij ze beide aanzien in de Logos, die dan ook eigenlijk de Schepper en daarmee tegelijkertijd het centraal individuum der mensheid is. Deze dwaling verwerpen wij beslist. En wij bedoelen dan ook iets geheel anders. Dat er metterdaad een bijzondere relatie bestaat tussen de Zoon en de schepping, leert de Heilige Schrift duidelijk. Reeds in het Oude Testament, vooral in Spreuken 8 en Job 28. Maar nog duidelijker in het N. T. Immers wordt daarin niet alleen gezegd, dat alle dingen door de Logos zijn geschapen, maar Hij heet ook … Col. 1: 15, … Openb. 3: 14, en Degene, tot Wien alles geschapen is en onder Wien alles wederom bijeenvergaderd zal worden, Ef. 1: 10 in verband met Col. 1: 17. Hieruit zien wij duidelijk, dat de Christus niet slechts de Middelaar der herschepping maar ook de Middelaar der schepping is — een feit, waardoor aanstonds omver gestoten wordt de voorstelling, alsof de natuurlijke orde der dingen zondig zou zijn en dus ver beneden de genade zou staan. Maar wat wil dit nu zeggen, dat Christus de Middelaar der schepping is? Van de Vader gaat alle initiatief uit. Derhalve is Hij het, die de wereldidee denkt. Maar de Vader spreekt zich uit in de Zoon. Dies ziet Hij ook in Hem de idee der wereld. Natuurlijk niet in dien zin, dat de Logos en de schepping identiek zouden zijn, maar alzo dat de wereldidee, die uit de Vader is, de Vader in de Logos als 't ware tegemoet treedt. Is de Logos de Goddelijke wijsheid, dan ligt in Hem ook besloten dat deel der wijsheid, hetwelk in de schepselen gerealiseerd zal worden. In zover is de Logos de causa exemplaris aller dingen.

Nu spreekt zich echter niet alleen de Vader uit door de Zoon maar Hij werkt ook door de Zoon. Met het denken Gods gaat 't werken saam, omdat alle woord Gods vol Leven en kracht is. In zover heet de Logos de … aller dingen. Ten laatste is de Christus wel niet het einddoel maar toch het Hoofd aller dingen. In zover kon Hij heten de causa formalis aller dingen. Dan, nu mogen wij bij de Logos niet blijven staan. Gelijk de Vader werkt door de Zoon in de Heilige Geest, zo keren ook in de Geest door de Zoon weer alle dingen tot de Vader terug, gelijk ons in 1 Cor. 15: 28: En wanneer Hem alle Bingen zullen onderworpen zijn, dan zal ook de Zoon zelf onderworpen worden dien, die Hem alle dingen onderworpen heeft, opdat God zij alles in allen zo duidelijk geleerd wordt.

286 LOCUS DE CREATIONE

**§ 5. Bezwaren tegen het dogma der schepping.**

Evenals alle dogmata zo spreekt ook het dogma der schepping van een mysterie. Daarom herhalen wij nog eens, dat wij slechts door het geloof verstaan, dat de wereld door het woord Gods is toebereid. Wie dit bedenkt, vindt het niet vreemd, dat Luther eens verklaarde, dat hij eindelijk na vele jaren van strijd zover gekomen was, dat hij aanving te geloven in God de Vader, de Almachtige, Schepper des hemels en der aarde. En evenmin, dat met betrekking tot dit dogma verschillende bezwaren gerezen zijn.

I. Zo b.v. de vraag: Waarom is de wereld niet eerder geschapen? Hierop heeft echter Calvijn waardig geantwoord: Het is ons niet betamelijk noch geraden te onderzoeken, waarom God de schepping zolang heeft uitgesteld, want indien het verstand des mensen tot daartoe tracht door te breken, zo zal het op die weg honderdmaal bezwijken, Instit. I, XIV, 1.

II. Zo ook de vraag: Hoe is dit dogma te rijmen met het woord van Jezus: Mijn Vader werkt tot nu toe, en lk werk ook? Joh. 5: 17. Dit bezwaar schijnt sterk. Immers leren wij, dat de schepping een begin gehad heeft. Voor de schepping was er geen tijd, weshalve er dan ook van een ledigen tijd d. i. van een tijd, waarop er nog nets was, niet kan gesproken worden. Daarom is het ook nog juister te zeggen "met de tijd" dan "in de tijd" is de kosmos geschapen, aangezien de tijd tegelijk met de schepping een aanvang heeft genomen, en dit wel dermate, dat wereldaanvang en tijd begrippen zijn, die elkander volkomen dekken. Wij kunnen dan ook niet zeggen, hoe de eeuwigheid overging in de tijd. De eeuwigheid blijft altoos een begrip, dat ons verstand ver te boven gaat. Niettemin is dit bezwaar alleen schijnbaar sterk. Ledigheid is er in God niet geweest voor de schepping. In God tintelt de volheid des levens. Hij is de Algenoegzame in zich zelven, die geen schepping behoefde om enige bezigheid te hebben. Ook moeten wij bedenken, dat er een heilig liefdeleven tussen de drie Personen gevonden wordt.

III. Een derde bezwaar luidt: Strijdt dit dogma niet met de onveranderlijkheid Gods? Hierop moet ontkennend geantwoord. Eeuwig is in God de wereldidee, eeuwig het besluit om te scheppen, eeuwig de wil om zijn besluit te realiseren. Als inblijvende daad bezien, kunnen wij zeggen, dat ook de daad der creatie eeuwig in God is. En wanneer nu Gods wil met de tijd de dingen uit het niet-zijn tot het zijn roept, is er in Hem geen verandering, want God wilde eeuwig, dat juist toen (wij eindige schepselen kunnen ons niet anders uitdrukken) de kosmos daar zou zijn. Terecht zeiden daarom de oude dogmatici: Creatio non creatoris sed creaturae est a potentia ad actum transitio, aangezien het eeuwige besluit Gods met alles, wat daartoe behoort, een eeuwig doen Gods is.

LOCUS DE CREATIONE 287

**§ 6. Waarom schiep God de wereld?**

Op vragen als deze: Waarom heeft God de wereld geschapen? Waarom is de kosmos zo, als hij is? luidt het enig goede antwoord: omdat God het alzo heeft gewild, Openb. 4: llb: want Gij hebt alle dingen geschapen, en door uwen wil zijn zij, en zijn zij geschapen. Geheel verwerpelijk is daarom de voorstelling van het Pantheïsme, dat God de wereld behoefde om tot zelfbewustzijn te komen. Zij tast de hogen God in zijn wezen aan, gelijk zij ook hoogst schadelijk is voor het geloofsleven, aangezien dat dan eerst vastheid verkrijgt, wanneer alle dingen beschouwd mogen worden als gegrond in Gods stelligen wil. Minder gevaarlijk maar daarom toch wel bedenkelijk is de gedachte, die o. a. door prof. Muller, Dogmatiek, blz. 84/85, wordt ontwikkeld, dat Gods volheid, als die der hoogste liefde, zich mededelen moest niet met een naturalistische maar wel met een ethische noodwendigheid. De Heilige Schrift onderwijst ons, dat God de wereld schiep krachtens zijn Soevereinen wil. Nu is echter de wil Gods geen willekeur. Hij is bepaald door motieven. En daarom heeft God ook voor de wil om te scheppen wijze en heilige oogmerken gehad. Nu mogen wij pogen die motieven te vinden. In de eerste eeuwen der Christelijke kerk wees men op de goedheld en de liefde Gods. Waar God van 's mensen hand niet wordt gediend als iets behoevende, daar kan alleen zijn goedheid Hem bewogen hebben, het besluit der schepping te nemen. zijn goedheid had er lust in, dat schepselen Hem zouden kennen, en dat zij de hemel en de aarde zouden bewonen. Wanneer men nu niet verder gaat, dan is tegen dit motief niets in te brengen. Het is dan wel niet het hoogste motief maar toch een motief voor de creatie.

Nu zijn echter de Humanisten, Socinianen en verschillende wijsgeren veel verder gegaan. Zover dat ten slotte de mens hoofdzaak werd, en al het andere, zelfs God, er slechts was om de mens. Het enig motief der schepping was dan ook volgens hen de zaligheid, het geluk des mensen. En zo de goedheid Gods opvattende, moeten wij deze voorstelling verwerpen. God is er niet om de mens maar de mens is er om God. Het is dan ook volstrekt geen zelfzucht in God, als wij zeggen, dat Hij alles wrocht om zijns zelfs wil, maar zelfliefde. God kan nooit iets anders bedoelen dan zijn eer en verheerlijking. Daarbij, als de val ware uitgebleven, dan zou men met deze voorstelling sterker hebben gestaan. Maar nu de mens viel en daarmede een zee van jammer over het aardrijk uitgegoten is en miljoenen voor eeuwig verloren gaan, nu predikt de realiteit ons reeds, dat wij enkel met een beroep op Gods liefde niet kunnen volstaan. Daarom heeft men dan ook in de Middeleeuwen en in latere tijd terecht geaccentueerd het onderwijs der Heilige Schrift, dat God met de schepping allereerst bedoelde de verheerlijking van zijn Naam, Spr. 16: 4: De Heere heeft alles gewrocht om zijns zelfs wil, ja ook de Gereformeerde Dogmatiek 19

288 LOCUS DE CREATIONE goddeloze tot de dag des kwaads, en I Cor. 15: 28: God alles in allen. Men bedoelde natuurlijk niet, dat zonder de schepping iets aan Gods heerlijkheid ontbrak. Neen, evenals de vogel zingt uit vrije aandrift, de dichter dicht uit drang des harten, en Gods kinderen God uit lief de minnen, zo schiep God, omdat Hij lust in scheppen had en omdat Hij door het schepsel heen zich zelven zocht. Gods heerlijkheid werd dan ook niet groter door de schepping, want God bezat de wereld reeds, toen zij nog alleen in de idee, in zijn besluit, bestond. En nu werpe men niet tegen, dat Paulus in I Cor. 3: 21/23 toch schrijft, dat alle dingen er zijn om de mens, of juister nog om de kerk, want dan ziet men voorbij, dat hij hierop terstond volgen laat: Doch gij zijt van Christus en Christus is Gods.

**§ 7. De harmonie der schepping.**

Al het gezegde noopt ons tot de conclusie, dat alleen de Heilige Schrift ons leidt tot de rechte beschouwing van de wereld. Hetzij men met het Pantheïsme de schepping dynamisch hetzij men haar met het Materialisme mechanisch verklaart, in beide gevallen is zij het product van een blind noodlot. Dat is al een heel troosteloze voorstelling. Vooral voor hen, die onder grote rampen gebukt gaan of aanhoudend met gebrek te worstelen hebben. En het laat zich maar al te goed verstaan, dat nu zulke wereldbeelden al meer ingang vinden, velen de hand slaan aan hun eigen leven. Tegenover deze sombere wereldbeschouwing steekt nu echter de christelijke heerlijk af. Zij leert ons in de eerste plaats, dat alles in de schepping zijn eigene plaats heeft. God mint de veelvormigheid. Vandaar het onderscheid tussen sterren, planten, dieren en mensen. Maar ook zij zelf zijn op hun beurt weer van elkander verschillend. En niet slechts bestaat er onderscheid tussen de verschillende rijken der natuur maar alles heeft ook zijn eigen taak en nut en bestemming. Hoe groot nu echter ook de verscheidenheid zij, toch gaat daarom de eenheid niet te loor.

De schepping vindt haar eenheid in God, aangezien Hij het is, die de wereld schiep, die haar onderhoudt en die alles in de wereld wrocht, opdat het Hem loven en prijzen zoude. In de schepping is dan ook alles op elkaar aangelegd en werkt steeds het een op het ander in. Dit geldt zowel van de stoffelijke als van de geestelijke verschijnselen. Een organische of juister nog een ethische band houdt alles saam. Vooral in de drie woorden, die de Heilige Schrift voor wereld gebruikt, spreken zich deze verschillende gedachten uit. Het Hebr. Olam d. i. het verborgene, onoverzienbare, de tijd, de eeuw, en het Griekse aioones vertolken ons de idee, dat de wereld een zekeren bestemden duur heeft, en dat, onderwijl zij haar leeftijd geleidelijk volbrengt, zich een historie op haar afspeelt, die heengeleid wordt naar een bepaald doel. Het woord mundus echter legt de nadruk op de schoonheid en de harmonie der wereld. Van de dagen van Augustinus af,

LOCUS DE CREATIONE 289 heeft de Christelijke kerk daarvoor dan ook een oog gehad. Tal van theologen hebben de heerlijkheid van de schepping, hare verscheidenheid en eenheid, orde en harmonie luide geroemd, en er op gewezen, hoe in de schepping Gods deugden zich nu reeds bij aanvang openbaren en hoe zij zich alle volkomen zullen openbaren in het rijk der heerlijkheid. Die wereld is dan ook, naar het eigen getuigenis der Heilige Schrift, goed in Gods ogen, omdat zij harmonieert met de bestemming, die Hij haar gaf en omdat Hij als het ware haar middelpunt is. Enerzijds moet dus veroordeeld alle natuurvergoding, waaraan 't Heidendom, 't bijgeloof en het Occultisme zich schuldig maken, maar anderzijds ook alle natuurverachting, gelijk die bij de Doperschen en de overdreven Intellectualisten wordt gevonden.

**§ 8. De evolutieleer.**

Schepping of Evolutie is een van de grootste strijdvragen van de nieuwere tijd. Geheel juist is echter op deze wijze het dilemma niet gesteld. Er ligt waarheid in het bekende woord van Lotze (Mikrokosmos2, I, 240): "Al had de wetenschap onomstotelijk bewezen, dat uit het gloeiende dampbolletje door evolutie alles, tot zelfs eindelijk de mens was voortgekomen, dan had zij toch niets anders gedaan dan dat zij het wonder der onmiddellijke schepping naar een vroeger tijdstip verschoven had, waarin de oneindige wijsheid in de donkeren chaos de onmetelijke vatbaarheid gelegd had voor een geordende ontwikkeling." Er waren en er zijn dan ook wel christelijke geleerden, die oordelen: "Al werd de descendentietheorie van een hypothese, gelijk zij thans nog is, straks omgezet in een feit, dan zou zij nog geen afbreuk kunnen doen aan de creatie-theorie." Hun voornaamste bezwaren tegen het evolutionisme zijn dan ook enerzijds, dat vele aanhangers van dit stelsel elke schepping ontkennen en anderzijds dat zij het bestaan van een doel in al het geschapene loochenen. Al achten zij op zich zelf de evolutieleer niet in strijd met het Christendom, deze twee punten kunnen toch ook volgens hen nimmer geaccepteerd worden. Alvorens nu ons oordeel over deze kwestie uit te spreken, geven wij eerst een zeer beknopte uiteenzetting van de descendentietheorie zelve. Telkens weer worden de woorden Darwinisme en Evolutie of descendentietheorie als synoniemen gebruikt.

Toch is dit niet juist. Onder het Darwinisme verstaan wij de door Darwin en zijn school voorgedragen biologische theorie, volgens welke de wereld der organismen (met inbegrip van de mens) zich heeft ontwikkeld van de laagste Stufe tot de tegenwoordige hoogte, en wel als gevolg van de gemeenschappelijke afstamming van de meest eenvoudige Urwezens. Dan, deze biologische ontwikkelingstheorie is slechts de toepassing van de algemene en veel oudere evolutiegedachte op een speciaal gebied, en gelijk zij nu aan deze algemene evolutiegedachte

290 LOCUS DE CREATIONE betekenisvolle steun bood, zo ontving zij op haar beurt van deze algemene evolutiegedachte niet geringe hulp, en zo is het te verklaren, dat het Darwinisme zoveel en zo spoedig ingang vond. Sporen van de evolutiegedachte vinden wij reeds in de Griekse natuurfilosofie n.l. in de leer van het eeuwige worden van Heraklitus, die doorwerkte in de kosmologie van de Stoici. In de loop der historie dook zij daarna of en toe op, maar de eerste wetenschappelijke toepassing van de ontwikkelingsgedachte op de natuur is toch pas de bekende Kant-Laplace hypothese. En het is deze hypothese, welke tot het tegenwoordige Evolutionisme geleid heeft.

De moderne natuurkundigen beweren: Er is nimmer verlies van arbeidsvermogen. Hieruit volgt dat de stof eeuwig moet zijn (Dit is de z.g. substantiewet, waarmede wordt bedoeld de leer van de steeds gelijke hoeveelheid en van de onvernietigbaarheid van stof en kracht). Feitelijk is dan ook onjuist de bewering, dat het hier op aarde altoos zijn zou: opgaan, blinken en verzinken. Er is wel een rusteloze verandering van vorm, 't gelaat van de kosmos is wel telkens verschillend, maar de substantie zelve is onvernietigbaar. Zij is het eeuwige, absolute zijn. En gelijk de stof eeuwig is, zo is ook de kracht, de beweging, de energie eeuwig. een in beweging zijnde stof is er altoos geweest en zal er altoos zijn. Van deze grondstellingen uitgaande, betogen zij dan vervolgens, dat aan onze kosmos duizenden andere voorafgingen, die alle het product waren van het proces, waarin de stof verkeerde. Evenals onze tegenwoordige wereld ontstonden zij uit stof en kracht en langs de weg der ontwikkeling vergingen zij ook weer. De kosmos nu, die aan de onze voorafging, loste zich ten slotte op in een gasvormige nevelmassa. En het is uit die nevelmassa, dat zich, naar de hypothese van Kant en Laplace, onze kosmos met zijn zon, maan, de aarde en de sterren, geleidelijk door verdichting, draaiing en bolvorming gevormd heeft. Natuurlijk was toen onze aarde aanvankelijk een woestenij. Maar het proces der ontwikkeling duurde voort en krachtens dit proces werd de aarde allengs een passend oord voor levende wezens. Eerst greep plaats de formatie van zeeën en landen, van bergen en stromen, van delfstoffen en aardlagen. Daarna ging de stof zich fijner organiseren en werd de werking der kracht steeds ingewikkelder. Zo is onder bijzonder gunstige omstandigheden de cel ontstaan, die de draagster van het leven is. En toen de cel er eenmaal was, konden zich de planten en de dieren, in steeds hoger formatie, in steeds rijker variatie en in steeds groter getale ontwikkelen. De hoogste evolutie van die dierensoort, waartoe de apen behoren, was de mens. Een eerste mens was er echter niet. Waar het dier ophoudt en de mens begint, kan niet geconstateerd worden. Zie hier in korte trekken de evolutietheorie. En het is bij haar dat Darwin zich aansloot. Darwin was selectionist. In zijn boek "On the Origin of species

LOCUS DE CREATIONE 291 by means of natural selection" wees hij allereerst op de variation under domestication d. w. z. op de verscheidenheid der soorten, die bij planten en dieren in tammen staat voorkomt, en door de mens door zorgvuldige keuze in het leven kan geroepen worden. Vervolgens handelde hij over de natural and sexual selection, waarmede hij bedoelde, dat bij planten en dieren in wilden staat hetzelfde verschijnsel waargenomen wordt. Hij betoogde, dat, in de strijd om het bestaan alleen de krachtigste exemplaren voorttelen, en dat er door overerving van sommige eigenaardigheden, die weldra versterkt op de voorgrond treden, door teeltkeus nieuwe generaties, die in het oogvallend van de vroegere soorten verschillen, te voorschijn komen.

Voor de Evolutieleer en het Darwinisme voerde men vooral deze argumenten aan: a. De morfologische en fysiologische overeenkomst tussen mens en dier — hand, poot, yin, vleugel hebben een gemeenschappelijken oorsprong; b. de veranderlijkheid der soorten, waarmede men doelt op de wet, dat, wig de lichamelijke organisatie onverbreekbaar is, verandering in een der organen ook verandering in de andere ten gevolge heeft (de correlatie van de wasdom). Ontkend kan niet worden, dat deze hypothese de vrucht is van machtige denkkracht en dat zij beantwoordt aan de dorst van het menselijk hart naar een logisch ineensluitend en alles omvattend wereldbeeld. Wij kunnen niet rusten in de voorstelling, dat de kosmos uit verschillende onsamenhangende bestanddelen bestaan zou. Dan eerst zijn wij bevredigd als wij een eenheid vinden, die al het geschapene harmonisch saambindt.

Maar al zit er eenheid in deze machtige conceptie toch is zij, afgedacht nog van het onderwijs der Heilige Schrift, in strijd met de feiten. Ook van haar geldt, dat zij volstrekt niet is een onloochenbaar resultaat der natuurwetenschap, dat afdoende bewezen is, maar een hypothese, een filosofie, die geenszins op empirie berust. Dit blijkt uit het volgende:

a. In beginsel is dit stelsel reeds voor eeuwen ontwikkeld en dientengevolge is het niet het resultaat van de natuurwetenschappen op hare tegenwoordige hoogte;

b. al aanvaardt men de in de vorige eeuw ontdekte wet van het behoud van het arbeidsvermogen, dan volgt hieruit nog volstrekt niet, dat de materie en de energie eeuwig zijn. Het is onmogelijk dit laatste met een beroep op deze wet te bewijzen. Even onmogelijk als de thesis te staven is, dat de stof onvernietigbaar is, omdat zij door menselijke kracht niet vernietigd kan worden.

c. Onbewijsbaar is ook de bewering, dat de beweging in de stof eeuwig is. Veeleer is voor beweging altoos nodig een kracht, die de beweging veroorzaakt.

d. Beweging op zich zelf zegt nog niet veel. Bij de beweging

292 LOCUS DE CREATIONE komt alles aan op de richting, waarin iets bewogen wordt; op het doel, hetwelk men met de beweging beoogt. En nu gaat het toch niet aan, eenvoudig te decreteren, dat de blinde kracht, die in de substantie werkte, leidde tot formatie van hemel en aarde, van delfstoffen en planten, van dieren en mensen. Zulke wondervolle formaties moeten 't werk zijn van een denkend en willend wezen.

e. Op dit standpunt zijn alle zuiver geestelijke verschijnselen onverklaarbaar. Sterker nog. Men spreekt o zoveel over de substantie, over stof en kracht — maar zelfs Haeckel moest erkennen, dat het innerlijk wezen der dingen voor ons verborgen is. Alle leven is kortweg een mysterie. En nu heeft Haeckel wel gezegd, dat hindert ons niet, 't leven behoeft Been verklaring, omdat het eeuwig is als de substantie, maar dat is slechts een noodsprong.

f. In de jongsten tijd is afdoende gebleken, dat zelfs bij de infusoriën, dat is dus bij de laagste organische wezens, het leven niet door mechanische stofwisseling ontstaat.

g. Zeer opmerkelijk is het, dat vele jongere natuurvorsers in hun stelsel over het ontstaan der dingen naast een mechanisch weer een organisch principe opnemen, en daarmede implicite erkennen, dat het leven niet uit de stof verklaard kan worden, maar dat al wat leeft zijn ontstaan aan iets levends te danken heeft.

Wat meer speciaal de bewering betreft, dat de mens zich uit een diersoort zou hebben ontwikkeld, hiertegen kan het volgende worden ingebracht.

a. De mens onderscheidt zich niet slechts door zijn rechtopgaande houding en door de vorm van zijn hand, schedel en hersenen van het dier, maar hij verschilt vooral van het dier door rede en taal, door religie en ethiek, door kunst en wetenschap, i. e. w. door heel de wereld van geestelijke verschijnselen. Op evolutionistisch standpunt is er geen plaats voor een ziel des mensen, evenmin als voor vrijheid, verantwoordelijkheid, zelfstandigheid of persoonlijkheid. Gemakshalve moge men nog spreken van psychische verschijnselen, feitelijk kent men slechts hoogstaande fysische verschijnselen. En men beweert dan ook zelf, dat er van al deze z.g. psychische verschijnselen analogieen zijn bij de planten en de dieren. Al de z.g. psychische verschijnselen komen dan ook op chemische wijze tot stand. De gedachte scheidt zich op dezelfde wijze of van de hersenen als de gal zich afscheidt van de lever. Hoe groter en fijner bewerktuigd iemands hersenen zijn, zoveel dieper en juister is ook zijn denkvermogen. Dan, het gaat toch niet aan, de geestelijke verschijnselen, die geheel andersoortig zijn dan de fysische, kortweg voor te stellen als een product van stofwisseling.

b. Men poneert de stelling, dat er tussen de aap en de mens een overgangsvorm heeft bestaan. Welnu, wanneer waarlijk de mens uit de aap ontwikkeld is, dan zouden er ook vele exemplaren van

LOCUS DE CREATIONE 293 deze aap-mens moeten hebben bestaan. En nu doet zich toch het verschijnsel voor, dat er geen enkel exemplaar van dezen overgangsvorm gevonden is. Wel heeft men soms bij het vinden van overoude mensenbeenderen en mensenschedels gejubeld, dat zij van zulk een overgangsvorm afkomstig waren, maar altijd weer moest men erkennen te vroeg te hebben gejuicht.

c. Met name Agassiz voegde hier nog bij: het bepaalde, standvastig kenmerkende der soorten en de zeldzaamheid van vormen, die veroorloven hen als overgangsvormen aan te nemen; de enorme graad van wijziging in levenswijze en maaksel; de weinige waarschijnlijkheid, dat de natuurkeus enerzijds organen van zo weinig belang als b.v. de staart van de giraffe, en anderzijds organen van zo wondervolle samengesteldheid als bijv. het oog heeft voortgebracht; de onwaarschijnlijkheid van het ontstaan door de natuurkeus van zulke wondervolle instincten als bijv. het instinct der bijen; de onvruchtbaarheid van gekruiste soorten en de vruchtbaarheid van de gekruiste variëteiten; de onmogelijkheid om de opvolgende schakels in de keten der levende wezens, de opvolging der uit de oervorm ontsproten vormen aan te wijzen; het nevens elkaar bestaan van hogere en lagere diervormen.

En wat nu nog meer bepaald het Darwinisme aangaat, daartegenover is terecht dit gesteld: a. Het bestaan der variëteiten is onmogelijk uit de correlatie van de wasdom te verklaren; b. de lagere soorten zijn volstrekt niet geheel opgegaan in de hogere; c. na de eerste afwijkingen worden de levenscondities ongunstiger; d. na de paring vertoont zich soms geheel iets anders dan de theorie doet verwachten (d. i. de z.g. heterogenesis); e. het gemis der overgangsvormen. A. Kuyper, Evolutie, Muller t. a. pl., blz. 76/81; Heilige Bavinck, Evolutie, H. H. Kuyper, Evolutie of Revelatie, de publicaties van Dr. W. Heilige Nieuwhuis en Dr. W. J. A. Schouten, vooral van de laatsten "Evolutie." § 9. De schepping eveneens ontkend door het Pantheïsme en het Materialisme. Evenmin als het Evolutionisme laten het Pantheïsme en het Materialisme ruimte voor de schepping. Het Pantheïsme, waarvan Spinoza de meest consequente vertegenwoordiger was ("Deus est omnium rerum causa immanens non transiens", Ethica, Pars 1, propos. XVIII) vereenzelvigt God en de wereld. "Het denkt zich de wereldgrond als de volstrekte en enige realiteit an rich en onderscheiden van de wereld der verschijnselen — in welke verschijnselen de wereldgrond zich openbaart en ontwikkelt, zodat alle verschijnselen niets anders

294 LOCUS DE CREATIONE zijn dan de vormen toestandsveranderingen van de wereldgrond of het Al-Ene, en alle verschijnselen, ook het bewuste ik, in dit Al-Ene terugkeren." Het houdt staande, het zijn is uit het denken, de stof is uit de geest — maar hoe het materiële uit het spirituele voortkwam, laat het onverklaard. Dat Schleiermacher zich nimmer geheel aan de invloed van het Spinozisme wist te ontworstelen blijkt ook in dezen Locus. Hij wiste de grens uit tussen de schepping en de onderhouding door de bewering, dat, als men slechts vasthield aan de absolute afhankelijkheid van de kosmos van God, verder de vraag of die kosmos eeuwig dan wel in de tijd geschapen was, bijkomstig was. "Het Materialisme denkt zich de wereld der verschijnselen als een afgesloten eenheid — samengesteld uit de oorzakelijk verbonden stoffelijke en psychische veranderingen en bewegingen — of m. a. w. als een zich-zelfgenoegzame, een van en door zich zelve bestaande realiteit, welke ter verklaring harer werkelijkheid geen anderen grond behoeft." Hier is het denken de neerslag van het zijn, de geest het bezinksel van de stof. Uit atomen, ja uit nog veel fijnere electronen, is deze realiteit opgebouwd. Dan, het Materialisme is niet in staat een antwoord te geven op deze vragen: Welk recht hebt gij om aan de atomen de metafysische kwaliteiten van ondeelbaaren onveranderlijk-, van eeuwigen onvernietigbaarheid toe te kennen? Hoe kwam de trage stof in beweging? Hoe ontstond uit de stof het bewustzijn en alle verdere geestelijke verschijnselen en wetenschappen? Hoe is toch uit de atomen de kosmos ontstaan?

**HOOFDSTUK VI.**

**LOCUS DE ANGELIS. (DE GEESTELIJKE WERELD).**

**§ 1. Het geloof aan het bestaan van engelen is niet onredelijk.**

Echter blijft ook hier de Heilige Schrift de kenbron der waarheid. Reeds het feit, dat alle religies goede en kwade engelen kennen, maakt het niet onredelijk aan het bestaan van engelen te geloven. Zelfs Kant achtte het dan ook niet onmogelijk, dat er engelen zijn. En al heel dwaas was de bewering van Strausz, dat men aan engelen ging geloven, om zo een soort van compensatie te hebben tegenover de grote hoeveelheid stof in de wereld. Leibniz en de Supranaturalisten trachtten het bestaan van engelen te bewijzen met dit argument, dat de engelen de kloof aanvullen, die er van meetaf bestaat tussen God en de mensen, of anders uitgedrukt, dat zonder engelen de tussenschakel tussen God en de mens zou ontbroken hebben. Deze redenering gaat echter niet op. Elk spreken van het aanvullen van de kloof tussen God en mensen of van een tussenschakel tussen God en de mensheid, komt de oneindigheid Gods te na of m. a. w. wist de grenslijn uit tussen de Schepper en het schepsel. Wel is juist de opmerking van Gravemeyer (t. a. pl., I, blz. 687/8): "Wegens de volmaaktheid van het heelal is het aannemelijk, dat er niet alleen enkel stoffelijke schepselen bestaan en zulke, die ten dele stoffelijk en ten dele onstoffelijk zijn, maar ook enkel onstoffelijk."

Ernstig waarschuwde Kuyper: "Ge zult of de Engelenwereld eren, gelijk God u die in zijn Woord geopenbaard heeft, of wel, zo ge deze verwerpt, zult ge terugvallen in het Animisme der afgodische volken, niet rechtstreeks maar bij trappen en de eerste trap is hier het zoeken van gemeenschap met de doden — Kuyper besloot met deze woorden zijn tekening van het Spiritualisme — die van ons zijn gegaan" (De Engelen Gods, blz. 8). Terecht zegt Bavinck (II, blz. 469): "zolang wij toch zelven psychische wezens zijn en het zieleleven niet uit stofwisseling kunnen verklaren, maar daarvoor een geestelijke substantie hebben aan te nemen, die ook zelfs na de dood voortbestaat, zolang is ook het bestaan van een geestelijke wereld met geen enkel argument der rede of met enig feit der ervaring in strijd." Dan, al gaat het geloof aan het bestaan van engelen, niet in tegen

296 LOCUS DE ANGELIS de rede, wij hebben toch pas vasten grond onder de voeten, als wij de Heilige Schrift openslaan. Zij zegt ons duidelijk, dat er een geestelijke wereld, een hemel bevolkt met engelen is. En nu is het wel waar, dat de engelen, wig zij creaturen zijn, niet kunnen en niet mogen zijn het voorwerp van ons geloof en vertrouwen, maar de erkenning, dat er een geestelijke levenssfeer is, is toch voor de religie van grote betekenis. Immers is zonder zulk een sfeer religie een onmogelijkheid. Bovendien is het bestaan van engelen voor ons van belang, omdat God ze gebruikte bij de bekendmaking Zijner openbaring en Hij ze nog uitzendt ten goede zijns volks.

**§ 2. Historisch overzicht.**

Wij zeiden reeds, dat er in alle religies sprake is van geestelijke wezens. Omdat in het Parzisme de Angelologie zeer breed was en daarin gesproken werd van engelen, die zich rondom de god des lichts en van engelen, die zich rondom de god der duisternis scharen, is het begrijpelijk, dat vele moderne wijsgeren van de religie — ten. onzent Kuenen en Tiele — beweren, dat de Israëlieten tijdens de ballingschap deze engelenleer van de Perzen hebben overgenomen.

Hiertegen geldt echter: 1° dat reeds voor de ballingschap onder Israël het geloof aan het bestaan van engelen algemeen was; 2° dat men niet mag verwarren de Oudtestamentische leer van de engelen, met de voorstellingen, die na de ballingschap bij velen ingang hebben gevonden. Het is dan ook wel merkwaardig, dat er ook geleerden zijn, zoals James Darmesteter in 1893, die precies het tegenovergestelde beweren en dus staande houden, dat de Perzen hun Angelologie van de Israëlieten hebben overgenomen. Het bestaan der engelen werd kortweg ontkend door de Sadduceeën; door sommigen uit de tijd van Justinus, die de engelen hielden voor tijdelijke emanaties uit het Goddelijk wezen, die na het doen van hun werk weer in God terugkeerden; door de David Joristen, Libertijnen, Spinoza, Hobbes, Strausz en vele moderne theologen. Zo stelde Lie. Böhmer in Herzog's RealEncyclopaedie 1 het voor, alsof de voorstellingen, van engelen niets dan voorbijgaande indrukken van ons Godsbewustzijn zijn. En in RGG2, II, S. 139/140 betoogt Kalweit: "In der neueren e.v.g. Dogmatik herrscht Uebereinstimmung daruber, dasz die Engel ein Gegenstand der Glaubenslehre nicht sein kunnen; denn der Glaube hat es immer allein mit Gott zu tun. Weder ist die Behauptung des Daseins von E. n. ein Kennzeichen des Glaubens, noch der Zweifel daran ein Merkmal des Unglaubens. Alles, was hier zu sagen ist, ist bereits von Schleiermacher gesagt worden. Nach seinen Darlegungen steht die Evorstellung in keinem Widerspruch mit der Grundlage alles Gottgläubigen Bewusztseins; aber es ist auch in ihr keine Verpflichtung enthalten, sie in de Kreis der eigentlichen christlichen Lehre zu ziehen. In der religiiisen Sprache and auch in der bildenden Kunst

LOCUS DE ANGELIS 297 hat sie ein gutes Recht. Es musz nur gefordert werden, dasz die vielfach vorgenommene Umgestaltung ins Kindliche und Feminine mehr zurtick gedrangt und die biblische Vorstellung von de starken Helden zur Geltung gebracht werde." Uit dit citaat blijkt reeds, dat het standpunt van Schleiermacher tweeslachtig is. Dit volgt ook hieruit, dat hij enerzijds beweerde, dat Jezus en de apostelen over de engelen met een zekere "Anbequemung" (accomodatie) spraken, maar ook anderzijds, dat daarbij niet mag verondersteld worden, "dass derjenige, der sich zu herrschenden Vorstellungen herablaszt selbst eine andere, jene widersprechende Ueberzeugung hat" (§ 42, 2). In ons vaderland ontketende Dr. Balthasar Bekker, die reeds in zijn preeken en geschriften tegen het geloof aan heksen, toverij en spoken opgekomen was en een "redelijke" verklaring van angstwekkende natuurverschijnselen voorgedragen had, in 1691 een storm van verontwaardiging door zijn berucht boek "Betoverde Wereld." Hij ontkende wel niet het bestaan der engelen, maar beperkte wel zeer hun werkzaamheid en hield hen menigmaal voor mensen. Ook leerde hij, evenals Spinoza, dat Christus en zijn apostelen zich in hun uitspraken over de engelen telkens hadden geschikt naar de opvattingen hunner tijdgenoten. De leer der engelen, zoals deze gewoonlijk werd ontvouwd, was z. i. een grove en schadelijke dwaling, die de Christenen onder de invloed van de duivel hield. Leibniz, Wolff en de Supranaturalisten verdedigden op redelijke gronden het bestaan der engelen. Dit deden ook de Rationalisten; maar aan engelenverschijningen geloofden zij niet. Weer , anderen hielden de engelen voor bewoners van andere planeten dan de aarde, zo Kurtz, Keerl en Lange. Het spiritisme, dat als reactie tegen het rationalisme en materialisme betekenis heeft, leert niet slechts het bestaan van geesten, maar acht ook omgang met hen mogelijk.

**§ 3. De verscheidenheid in de engelenwereld.**

Het getal der engelen. De naam "engel" duidt het ambt, niet de natuur dezer creaturen aan. Vandaar, dat malach (bode, gezant) en aggelos ook wel van mensen gebezigd wordt, bijv. Mal. 3: 1: Ziet, Ik zend Mijn engel, die voor mijn aangezicht de weg bereiden zal, en Luk. 9: 52. Andere namen, die voor deze geestelijke wezens in de Bijbel worden gebezigd, zijn: zonen Gods, geesten, heiligen, wachters. Evenals er nu hier op aarde grote verscheidenheid heerst tussen de schepselen, zo zijn ook de engelen niet alle gelijk. Zij worden in verschillende groepen verdeeld, die elk een eigen naam hebben.

Allereerst wordt gesproken van de Cherubijnen (over de afleiding bestaat verschil van gevoelen. De meest aangenomene is van een stam, die grijpen, vasthouden betekent, een grijpvogel). Zij zijn de bewakers van het paradijs. Zij worden in de tabernakel en tempel afgebeeld met aangezichten, die naar het verzoendeksel gekeerd zijn,

298 LOCUS DE ANGELIS en met vleugelen, die het verzoendeksel bedekken. In Ezechiël 1 en 10 heten zij HAJOT (bij ons vertaald door dieren), gelijk ook van hen in Openb. 4: 6 e.v. als van de xoaa (bij ons dieren) wordt gesproken. In deze beide plaatsen wordt het getal 4 genoemd. In Ezechiël worden zij getekend als "ene mensengedaante", elk met 4 vleugelen en 4 aangezichten, n.l. dat van een mens, leeuw, stier en arend. In de Openbaring worden zij beschreven, als zijnde rondom de troon Gods en als hebbende elk maar een aangezicht en 6 vleugelen. Uit deze gegevens kunnen wij afleiden, dat de Cherubijnen de eerste plaats bekleden onder de engelen, en dat in hen de kracht en de luister Gods zich zo openbaren als in geen andere schepselen het geval is. Over de onderscheidene voorstellingen, die de Heilige Schrift ons van hen geeft, schrijft Kuyper terecht: "De Cherubijnen, die Ezechiël ons tekent, vertonen in hun raderen, met heiligen gloed doorvlamd, een geheel andere voorstelling dan de beelden der cherubijnen, die in de tabernakel en in Salomo's tempel stonden. Jets wat tot onoplosbare moeilijkheden leiden zou, indien in beide voorstellingen het wezen, de heuse gestalte, van de Cherubijnen gefotografeerd was. Dan toch zouden beide fotografieën dezelfde figuur moeten vertonen. Maar ook jets, waarbij elke moeilijkheid wegvalt, zo men eenmaal weet, dat deze voorstellingen slechts zinnebeeldig bedoeld zijn. Dan toch is het geheel natuurlijk, dat telkenmale de gestalte zo gewijzigd wordt, als nodig was, om een anderen trek van hun wezen te laten uitkomen." (De Engelen Gods, blz. 141/142).

Van betekenis is ook wat Ridderbos bij Jes. 37: 16 (0 Heere der heirscharen, Gij God van Israël, die tussen of op de cherubim woont) opmerkt: "De Cherubs zijn hemelgeesten, wier dienst speciaal in verband staat met de troon Gods. In de symbolische beschrijvingen en voorstellingen der Goddelijke manifestatie aan de mens komen ze daarom voor als dragers van Gods troon of als zelf zijn troon of troonwagen vormend. .. . en misschien stellen ook in de tabernakel en de tempel hun uitgebreide vleugelen de troon Gods voor . . . Deze door Cherubs begeleide manifestatie Gods kan het karakter dragen van een komen ten gerichte (zoals bij Ezechiël), maar kan ook zijn tot openbaring zijner genade aan zijn volk . . . Zo o. a. Ex. 25: 22 en hier."

II. In de tweede plaats worden genoemd de Serafijnen, D'OF, Jes. 6, Bavinck e. a. vinden het 't meest waarschijnlijk, dat dit woord afgeleid is van de arabischen stam sarufa, nobilis fuit. Zij worden eveneens ons symbolisch getekend. Zij hebben de gedaante van een mens, terwijl zij met twee vleugelen hun aangezicht bedekken, met twee vleugelen hun voeten bedekken en met twee vleugelen vliegen d. w. z. haastig Gods wil volbrengen. Zij staan als dienaren rondom Hem, die op de troon zit, maken zijn naam groot en voeren zijn bevelen uit. Zij zijn de edelen onder de engelen. Kuyper daarentegen is van oordeel, in overeenstemming met Riehm, die serafim

LOCUS DE ANGELIS 299 afleidt van Sarafh, verbranden: "Zij staan in meer dan een opzicht met de Cherubijnen op een lijn. Ook zij verschijnen in mensengestalte, en met 6 vleugelen overdekt. Maar beider ambt en roeping is verscheiden. De Serafijnen toch breiden hun vleugelen niet uit, om het zondige van God of te weren, maar om zich zelven te dekken en te zweven, en hun eigenlijk officie is, het altaar der verzoening te bedienen. Een serafijn daalt neder, neemt een kool van het altaar, en brandt van Jesaja's lippen de zonde uit." "De naam Seraf beduidt dan ook: Een engel, die uitbrandt. Ook zij staan dus als trawanten van Gods heiligheid tegen de zonde over, maar terwijl de Cherubijnen alleen de zonde afweren, branden zij die uit, en brengen alzo de verzoening teweeg. De Cherubijnen symboliseren meer de wet, de Serafijnen meer de genade, terwijl beider innerlijk leven uitgaat van het: Heilig, heilig, heilig is de Heere der heirscharen" (De Engelen Gods, blz. 146). Cremer kiest tussen deze beide opvattingen geen partij. De afleiding schijnt nog onzeker, RE3 van Herzog—Hauck, S. 369. Ridderbos schrijft: "De Hem omringende Serafs (alleen in Jes. 6 genoemd) zijn blijkbaar hemelgeesten, in wier dienst bijzonder Gods heiligheid op de voorgrond treedt; zij prijzen, met geweldige stem de Heere der heirscharen in zijn heiligheid en heerlijkheid en bedienen het vuur van het hemelse altaar, welks opstijgende rook geheel het hemelse heiligdom vervult." Voorts worden nog met name genoemd: Gabriel (Daniel 8: 16; 9: 21; Luk. 1: 19, 26) en Michael (Daniel 10: 13, 21 en 12: 1; 1 Thess. 4: 16, Judas vers 9 en Openb. 12: 7) terwijl bovendien nog gewaagd wordt van … Opmerkelijk is ook het groot getal der engelen — 't welk duidelijk blijkt uit de woorden Zebaoth, Mahanaim, legioenen en heirleger. Ook hieruit moet volgen, dat er verschil in rang en ambt en klasse onder de engelen bestaat. Hierover zijn de Protestanten het wel eens met de Roomsen. Maar wij verschillen van de laatsten, zodra het de vraag geldt, dit verschil in orde en rang nader aan te wijzen.

Terecht zegt Calvijn bij zijn verklaring van Ef. I: 21 (Verre boven alle overheid, en macht en kracht en heerschappij, en allen naam, die genaamd wordt, niet alleen in deze wereld maar ook in de toekomende), dat uit de onderscheidene benamingen wel blijkt, dat er verschillende ordeningen zijn, maar dat het vermetel is, ze nader te willen bepalen. En het is juist hieraan, dat de Roomsen zich schuldig maken, evenals de Rabbijnen in dit stuk ook reeds te ver gingen. De Rabbijnen onderscheidden de engelen in tien graden, Pseudo-Dionysius voegde hierbij de gedachte van hiërarchische opklimming en verdeelde de engelen in drie klassen en elke klasse weer in drie onderafdelingen; de negen engelenkoren waren dan: I. de Tronen, Cherubijnen en Serafijnen; II. Machten, Heerschappijen en Krachten.

300 LOCUS DE ANGELIS

III. gewone engelen, Aartsengelen en de Overheden, (Kuyper, De Engelen Gods, blz. 136/8). Deze indeling werd door de Roomse kerk overgenomen. Evenals men nu zonder grond deze hiërarchie uitdacht, zo maakte men zich ook schuldig aan geheel willekeurige berekeningen omtrent het aantal der engelen. Wij gaan dit echter stilzwijgend voorbij. Wij herhalen alleen, dat hun getal zeer groot moet zijn, hetwelk ook blijkt uit Dan. 7: 10b: duizendmaal duizenden dienden Hem, en tienduizend maal tienduizenden stonden voor Hem.

§ 4. Wanneer zijn de engelen geschapen? Vele Griekse kerkvaders beweren en enkele nieuwere theologen zoals Kurtz gaan met hen mee, dat de engelen wel geschapen wezens zijn, maar dat zij zijn geschapen voor deze wereld. Het laat zich verstaan, hoe deze bewering door de Socinianen aangegrepen is, om te bewijzen, dat de Zoon en de Heilige Geest niet met de Vader waarachtig en eeuwig God zijn. Maar deze voorstelling is dan ook in strijd met Gen. 1: 1. Evenzo kunnen zij niet na de 6e dag geschapen zijn. Immers staat er met nadruk in Ex. 20: 11: In zes dagen heeft de Heere de hemel en de aarde gemaakt, de zee en al wat daarin is en Hij rustte ten zevenden dage. Zie ook Gen. 1: 31 en Gen. 2: 1.

De oude Gereformeerden namen schier allen aan, met een beroep op Job 38: 6 en 7 dat de schepping der engelen plaats greep op de eersten dag, tegelijkertijd met de derden hemel, hun woonplaats (de eerste hemel is de wolkenhemel Gen. 1: 8, de tweede de sterrenhemel Deut. 4: 19 en Ps. 8: 4, de derde de woonstede Gods en der engelen Ps. 115: 16 en Hebr. 4: 14). Zo staat er in de Synopsis: Etsi vero de ipso die creationis eorum nimis anxie disputandum non est, illorum tamen sententiam veritati magis convenientem judicamus, qui primo die cum ipso supremo coelo eos creatos statuunt. Gravemeyer (die ook nog wijst op Ps. 104, waarin in vers 2 de schepping van het licht, vers 3 die van het uitspansel en de wolken, vers 4 die der engelen en vers 5 die van de grondvesten der aarde verhaald wordt) en Kuyper (Locus de Angelis, blz. 16) denken er ook zo over. Ook ik acht dit 't meest aannemelijk. Bavinck (II, blz. 478) zegt alleen voor de zevenden dag.

De oude Luthersen houden eveneens staande, dat de engelen geschapen zijn niet voor de eersten en niet na de zesden dag, maar voor de rest volstaan zij met de opmerking: "Wir wissen aber nichts naHeeres iiber de Tag, an dem sie geschaffen worden sind" (Schmid, S. 135). § 5. De engelen hebben geen lichamen. De engelen zijn volgens de Synopsis "creaturae spirituales." De Joden daarentegen schreven hun toe "luchtof vuuraardige" lichamen. De meeste kerkvaders meenden ook, dat zij een fijn, aetherisch lichaam hebben. Schier algemeen dacht men zo tot omstreeks

LOCUS DE ANGELIS 301 Van toen af leerde men 't louter geestelijk bestaan der engelen. En evenals de Roomsen dachten ook de Luthersen (Unkorperliche Wesen, S. 135) en de Gereformeerden. Echter bleven er altoos onder deze groepen, die de oude opinie verdedigden, bijzonder Leibniz en zijn volgelingen. Ook thans staan b.v. Kurtz, Lange en Vilmar nog op dit standpunt. Tegen de lichamelijkheid der engelen verzet zich weer krachtig Delitzsch in zijn bibl. Psychologie, S. 65 ff. De Schrift zegt dan ook uitdrukkelijk, dat zij … zijn, Matth. 8: 16: En als het laat geworden was, hebben ze velen, van de duivel bezeten, tot Hem gebracht, en Hij wierp de boze geesten uit met den woorde, en Hij genas allen, die kwalijk gesteld waren, Matth. 12: 45 en Ef. 6: 12, die niet huwen, onsterfelijk, onzichtbaar zijn en waarvan er legio in een kleine ruimte aanwezig kunnen zijn. Voor een aetherisch lichaam der engelen beriep men zich van ouds af vooral op Gen. 6: 2: Dat Gods zonen de dochteren der mensen aanzagen, dat zij schoon waren, en zij nemen zich vrouwen uit allen, die zij verkozen hadden.

Hiertegen voeren wij echter dit aan: a. De Heilige Schrift vermeldt noch veronderstelt ook maar als mogelijk geslachtsgemeenschap tussen engelen en mensen, ja zij leert in Luk. 20: 35/36 precies het tegendeel; b. In Gen. 6 is niet sprake van een onder de engelen en de mensen maar alleen van een onder de mensen uitgebroken verderf, gelijk dan ook alleen de mensen hier gestraft worden. c. Het is wel waar, dat de engelen in de Bijbel meermalen Bene-Haelohim worden genoemd Job 1: 6; 2: 1 maar de mensen worden ook wel met dezen term aangeduid Deut. 32: 5; Ps. 80: 16; Hos. 11: 1. En in dit geval komt er dan nog bij, dat hier sprake is van gevallen engelen, en deze toch stellig niet zonen Gods zouden genoemd zijn; d. De uitdrukking zich een vrouw nemen, … wordt altoos gebruikt voor een wettig huwelijk en nooit voor hoererij. (Zie verder Kuyper, De Engelen Gods, blz. 58/65, en Gravemeyer, I, 691/2). Voorts beriep men zich op Matth. 22: 30: want in de opstanding nemen zij niet ten huwelijk noch worden ten huwelijk uitgegeven, maar zij zijn als engelen Gods in de hemel.

Terecht legde echter Delitzsch hierop nadruk, dat als hier een parallel wordt getrokken tussen de engelen en hen, die in heerlijkheid zullen opstaan, de gelijkheid niet gaat over de lichamelijkheid maar over het niet huwen. Ten laatste beriep men zich op I Cor. 11: 10: Daarom moet de vrouw een macht op het hoofd hebben om der engelen wil. Paulus beveelt hier echter volstrekt niet, dat de vrouw vermijde wat de boze engelen tot wellust prikkelen of de goede engelen in verzoeking er toe brengen kon — immers ware dat wel het geval, dan zou hij de vrouwen hebben bevolen, om ook dan de sluier om te hangen als zij niet in het openbaar zich vertoonden. Ook geldt hier tegen, dat de Griekse sluier niet gelijk de Oosterse het ganse gelaat maar alleen het voorhoofd bedekte. Paulus geeft hier alleen te kennen, dat

302 LOCUS DE ANGELIS de vrouwen niet aan de goede engelen mogen mishagen door te weigeren een macht op het hoofd te hebben als teken van de onderwerping der vrouw aan de man. Zo schrijft Van Andel: "Door juist haar hoofd te omsluieren verklaart de vrouw, dat zij op het terrein van dit aardse levenniet zelfstandig optreedt, maar zich laat vertegenwoordigen door de man, en zelve zich terugtrekt, als ene, die op dat gebied geen zeggenschap heeft, maar onder de zeggenschap staat." Grosheide slaat en in zijn "korte" en in zijn uitgebreide Verklaring een opvatting voor, die mij mooi gevonden schijnt. Hij vertaalt: "Daarom is de vrouw verplicht (naar) haar bevoegdheid (iets) op het hoofd te hebben ter wille van de engelen." Daarna heet het: "Dat de Apostel spreekt van iets, dat de vrouw op het hoofd moet hebben, is uit het verband zonder meer duidelijk.

Maar waarom heet dat macht, bevoegdheid? Want gelijk we in de vertaling door haken te plaatsen te kennen geven, staat er eigenlijk: daarom moet de vrouw een bevoegdheid op het hoofd hebben ter wille van de engelen. De bevoegdheid komt in onze brief telkens voor en drukt dan steeds uit, dat de mens vrij is iets te doen, maar dat nu verder van de omstandigheden afhangt, of hij het al dan niet moet doen. De vrouw heeft de bevoegdheid, om met gedekten hoofde in het openbaar te verschijnen. Welnu, zegt Paulus, ze is verplicht van die bevoegdheid gebruik te maken, omdat zij uit de man is geschapen. Ze is daartoe bovendien verplicht ter wille van de engelen. De engelen zijn getuigen geweest van de schepping des mensen. Zij leven het leven der gemeente mede, I Cor. 4: 9; Ef. 3: 10; I Tim. 5: 21; Hebr. 1: 14. Nu moet de vrouw ook tegenover de engelen het recht Gods handhaven. Wij begrijpen wel, waarom Paulus dit er bij zegt. Het is voor een vrouw moeilijk alleen voor de man uit de weg te gaan. Het is gemakkelijker voor haar de onderworpenheid aan de man te tonen in haar dracht, als ze weet, dat dit ook noodzakelijk is ter wille van de engelen." — In 1931 bepleitte Bornhauser de mening, dat wij hier aan "de engelen der gemeente" (Openb. 2: 1 e.v.) te denken hebben. Ik moge hier verwijzen naar een viertal artikelen in "De Bazuin" (1931, 6-9), waarin ik mijn bedenkingen hiertegen inbracht. Nu is het wel waar, dat herhaaldelijk engelen in een menselijke gedaante op aarde zijn verschenen, en dat de symboliek ons de engelen lichamelijk voorstelt, maar hieruit volgt nog niet, dat de engelen in de hemel een lichaam hebben. Ook is 't opmerkelijk, dat en bij de verschijningen en in de Symboliek der Schrift de gedaanten der engelen zozeer verschillen. Nu liepen de gevoelens uiteen over de vraag, of de lichamen, waarmede de engelen op aarde verschenen, werkelijke dan wel schijnlichamen waren. Ik meen, dat het werkelijke lichamen — men denke slechts aan Gen. 18 — waren, hun voor zo langen tijd door Gods almacht gewrocht, als zij nodig hadden,

LOCUS DE ANGELIS 303 om hun opdracht te vervullen, en dat die lichamen daarna weer vernietigd werden. Dan, van de zijde van hen, die opkomen voor de lichamen der engelen, meent men sterk te staan met dit wijsgerig argument. Gij geeft zelf toe, zo zegt men tot de tegenpartij, dat de engelen beperkt zijn ten opzichte van tijd en plaats — maar dat kan toch alleen het geval zijn, als zij een lichaam hebben. Dit is nu echter onjuist. Ook geesten kunnen wel een "ubi" hebben d. w. z. aan een bepaalde plaats verbonden zijn. Wij zien dit duidelijk bij de zielen der afgestorvenen. Wel geldt van de engelen, dat zij zich bliksemsnel kunnen bewegen en dat zij niet door stoffelijke lichamelijkheid worden tegengehouden. Voor ons is dit onbegrijpelijk. Maar wij krijgen er toch enig denkbeeld van, als wij denken aan de snelheid van het licht.

**§ 6. De redelijke en zedelijke natuur der engelen.**

Aan het slot zijner Angelologie poneert Muller deze stellingen: 1e Het hoofddenkbeeld in de engel is niet de persoonlijkheid maar de macht en de kracht; 2e Door dit gemis van karakter van persoonlijkheid is de overgang van natuurkrachten en engelen zo geleidelijk. In Gen. 6 zien wij een poging om het ontstaan van reuzen te verklaren, en treden de zonen Gods op, gelijk de goden in de mythologie; 3° Als persoonlijkheid heeft de mens een meerderheid boven de engel. De mens doorloopt een geschiedenis, terwijl de toekenning van historisch leven aan de engel geen grond heeft; 4e Wanneer het geloof aan engelen wordt opgevat als erkenning, dat er een geestelijke levenssfeer bestaat, dan is de religieuze betekenis der angelologie gerechtvaardigd. Met deze bedenkelijke opinie staat Muller niet alleen tegenover de leer der Reformatie maar ook tegenover de mening, die nog door Van Oosterzee met een beroep op Plitt met warmte voorgestaan werd (t. a. pl. I, 433):

De Heilige Schrift kent duidelijk aan de engelen "Persönlichkeit" toe. Vandaar dat zelfs Rozemeyer deze sterke uitspraak doet: "leven zonder individualiteit is de onderste levensschakel", (t. a. pl., blz. 107). Iedere engel is een eigen wezen, dat van de andere engelen onderscheiden is. Dat blijkt reeds hieruit, dat sommige engelen met name genoemd worden. Bovendien worden in de Heilige Schrift aan de engelen toegekend de vermogens van wil (Matth. 6: 10: Uw wil geschiede, gelijk in de hemel, alzo ook op de aarde; Hebr. 1: 14) en verstand (Job 1: 6, Matth. 24: 36: Doch van dien dag en die ure weet niemand, ook niet de engelen der hemelen, dan mijn Vader alleen) en allerlei functies, die daarmede saamhangen als zelfbewustzijn, spreken, begeren, zich verheugen, bidden, geloven, liegen, zondigen enz. Nu moeten wij ons ook hier wachten voor de ijdele speculaties der Roomsen. Maar op grond der Schrift kunnen wij toch dit zeggen: Gereformeerde Dogmatiek

304 LOCUS DE ANGELIS

I. Van de kennis der engelen:

a. Hun kennis is rijker dan de onze op aarde, Matth. 24: 36.

b. Zij verkrijgen hun kennis of uit hun eigen natuur Joh. 8: 44 (Gij zijt uit de vader de duivel, en wilt de begeerten uws vaders doen; die was een mensenmoorder van de beginne, en is in de waarheid niet staande gebleven, want geen waarheid is in hem. Wanneer hij de leugen spreekt, zo spreekt hij uit zijn eigen; want hij is een leugenaar en de vader der leugen) Of uit de beschouwing van Gods werken, Ef. 3: 10 (Opdat nu door de gemeente bekend gemaakt worde aan de overheden en de machten in de hemel de veelvuldige wijsheid Gods) of uit openbaringen Gods, Openb. 1: 1 (De openbaring van Jezus Christus, die God Hem gegeven heeft, om zijnen dienstknechten te tonen de dingen, die haast geschieden moeten, en die Hij door zijnen engel gezonden en zijnen dienstknecht Johannes te kennen heeft gegeven).

c. Hun kennis is niet onmiddellijk maar gebonden aan de objecten, Ef. 3: 10. d. Zij kennen elkanders gedachten niet, maar behoeven een taal, om die aan elkander te openbaren, I Cor. 13: 1 (al ware het, dat ik de talen der mensen en der engelen sprake), gelijk zij ook op hun wijze door hun woord en lied God kunnen verheerlijken, Openb. 4, 5.

e. Zij kennen de toekomst niet, zolang God hun die nog niet heeft geopenbaard, of m. a. w. zij zijn niet alwetend. Met het zeggen, dat zij altijd het aangezicht Gods zien, Matth. 18: 10 (Ziet toe, dat gij niet een van deze kleinen veracht. Want Ik zeg ulieden, dat hun engelen, in de hemelen, altijd zien het aangezicht mijns Vaders, die in de hemelen is) bedoelt Jezus volstrekt niet, dat zij ook inzage hebben van de raadsbesluiten Gods. De Roomsen beweren, dat dit wel zo is. Zij zeggen: De engelen zien alles, dewijl zij altijd Hem zien, die alles ziet. Dan, hiertegen stelde De Moor terecht deze redenering: Immers wie de alles verlichtende zon ziet, ziet daarom zelf nog niet aanstonds alles. Wie van de marktplaats of een mens boven op de toren ziet staan, ziet dientengevolge nog niet alles wat voor het oog van dezen open ligt. Wie een geleerden man kent, kent niet dadelijk al zijn geleerdheid (Commentarius, II, blz. 325 (caput IX, § VIII, /(3 )). Dat zij de toekomst niet kennen blijkt duidelijk uit Marc. 13: 32: Maar van die dag en die ure weet niemand, noch de engelen, die in de hemel zijn, noch de Z00/1 dan de Vader.

f. hun kennis is voor toeneming vatbaar Ef. 3: 10. g. Evenals hun macht zo is ook de kennis van de engelen niet gelijk. — Vanwege dit alles sprak de oude Dogmatiek van de cognitio naturalis sive concreata, experimentalis et revelata der engelen.

LOCUS DE ANGELIS 305

II. Van de wil der engelen.

De engelen zijn niet alleen redelijke maar zij zijn ook zedelijke wezens. God schiep alle engelen goed, maar door eigen schuld trad het onderscheid tussen goede en kwade engelen in. De goede engelen dienen God, de kwade daarentegen worden verteerd door vijandschap tegen God. Nu is in Gods raad bepaald, welke engelen zouden staande blijven. En daarom kunnen wij ook bij de engelen . van uitverkiezing spreken, I Tim. 5: 21: Ik betuig voor God en de Heere Jezus Christus en de uitverkorene engelen, dat gij deze dingen onderhoudt. De engelen Gods, die in de ure der beslissing voor God kozen, konden van die ure af niet meer vallen, weshalve zij ook heiligen, Matth. 25: 31, engelen des lichts II Cor. 11: 14 heten, van hen getuigd wordt, dat zij steeds Gods aangezicht zien, en vandaar ook dat zij in hun willen en handelen ons tot exempelen gesteld; worden, Matth. 6: 10b: Uw wil geschiede, gelijk in de hemel, alzo ook op de aarde. Met deze gegevens der Schrift zullen wij tevreden zijn. Nu volgt echter uit het feit, dat de engelen redelijke en zedelijke wezens zijn, nog volstrekt niet, dat dus ook de engelen beelddragers Gods zijn. Calvijn, Inst. I, 15, 3 en vele Gereformeerde — o. a. Polanus en de Synopsis (XII, 7): Creatos ergo initio angelos bonos omnes et ad imaginem Dei adversus Manicheos et Priscillianistas asserimus. — en Luth. theologen, ook onze Kanttekenaren (Job 1: 6) en van de latere Gereformeerde ook Gravemeyer (I blz. 709) meenden wel, dat ook de engelen het beeld Gods vertonen, maar dat is toch zo niet. En nog veel minder juist is de door sommigen — ten onzent bijv. Rozemeijer — voorgestane opinie, dat de engelen in nog meerdere mate dan de mensen beelddragers Gods moeten heten — omdat de engelen louter geestelijke wezens zijn.

Ongetwijfeld is de macht van de engelen groter dan de onze 2 Petri 2: 11: Daar de engelen, in sterkte en kracht meerder zijnde, geen lasterlijk oordeel tegen hen voor de Heere voortbrengen — weshalve het ook zo dwaas is van engeltjes te spreken of ze als gevleugelde kinderen af te beelden — maar daarom zijn ze nog niet, evenals wij, het beeld Gods. Neen, het beeld Gods komt evengoed uit in hetgeen waarvan de engelen van ons verschillen als in hetgeen hun met ons gemeenschappelijk is, weshalve dan ook Kuyper (De Engelen Gods, blz. 52) en Bavinck terecht staande houden, dat de engelen niet de beelddragers Gods kunnen genoemd worden. Nu bestaat dit verschil hierin: a. De mens is geschapen ziel en lichaam; b. niet de engel maar de mens is gesteld als koning van het rijk der natuur. Wie naast elkander legt Hebreeën 1: 14: Zijn zij niet allen gedienstige geesten, die tot dienst uitgezonden worden, om dergenen wil, die de zaligheid beërven zullen? en Gen. 1: 26: En God zeide: Laat ons mensen maken, naar ons beeld, naar onze

306 LOCUS DE ANGELIS gelijkenis; en dat zij heerschappij hebben over de vissen der zee, en over het gevogelte des hemels, en over het vee, en over de gehele aarde, en over al het kruipend gedierte, dat op de aarde kruipt! voelt aanstonds Welk een ere aan de mens boven de engel gegeven is; c. de engelen zijn wel nauw aan elkander verbonden maar toch niet door banden des bloeds zoals de mensen. Vandaar dat bij de engelen niet, als bij de mensen, wordt gevonden een afschaduwing van het Vaderschap van de Eersten en van het Zoonschap van de tweeden Persoon; en dat zij ook niet vormen een engelen-organisme, dat in een hoofd vallen maar ook door een ander hoofd weer behouden worden kon. De goede engelen merken nauwkeurig op de wonderen van Gods genade, die hier geschieden I Petr. 1: 12b: in Welke dingen de engelen begerig zijn in te zien, maar de gevallen engelen zijn van die genade uitgesloten; d. De engel is een machtiger de mens een rijker geest. De mens heeft meer relaties dan de engel. De mens is een …. De mens weet ook bij ervaring wat Gods genade is — weshalve ook de heerlijkste deugden Gods eerst recht aan de mens bekend zijn. e. De Christus is wel het Hoofd en de Heer maar niet de Verlosser der engelen — en daarom staan zij ook niet in zulk een nauw verband met de Christus als de kerk, die het lichaam van Christus in de Heilige Schrift genoemd wordt.

Uit het gezegde — en voorts met een beroep op I Cor. 6: 3: Weet gij niet, dat wij de engelen oordelen zullen? — heeft Kuyper afgeleid, de Engelen Gods blz. 54, dat de engelen in rangorde beneden de mensen staan. Letterlijk heet het: "De engelen staan niet boven ons en ze staan niet naast ons, maar als wezenssoort zeer beslist onder ons." Van Andel meent echter dat hier van de kwade engelen sprake is. "Het lidwoord "de" voor engelen wordt in het oorspronkelijke weggelaten, omdat de Apostel op de hoogste stand dergenen, die de gemeente te oordelen heeft, de nadruk leggen wil. De engelen, die hij op het oog heeft, zijn niet de goede maar de kwade. Dat ook de goede door de gemeente geoordeeld zouden worden, wordt nergens in de Schrift geleerd; daarbij is het niet te denken, dat zij nog geoordeeld zouden worden, naardien zij reeds voor lang onberispelijk bevonden zijn. Veeleer zien wij in de gelijkenissen van de tarwe en het onkruid en van de goede en kwade vissen, de engelen als dienaars van de hemelsen Rechter optreden; zij toch scheiden rechtvaardigen en onrechtvaardigen van een, en voltrekken aan de laatsten het Godsgericht."

De opvatting van Van Andel is reeds door de oude kerk van Clemens of bepleit. Calvijn en de Kanttekenaren deelden haar ook. Eveneens á Marck en Gravemeijer. Dan, Bavinck is 't met Kuyper eens. In aansluiting aan Meyer's "Kommentar" schrijft Bavinck: "Zelfs tot de goede engelen breidt dit oordeel van Christus en zijn

LOCUS DE ANGELIS 307 gemeente zich uit, I Cor. 6: 3, want de engelen zijn gedienstige geesten, die tot de dienst uitgezonden worden om dergenen wil, die de zaligheid beërven zullen en daarom in het toekomstig Godsrijk een plaats erlangen naar de dienst, welke zij in betrekking tot Christus en zijn gemeente hebben verricht" (IV, blz. 782). In Meyer's "Kommentar" wordt voorts nog gezegd, dat men te ver gaat, als men meent met nadruk te kunnen zeggen, dat hier alleen van de goede engelen sprake is. Dit oordeel wordt door Zahn verzacht, als hij opmerkt, dat hoogstens "in zweiter Linie" aan boze engelen te denken is. Nog een stap verder gaat Grosheide, als hij schrijft: "Nu is het zeker merkwaardig, dat hier de engelen, waaronder, volgens het staande gebruik bij Paulus, de goede engelen moeten worden verstaan, afzonderlijk worden genoemd."

**§ 7. De dienst der engelen. Beschermengelen? Verering?**

Op grond van de Heilige Schrift onderscheiden wij tussen een buitengewone en een gewone dienst der engelen. Zo telkens als in de geschiedenis des heils onder de ouden en de nieuwen dag een gewichtig moment intrad, verschenen er engelen op aarde. Dit medearbeiden aan het geven der Godsopenbaring noemen wij de buitengewone dienst der engelen. De gewone dienst der engelen bestaat hierin:

a. Zij loven dag en nacht God met hoorbare klanken — Openbaring; b. zij verheugen zich over de bekering eens zondaars, Lukas 15: 10: Alzo zeg Ik ulieden, is er blijdschap voor de engelen Gods over een zondaar, die zich bekeert; zij waken over de gelovigen Ps. 34: 8: De engel des Heeren legert zich rondom degenen, die Hem vrezen, en rukt hen uit; zij beschermen "de kleinen", Matth. 18: 10: Ziet toe, dat gij niet een van deze kleinen , veracht. Want Ik zeg ulieden, dat hun engelen, in de hemelen, altijd zien het aangezicht mijns Vaders, die in de hemelen is; en zij laten zich door de gemeente onderwijzen, Ef. 3: 10; c. zij strijden tegen Satan en de duivelen. Evenals nu de Grieken en de Romeinen meenden, dat ieder mens een goeden en kwaden genius, en de Joden dat hij een goeden en kwaden engel heeft, zo kwam ook al spoedig, vooral door Origenes, in de Christelijke kerk de voorstelling op, dat ieder Christen zijn beschermengel heeft. Velen gingen echter nog verder. Zij meenden, dat ieder mens een goeden en een kwaden engel heeft, en dat ook elk volk en een zekere groep van kerken een eigen beschermengel heeft. Deze laatste leringen werden in de Roomse kerk door velen, die der beschermengelen van de gelovigen door allen gedeeld. Dit laatste was ook de gedachte van Luther. Niet van Calvijn en van de meeste Lutherse en Gereformeerde theologen. De

308 LOCUS DE ANGELIS Vermittelungstheologen deelden het gevoelen van Luther. Hengstenberg, Commenter über die Psalmen, wijst bij zijn verklaring van Ps. 91: 11: Want Hij zal zijn engelen van u bevelen, dat zij u bewaren in al uwe wegen, deze voorstelling af. B. Weiss, 8e ed. v. Heilige Ev. naar Matth. in Meyer's Komm., schrijft daarentegen weer bij zijn verklaring van Matth. 18: 10: "Der auf Grund der alttestamentl. Lehre von der durch Engel vermittelten Fiirsorge filr die Frommen nach dem Exile ausgestaltete Glaube an individuelle Schutzengel kommt auch sonst im N. T. vor (Act. 12: 15)."

Evenals Zanchius, Rivet en Maccovius — in Kuyper's "De Engelen Gods" blz. 30/31 vindt men de citaten — zo heeft ook Kuyper enige sympathie voor de voorstelling van de beschermengelen der uitverkorenen. In verband met Matth. 18: 10 schrijft hij, blz. 32/33: "Maar wel is er enige nadruk op te leggen, dat in Jezus' omgeving dit geloof in een persoonlijke Beschermengel bestond — Kuyper zal hier gedacht hebben aan Hand. 12: 15, waarbij men kennis neme van de Kanttekening — dat Jezus zelf dit wist, en dat Jezus, dit wetende, door alzo te spreken, allicht de indruk moest teweegbrengen, dat Hij zijnerzijds deze voorstelling beaamde. Een zeker niet wiskunstig bewijs, maar dat toch altijd zeker gewicht in de schaal legt, en Zanchius, Rivetus en Maccovius bij hun uitspraak steunde." Ook in zijn "Locus de Angelis" lees ik: "Prof. Kuyper neigt tot het gevoelen van Zanchius en Maccovius", maar eveneens: "Prof. K. legt echter op deze zaak niet veel nadruk" (blz. 34). Bavinck wijst de gedachte van beschermengelen der uitverkorenen beslist af.

De geëerde en geleerde predikant Ds J. W. Felix, bij wien ik ter catechisatie ging en belijdenis deed, trachtte zijn leerlingen voor de leer der beschermengelen der vromen te winnen en hiervan bleef ik steeds enigermate onder de indruk. 't Meest ten gunste dezer opvatting pleiten Daniel 10: 13, 20 (De vorst van Perzië schijnt hier de beschermengel van Perzië te zijn. Want waar ongetwijfeld Michael de beschermengel van Israël is, daar ontbreekt de analogie als voor Israël een engel en voor Perzië een mens strijdt. Bovendien wordt deze vorst onderscheiden van de Perzische koningen. De strijd tussen God en Satan gaat dus ook door in de wereld der geesten. Meer staat hier echter niet) , en Matth. 18: 10, hier staat evenwel niet, dat elke "kleine" zijn beschermengel heeft, maar wel dat een bepaalde klasse der engelen tot taak heeft de "kleinen" te beschermen.

Wij gaan m. i. 't veiligst, als wij stellig slechts dit leren: a. ook in de geestenwereld gaat de strijd tussen de Christus en de Satan rusteloos door; b. aan bepaalde klassen van engelen is opgedragen de behartiging van bepaalde belangen op aarde. Door de Roomse kerk wordt ook tot de dienst der engelen gerekend, dat zij als voorbidders voor de gelovigen in de hemel werkzaam zijn. Maar in de beide plaatsen, die vooral tot staving van dit

LOCUS DE ANGELIS 309 zeggen aangehaald worden Luk. 15: 7: Ik zeg ulieden, dat er alzo blijdschap zal zijn in de hemel over een zondaar, die zich bekeert, meer dan over negen en negentig rechtvaardigen, die de bekering niet van node hebben en Openb. .8: 3 (Er kwam een andere engel, en stond aan het altaar, hebbende een gouden wierookvat; en hem werd veel reukwerk gegeven, opdat hij het met de gebeden aller heiligen zou leggen op het gouden altaar, dat voor de troon is) is van zulk een voorbidding in het geheel geen sprake. En deze lering is hierom nog te bedenkelijker, omdat zij de verering en de aanbidding der engelen in de hand heeft gewerkt. Blijkens Col. 2: 18: Dat dan niemand u overheerse naar zijnen wil in nederigheid en dienst der engelen, tredende in hetgeen hij niet gezien heeft — was zij al vroeg in zwang. Verschillende Kerkvaders hebben dan ook tegen haar gewaarschuwd. Maar zelfs dan ontbraken zwakke punten in hun vermaning niet. Zo b.v. het zeggen, dat aan de engelen wel burgerlijke maar geen religieuze eer mag bewezen; of ook dat zij wel onder het Oude Testament mochten aangebeden worden, maar thans onder de nieuwe bedeling niet meer. Eusebius was de eerste, die beweerde, dat … ons past tegenover de engelen, terwijl ERE alleen Gode toekomt. Maar hoe goed het ook was bedoeld, toch is deze onderscheiding aangegrepen, om de aanroeping der engelen te verdedigen. De Roomse kerk toch houdt reeds van de 8e eeuw of staande, dat er tweeërlei godsdienstige verering is. Aan God komt … (cultus religiosus) en aan de engelen … toe.

In de Catechismus, die volgens het besluit van het Concilie van Trente is saamgesteld, wordt (Pars III, c. II, qu. VIII en IX) voor de verering der engelen een beroep gedaan op de eer, welke wij aan ouders en ouden van dagen verschuldigd zijn; op de eerbewijzing aan koningen, voorts op hun liefdevolle voorbidding, voorzorg en wacht en op het overbrengen van onze gebeden en tranen aan God. Dat deze verering der engelen niet in strijd is met het eerste gebod, tracht deze Catechismus aldus te betogen: Als een koning afkondigt, dat niemand zich (buiten hem) als koning mag gedragen of zich koninklijke eer mag laten bewijzen, wie is er dan zo onzinnig aanstonds te geloven, de koning wil niet, dat aan zijn overheidspersonen eer worde bewezen? Voorts zegt deze Catechismus met nadruk: Ofschoon de Christenen gezegd worden de Engelen te aanbidden (adorare), naar het voorbeeld van de heiligen van het Oude Testament, toch vereren zij hen niet als God (non earn tamen illis venerationem adhibent, quam Deo tribuunt). En als wij dan ook sours lezen, dat Engelen de verering door mensen geweigerd hebben, dan deden zij dit, dewijl zij dezelfde eer niet wilden ontvangen, die alleen Gode behoorde. Nu valt echter noch uit de Heilige Schrift noch etymologisch te bewijzen, dat de … de hogere en de … de lagere godsdienstige verering is. Daarbij bevat

310 LOCUS DE ANGELIS de Schrift nergens het bevel, dat aan de engelen doulea moet bewezen worden. Immers, als een engel in het Oude Testament aangebeden wordt, dan is dat altoos de Malak JHWH. Bovendien wordt de aanbidding der engelen verboden in Matth. 4: 10. Satan toch eiste niet, dat Jezus hem voor God zou houden, slechts dat Hij hem Goddelijke hulde zou bewijzen. Eveneens in Openb. 19: 10.

De fout der Roomsen is echter, dat evenals zij ontkennen, dat Jezus de enige Middelaar is; zij zo ook ontkennen, dat God alleen de Goddelijke natuur deelachtig is. Volgens hen is aan de engelen en de heiligen ook de Goddelijke natuur geschonken in de dona supernaturalia van gerechtigheid en heiligheid. Zo tast men feitelijk het wezen Gods aan en vervalt tot polytheïsme. Op zuiver monotheïtisch standpunt is dan ook alle aanbidding van wie niet God is, uitgesloten. Natuurlijk zouden wij, als ons een engel verscheen, hem met eerbiedige hulde moeten ontvangen. Ook past 't ons op deze wijze aan hen te denken, hun stipt volbrengen van Gods wil na te volgen, hun de veelvuldige wijsheid Gods te verkondigen enz. Maar wat daarboven uitgaat is zonde. Ten slotte. Voor ons geloof heeft het bestaan der engelen deze betekenis, dat onze kracht er door gestaald wordt, als we bedenken: a. dat ook de engelen voor God strijden en b. dat wij eens evenals de engelen op volmaakte wijze God zullen dienen.

**HOOFDSTUK VII.**

**LOCUS DE CREATURIS MATERIALIBUS. (DE STOFFELIJKE WERELD).**

**§ 1. De algemeenheid der kosmogenieën.**

**Het scheppingsverhaal der Heilige Schrift is oorspronkelijk.**

De Theologie spreekt zich ook uit over de stoffelijke wereld. Dit kan niet anders, omdat de vraag: Van waar is de stoffelijke wereld? ook voor haar van het grootste belang is. Het is dan ook wel opmerkelijk, dat alle godsdiensten hun kosmogenie hebben. De moderne geschiedenis van de religie — ik verwijs hier slechts naar het interessante artikel van Tor Andrae in RGG2, V, 224/229 — neemt aan, dat bij de primitieve volken de "Ursprungsmythen" nog aan het kosmologische denken voorafgingen — waarbij vooral deze twee momenten: de wisseling van dag en nacht en het verwekken en baren richting gegeven hebben aan de voorstellingen der mensen over het ontstaan van de wereld — en dat zelfs in de hogere religies nog ideeën te vinden zijn, die aan de kosmogonische gedachtekring georiënteerd zijn. In al deze kosmogenieën wordt de formatie der wereld aan goden toegekend, wordt de eerste toestand der wereld een chaos genoemd, en geleerd, dat de vorming der wereld enigen tijd duurde en van het lagere tot het hogere d. i. de mens opklom.

Hieraan voegt nu echter Gen. I nog dit toe: a. dat er van een samenvallen van theogenie en kosmogonie geen sprake kan zijn; b. dat de stoffelijke wereld niet slechts door God geformeerd maar ook geschapen is; en c. dat er geen chaos in de vollen zin des woords geweest is. De Schrift leert ons, dat het Scheppingsverhaal door God aan Adam en verder door mondelinge overlevering en nadere openbaring Gods aan Mozes bekend is gemaakt. Het is dus niet overgenomen van de Babyloniërs, gelijk tegenwoordig velen beweren.

Hiertegen pleit bovendien: a. dat de leer der schepping reeds voor het exil aan Israël bekend was; b. dat de week van 7 dagen, ook reeds lang voor het exil onder Israël in zwang, gegrond was op de leer der schepping; c. dat het heel onwaarschijnlijk is, dat de Israëlieten dit belangrijke dogma zouden hebben willen overnemen van hun vijanden; d. dat de heidense kosmogenieën zo polytheïstisch getint zijn, dat zij onmogelijk konden omgewerkt worden in het monotheïstische bericht

312 LOCUS DE CREATURIS MATERIALIBUS van Gen. I, "groszartiges Portal am Eingang des Bibels", welks schoonheid zelfs door Haeckel wordt geroemd, terwijl zij daardoor ook veeleer antipathiek dan sympathiek voor de Israëlieten waren.

**§ 2. De schepping der wereld geschiedde niet op de 1e dag van Genesis 1.**

Over de schepping des hemels wordt in Gen. I niets anders gezegd dan dat zij door God geschiedde. Des te meer wordt over die der aarde gesproken. Nu is de eerste vraag, die zich hier voordoet, deze: Behoort het verhaalde in Gen. 1: 1 en 2 tot hetgeen plaats had op de len dag, of gaat het daaraan vooraf? Volgens Kuyper (L. de Creatione2, blz. 82), Bavinck, Keil (uitlegging van Gen. 1: 1 en 2) geeft het verhaal geen anderen indruk dan dat dit voorafging aan de eersten dag. Eerst schept God de aarde. Deze aarde nu was niet in de vollen zin des woords een chaos — trouwens een geschapen chaos is een contradictio in terminis. Onder bohu en tohu hebben wij dan ook te verstaan een ledige ruimte; de aarde was nog niet gevormd: van een positieve woestenij kon echter evenmin gesproken. Daarom wordt er van de toestand der aarde ook nog gezegd, dat hij een tehom was, een bruisende, in duisternis gehulde watermassa — waarop gezinspeeld wordt in 2 Petri 3: 5 "en de aarde uit het water en in het water bestaande."

Nu heeft deze toestand, toen 't licht, 't leven, de vorm en de gestalte der dingen nog ontbraken, enigen tijd voortgeduurd. Bavinck licht dit aldus toe: "In vers 2 is er nog duisternis en geen licht; de dag nu is niet en begint niet met duisternis maar met licht; eerst door de schepping van het licht vers 3 wordt de dag mogelijk; God noemde dan ook niet de duisternis maar het licht dag en de duisternis noemde Hij nacht vers 5; de wisseling van licht en donker, van dag en nacht kon eerst met de schepping van het licht een aanvang nemen; eerst nadat het licht was geweest, kon het avond en daarna weer morgen worden en met dezen morgen eindigde de eerste dag, want Gen. I rekent de dag van morgen tot morgen." Op de eerste dag werd dus alleen het licht geschapen en had plaats de scheiding van licht en duisternis.

Hiermede is Ex. 20: 11 a: Want in zes dagen heeft de Heere de hemel en de aarde gemaakt, de zee en al wat daarin is en 31: 17b (dewijl de Heere in zes dagen de hemel en de aarde gemaakt heeft) niet in strijd. De nadruk toch valt hier niet op de schepping maar op de vorming van hemel en aarde, en dit wordt ons tot een voorbeeld gesteld. In Gen. I wordt duidelijk onderscheiden, wat God doet in de beginne en wat Hij sprekende in de zes dagen deed; vers 2 scheidt deze beide dingen van elkaar. De creatio prima nu, die plaats had cum tempore, is immediata, de creatio secunda is mediata. Nu is het waar, dat terstond na de schepping der wereld de conservatio en de gubernatio aanvingen. Zij gingen ook door tijdens de 6 dagen. Maar toch rekent de Schrift het werk der

LOCUS DE CREATURIS MATERIALIBUS 313 6 dagen (het z.g. hexaemeron) nog tot de schepping. En wel omdat alles wat toen geschapen is, niet bij wijze van evolutie door in de stof sluimerende krachten voortgekomen is maar uit de oerstof door het scheppende woord Gods in het aanzijn geroepen is. Gelijk wij er dan ook op moeten letten, dat er in Gen. 1: 1 alleen staat "God schiep", maar elk der zes dagen ingeleid wordt met "En God zeide", vers 3, 6, 9, 14, 20, 24, waaruit ook wel mag afgeleid, dat "in de beginne" en "eerste dag" niet geïdentificeerd mogen worden. Wel sloot God zich bij elke scheppingsdaad aan het voorafgaande aan, maar deze opklimming is geen evolutie maar een wilsdaad Gods. Gravemeyer laat ook de schepping van hemel en aarde op de eersten dag geschieden. Ook begint volgens hem de dag met de avond (I, 669). Volgens hem bestond dus de eerste scheppingsdag uit de nacht, die aan het licht voorafging, en de dag, die door de schepping van het licht en de geregelde scheiding van het licht en de duisternis was ingetreden. Met deze opvatting sluit Gravemeyer zich aan bij het gevoelen, dat door de oude dogmatici werd voorgestaan. Volgens Kuyper (blz. 86) begon de dag ook met de nacht. Keil en Bavinck daarentegen laten de dag met de morgen beginnen. Dit schijnt ons 't meest aannemelijk, al is 't waar, dat volgens de Joodse traditie de dag met de avond begint en in het Nieuwe Testament voor etmaal 't woord … gebruikt wordt.

**§ 3. Het scheppingswerk op de 6 dagen.**

De oude dogmatici plachten het scheppingswerk der 6 dagen in drieën te verdelen. Dat is juist, als men aanneemt, dat de schepping van hemel en aarde ook op de eersten dag geschiedde. Men krijgt dan deze verdeling: a. creatio Gen. 1: 1, 2; b. distinctio op de eerste drie dagen tussen licht en duisternis; hemel en aarde; land en zee; c. ornatus op de 4e tot de 6e dag bevolking van de toebereide aarde met levende wezens — waarbij echter dient bedacht dat de op de 3den dag geschapen planten ook reeds tot sieraad strekten. Op ons standpunt nemen we echter a. afzonderlijk en houden we dus b. en c. alleen over.

De toestand in Gen. 1: 2 beschreven was niet een periode van stilstand. De Geest Gods zweefde over de wateren d. w. z. de Geest werkte levenwekkend op de watermassa der aarde en kwam zo aan het scheppende woord Gods tegemoet. Het werk van de eersten dag bestaat nu in de schepping van het licht, in de scheiding van licht en duisternis, in de wisseling van dag en nacht, dus ook in beweging, verandering, wording. Licht is — om met Bavinck 2, II, blz. 509 te spreken — nl. "naar de thans meest aangenomen hypothese geen substantie, ook niet een ontzaglijk snelle undulatie of vibratie van aether-atomen, gelijk Huygens, Young, Fresnel, aannamen, maar het bestaat volgens de theorie van Maxwell, later bevestigd door Hertz, Lorentz en Zeeman, in electrische trillingen, in vibraties van

314 LOCUS DE CREATURIS MATERIALIBUS elektriciteit, en is dus een elektrisch verschijnsel. Het is daarom van de lichtgevers, zon, maan en sterren wel te onderscheiden en gaat volgens Genesis daaraan vooraf. Licht is ook de algemene onderstelling voor alle leven en ontwikkeling. Terwijl de wisseling van dag en nacht alleen nog nodig is voor dier en mens, is het licht ook reeds een behoefte voor de plantenwereld; het geeft bovendien vorm, gestalte, kleur aan alle dingen." Op de tweeden dag scheidt God het uitspansel en de aarde met hare wateren. Het uitspansel of de luchten wolkenhemel wordt in de Schrift genoemd een gordijn, een sluier, een saffier, een spiegel, een dak en gewelf over de aarde heen — omdat het voor ons daarop gelijkt. "Naar de voorstelling der Heilige Schrift is er dus een ons omspannende lichtkogel, dien wij aan de binnenzijde zien. Vandaar dat er telkens sprake is van deuren en vensteren des hemels en dat Jakob bij Bethel van een poort des hemels melding maakt" (Kuyper, Locus de Creatione, 2e bewerking, blz. 83). "wij vinden hier dus een verklaring omtrent de atmosfeer, die de aarde omgeeft. De onderscheiding tussen firmament en atmosfeer nu is voor ons heel duidelijk, maar bij de oude volken vindt men ze nergens" (K., blz. 87).

Thans ontbreken de woorden "God zag, dat het goed was, niet omdat 't getal 2 een omineus getal is of omdat toen de hel geschapen is, maar omdat 't werk van de 2e en de 3en dag zo nauw samenhangt, dat het als 't ware een geheel is. Op de 3en dag werden n.l. gescheiden het land en de zee; zo werd de aarde een kosmos met werelddelen en zeeën, bergen en dalen, landen en stromen. Stellig vond het gebeurde op deze 3 dagen niet plaats, zonder dat de krachten, die God in de natuur ingeschapen had, op een geweldige wij ze tot openbaring kwamen. Toch werkten deze mechanische en chemische krachten niet uit zich zelf. Het bevel Gods ontketende ze. Op de 3en dag openbaarden zich echter ook de organische krachten der natuur. Immers werden toen ook nog de kruiden en de bomen (dat zijn de 2 soorten, waarin voornamelijk "het groene" zich openbaart) geschapen "welks zaad daarin was naar zijn aard." "Nu is er .ene dubbele mogelijkheid: of dat de zaadjes voor al deze plantsoenen in de aarde aanwezig waren, maar bij die hoge kolom water nog niet uitkwamen, en dat nu, nadat het droog geworden was, het ingezaaide vanzelf te voorschijn trad; of wel, dat God op het ogenblik van het droog worden de volle plant deed opschieten" (K., blz. 87). Op de vierden dag werden toen zon, maan en sterren geschapen. Bavinck (II, 510) merkt hierbij op: "Er ligt hier niet in opgesloten, dat de stofmassa voor deze planeten toen eerst geschapen werd, maar alleen, dat al die duizenden planeten nu eerst op dezen dag werden, wat ze voortaan voor de aarde zouden zijn; dat ze saam de plaats van het licht vervullen en voor de aarde zijn tot tekenen van wind en weder, van gebeurtenissen en oordelen; tot regeling van vaste tijden voor landbouw, scheepvaart, feesten, het

LOCUS DE CREATURIS MATERIALIBUS 315 leven van mens en dier; en eindelijk tot berekening van dagen en maanden en jaren. De vierde dag verhaalt dus de verschijning van de sterrenhemel voor de aarde; dag en nacht enz. worden voortaan door de zon geregeld; de aarde wordt een lid, een deel van het heelal, zij wordt met alle andere planeten in harmonie gezet." Nadat dit was volbracht was de aarde geschikt als woonplaats voor bezielde en levende wezens. Zo sprak God op de 5en dag: Dat de wateren overvloedig voortbrengen een gewemel van levende zielen; en het gevogelte vliege boven de aarde in het uitspansel des hemels. Op het machtwoord Gods hebben dus de wateren zelve de waterdieren voortgebracht. "Ook hier weer niet de eitjes maar de vissen en de vogelen, dat zijn de dieren, bij Welke het vrouwtje niet baart (bij de walvis wel baring) maar waarvan ook de eitjes kunstmatig uitgebroed kunnen worden" (Kuyper, blz. 89). En daarna lezen wij, dat God op de zesden dag schiep de landdieren (zij kwamen op Gods bevel uit de aarde voort) meer bepaald: 't wild gedierte, 't vee, 't kruipend gedierte en ten slotte de kroon, 't pronkstuk der schepping, dat is de mens. Er schuilt waarheid in deze opmerking van Kuyper (blz. 90): "Was het Bijbels verhaal maar fantasie, dan had de auteur natuurlijk de schepping van al de dieren op een dag gezet en op de daaraanvolgende dag alleen de schepping van de mens." Hiermede was het grote werk volbracht. En volbracht op zulk een wijze, dat de schepping. luide Gods glorie uitriep, dat zij in Gods ogen zeer goed was, ja dat God zich in haar verlustigde.

Zo volgde de zevende dag. De dag, waarop God volgens Gen. 2: 2 "gerust heeft van al zijn werk, dat Hij gemaakt had." Bij dit rusten moeten we enerzijds denken aan het welbehagen Gods in zijn schepping. Anderzijds is er echter ook mee bedoeld een zegenen en heiligen van dezen dag, opdat de kosmos zich van nu voortaan zelf onder de voorzienigheid Gods zou ontwikkelen en beantwoorden aan de bedoeling, waarmede God hem schiep.

**§ 4. Het oude en het nieuwe wereldbeeld.**

Van de dagen der oude Christelijke kerk of is de schepping der wereld met grote voorliefde door de theologen behandeld. Tot in de dagen van Voetius nu hielden Protestanten en Roomsen vast aan de Aristotelisch-Ptolemeische wereldbeschouwing. Claudius Ptolemeüs, een der beroemdste sterrenkundigen en beoefenaars der aardrijkskunde uit de oudheid, leefde omstreeks 130 na Chr. te Alexandria. Zijn boek over sterrenkunde is bekend onder de half-Arabische, half-Griekse naam van Almagest. "Aristoteles had betoogd, dat de hemellichamen Goddelijk en eeuwig waren en dat zij zich daarom met uniforme snelheid en langs cirkelbanen moesten bewegen. Dit gold ook voor Ptolemeüs als een onomstotelijke waarheid. Voor twee afwijkingen moest hij nu een verklaring geven. Hij wist, dat het

316 LOCUS DE CREATURIS MATERIALIBUS winterhalfjaar bijna 8 dagen korter is dan het zomerhalfjaar. Deze eerste afwijking van theorie en waarneming verklaarde hij daaruit, dat de zon zich wel in een cirkel om de aarde zou bewegen, maar de aarde niet in het middelpunt van dezen cirkel geplaatst was. De tweede afwijking werd bij de planeten gevonden. Zij bewogen zich niet met uniforme snelheid, soms bleven zij staan of liepen terug in hun baan. Wij weten thans, dat deze onregelmatigheid is toe te schrijven aan de omstandigheid, dat de planeten zich in ellipsen om de zon bewegen en wij deze beweging van de aarde of waarnemen. Ptolemeüs verklaarde de afwijking echter met zijn epicykeltheorie. Hij nam aan, dat een planeet zich met uniforme snelheid langs een cirkel bewoog en het middelpunt van dezen cirkel zich met uniforme snelheid langs een cirkel om de aarde bewoog. Zo was de theorie der uniforme cirkelbeweging van Aristoteles gered. Toen de waarnemingen toenamen, moest men steeds meer epicykels, ook van tweede, derde en hoger orde, invoeren, om de theorie met de waarneming te doen overeenstemmen. Zo werd Ptolemeus' wereldstelsel, dat 14 eeuwen lang als juist beschouwd werd, steeds ingewikkelder.

In de 16e eeuw moesten zijn opvattingen plaats maken voor die van Copernicus, die wij ook thans nog als juist erkennen" (Dr W. J. A. Schouten, Chr. Encycl., IV, blz. 644/645). Volgens dit oude wereldbeeld was de aarde, die gedacht werd als een kogel of een platte schijf door water omgeven, het onbeweeglijk centrum van het heelal. Zon, maan en sterren bewogen zich om haar, en dan niet zo, dat de sterren zich vrij bewogen, maar dat elke ster bevestigd was in een sfeer. En nu waren 't eigenlijk niet de sterren maar de sferen, die zich bewogen en de daarin bevestigde sterren meevoerden. Het hemelgewelf bestond uit 8 of meer van die concentrische sferen, die zonder ledige tussenruimte in elkaar geschoven zijn, en waarvan de uiterste en hoogste sfeer, die der vaste sterren is (Aristoteles noemde haar "den eersten hemel").

Onder de invloed dezer wereldbeschouwing kwamen tot het jaar 1000 na Chr. verschillende Theologen tot de leer, dat alles ineens geschapen is, zodat aan hetgeen van de 6 dagen in de Schrift wordt gezegd hoogstens een visionaire betekenis mag worden toegekend. Zo zelfs Athanasius en Augustinus. Anderen daarentegen hielden de letterlijke zin van het Scheppingsverhaal vast. Zo Tertullianus en Joh. Damascenus. Hoewel nu de voorstelling van. Augustinus nimmer veroordeeld werd, werd zij toch door de Scholastici en de Protestantse Theologie afgewezen. Zelfs na het optreden van Copernicus hield men aan dit oude wereldbeeld vast. Nu was dat niet in de eerste plaats een strijd van de kerk tegen de wetenschap. Integendeel, het was veelmeer een worsteling tussen de oude (Aristoteles) en de nieuwe wetenschap. Deze worsteling eindigde met het feit, dat schier alle theologen ten laatste hun instemming met de Copernicaanse theorie hebben betuigd. Zij is

LOCUS DE CREATURIS MATERIALIBUS 317 dan ook niet in strijd met de Heilige Schrift. Uitdrukkingen, die haar schijnen te veroordelen, zijn eenvoudig ontleend aan de taal der dagelijkse ervaring waarin ook wij nog steeds spreken. Ook bewijst 't niets, dat wellicht de schrijvers der Bijbelboeken de algemeen gehuldigde wereldbeschouwing deelden, want wij moeten onderscheiden tussen de auctoritas historiae en de auctoritas normae. De herhaaldelijk uitgesproken gedachte, dat de Heilige Schrift ons een verouderd wereldbeeld leren zou, is dan ook geheel onjuist. Veeleer heeft prof. Grosheide terecht in zijn referaat: "Kan van een Bijbels wereldbeeld worden gesproken?" deze vraag ontkennend beantwoord en betoogd, dat men uit de Bijbel zelfs niet bewijzen kan, dat de Bijbelsrijvers het oude wereldbeeld moeten hebben gekend (blz. 20). Het is dan ook volstrekt niet vreemd, dat de wonderen, ons in Jesaja 10: 12/13 en 2 Kon. 20: 9 en Jes. 38: 8 verhaald, worden medegedeeld in diezelfde taal der dagelijkse ervaring.

Deze verschijnselen kunnen zeer wel verklaard worden — en wij zouden deze gebeurtenissen op dezelfde wijze onder woorden hebben gebracht. En wat nog meer zegt: het is alleszins verstaanbaar, dat de Heilige Schrift van de aarde als van het centrum der schepping spreekt. Zij toch is de enige planeet, die geschikt is tot een woonplaats voor hogere wezens, terwij1 zij metterdaad, hoe klein ook ten opzichte van andere planeten, in religieuzen en ethische zin het centrum van de kosmos vormt. Op deze aarde woont de mens, op haar kwamen talrijke verschijnselen op stoffelijk en geestelijk gebied (waarbij de mens als causa secunda optreedt) tot stand, op haar wordt de strijd gestreden tussen Jezus en Satan en op haar wordt gevonden de woonstede Gods in de Geest (Zie H.H. Kuyper, De aarde het middelpunt van het heelal). § 5. Genesis 1 moet letterlijk worden opgevat. Reeds sinds geruimen tijd worden door de wetenschap, met name door de astronomie en de geologie, theorieën voorgedragen, die lijnrecht in strijd zijn met hetgeen de Heilige Schrift ons leert omtrent de wording van het planetenstelsel en van de aarde. Allereerst gaat het verschil over de tijd der schepping. Nu was hierover vroeger ook reeds verschil, omdat de chronologie van de Septuaginta dikwijls een andere is dan die van het Oude Testament.

De Kerkvaders gingen over 't algemeen mee met de Septuaginta, later, en vooral sinds de Reformatie, sloot men zich aan bij het Oude Testament en zeide: de schepping had plaats ± 4000 voor Christus. Thans noemt de wetenschap echter fabelachtige getallen en leert men dat de aarde b.v. 80, 560, 2000 miljoen jaren oud is. In de tweede plaats loopt het geschil over de orde, waarin de geschapen wezens zijn ontstaan. Zo leert de Schrift dat eerst op de 4e dag ons zonnestelsel is gevormd en dat daaraan de toebereiding der aarde en de schepping der planten voorafging.

318 LOCUS DE CREATURIS MATERIALIBUS Thans leert men precies 't omgekeerde. Waar nu zulk een groot verschil bestaat tussen de Christelijke Theologie en de hypothesen der moderne wetenschap, daar zijn verschillende pogingen aangewend om beide met elkander te verzoenen. De eerste poging heet de ideale theorie. Volgens haar hebben wij in Gen. 1 niet te doen met een historisch verhaal maar met een poëtische beschrijving van de scheppende daad Gods. De 6 dagen zijn niet anders dan 6 verschillende gezichtspunten, vanwaar uit de schepping beschouwd wordt. De paleontologie daarentegen heeft de taak, om de wezenlijke ontwikkeling van de aarde vast te stellen. Deze theorie is reeds voorbereid door mannen als Augustinus. Enigermate zelfs ook door hen, die het hexameron reëel opvatten, maar die daarvan toch tevens allerlei allegoriserende verklaringen gaven. Nog verder dan deze theorie gaat de moderne wijsbegeerte en Theologie, als zij eenvoudig Gen. 1 een mythe noemt. Verschillende positieve theologen ontkennen wel dit laatste maar stellen zich toch op het standpunt van Augustinus.

Met deze theorie kan 't best in verband gebracht de visioenshypothese, die 't eerst door Kurtz voorgedragen en daarna door velen overgenomen is, volgens welke wij in Gen. 1 te doen hebben met profetisch-historische tableau's, die door God aan de eersten mens getoond werden en die daarna, als waren zij wezenlijke historie, door hem in een geregeld verhaal werden weergegeven. Tegenover deze ideale theorie nu houden wij beslist vast aan de letterlijke opvatting van Gen. 1. Toch vergeten wij anderzijds niet, dat de Heilige Schrift niet de geologie en de astronomie doceert maar ook bij het scheppingsverhaal blijft het boek der kennis Gods. Eveneens geven wij toe, dat door de nieuwere onderzoekingen ons inzicht in het scheppingsverhaal wel enigszins is verhelderd geworden. Maar de beoefenaars der geologie en der paleontologie vergeten veelszins, dat hun wetenschap nog te jong is, om nu reeds zo verstrekkende gevolgtrekkingen uit hun vondsten te maken.

Wij, als Christenen, wachten kalm hun voortgezet onderzoek af, en wij belijden, dat het scheppingsverhaal niet een poëtische beschrijving maar historie is. een tweede poging is de restitutie-theorie. Zij zegt Gen. 1: 2 en Gen. 1: 3 zijn door een lange tijdsduur van elkander gescheiden en in die duur onderging de chaos al die veranderingen, waarop de geologie ons wijst; of juister eerst was de aarde niet in een chaotische toestand maar door de geweldige gebeurtenissen in het rijk der natuur werd zij "woest en ledig." Het hexameron beschrijft ons nu vervolgens, hoe de aarde voor de mens geschikt gemaakt is. Zo dachten de Remonstranten, de rationalisten der 18e eeuw en verschillende nieuwere theologen, terwij1 Keerl, Kurtz en Delitzsch er mee verbonden de theosofische gedachte, dat de eerste aarde aan de engelen ter woonplaats was gegeven, maar dat zij na de val van

LOCUS DE CREATURIS MATERIALIBUS 319 een deel hunner was verwoest. Welnu in deze theorie schuilt deze waarheid, dat er metterdaad tussen Gen. 1: 1, 2 en Gen. 1: 3 een korter of langer tijd verlopen is. Dan, het gaat niet aan, in die tijd de val der engelen en de verwoesting der aarde te plaatsen, omdat hiervan in de Heilige Schrift in 't geheel geen sprake is, maar het is wel waar, dat de Schepping van hemel en aarde in de beginne en niet op de 1en dag is geschied. Voor het hexameron was nodig de schepping van het licht. Daarmee vangt het werk der 6 dagen dan ook aan. Voor de eersten dag heerste de duisternis, niet de avond — want avond veronderstelt dat het eerst licht was. En daarom gaat de schepping van het licht aan al het andere vooraf. Een derde poging is de concordistische theorie. Volgens haar waren de 6 dagen zes tijdperken. Reeds oudtijds dacht men er soms zo over, althans over de eerste drie dagen, omdat toen zon, maan en sterren nog niet geschapen waren. Basilius zocht de moeilijkheid van het ontbreken der zon enz. op te lossen door de verklaring, dat God de eerste drie dagen bewerkte door een emissie en contractie van het op de eersten dag geschapen licht. Latere konden zich hiermede niet verenigen en gaven andere oplossingen aan de hand. Totdat ten laatste de abt Jerusalem als zijn mening uitsprak, dat de zes dagen zes tijdperken waren.

Dit gevoelen is door verschillende natuurkundigen en door verschillende Protestantse en Roomse theologen als Delitzsch, Godet, Ebrard, Bettex en Wright overgenomen. Sommigen hunner combineerden deze theorie bovendien nog met de restitutie-theorie. Ook met deze theorie kunnen wij ons niet verenigen. De Heilige Schrift spreekt niet van perioden maar van dagen. Een periode is iets anders dan een dag van 24 uur of van langere duur. Een periode omvat vele, ja duizenden dagen. En hiertegen verzetten zich de woorden der Heilige Schrift. Zij spreekt telkens van een dag, want zij noemt gedurig slechts een morgen en een avond, d. w. z. dat slechts eenmaal het licht en de duisternis elkander afwisselden.

Maar al stellen wij dat op de voorgrond, aan de andere zijde geloven wij, dat zij zich vergissen, die menen, dat wij hier met gewone dagen van 24 uur te doen hebben. Neen, hier is sprake van scheppingsdagen. Dagen, die althans wat het eerste drietal betreft, langer zijn geweest dan onze dagen. En nu mogen er nog Gereformeerde theologen zijn, die zich met deze oplossing niet kunnen verenigen, op de duur zal dit, naar ik meen, anders worden. Het zal er wel mee gaan evenals met het oude en het nieuwe wereldbeeld. Het oude wereldbeeld wordt thans door schier niemand meer in bescherming genomen. Tot staving van onze voorstelling van scheppingsdagen mag niet te veel nadruk gelegd op uitdrukkingen in de Heilige Schrift als deze: ten einde van dagen (na vele jaren) en heel de dag (altijd) ; ook niet op het feit, dat dag in de Heilige Schrift overdrachtelijk wordt gebruikt, Jes. 2: 2, Matth. 24: 22, nog veel minder Gereformeerde Dogmatiek

320 LOCUS DE CREATURIS MATERIALIBUS op Ps. 90: 4 en II Petr. 3: 8. Wel is van belang het feit, dat de tijdsbepalingen in de Heilige Schrift meermalen een langere duur omvatten dan de woorden, waarin zij vervat zijn, ons doen verwachten, b.v. bij vele profeten de term "de dag des Heeren"; en in het Nieuwe Testament de termen "het is nu reeds de laatste tijd", "de laatste ure", "nog een weinig tijds" en Jezus komt.

Maar wij hebben nog meer afdoende bewijzen: a. Het verhaalde in Gen. 1: 1 en 2 behoort niet tot het werk van de eersten dag; b. In elk geval zijn de eerste drie dagen naar een anderen maatstaf berekend dan de laatste drie; c. wanneer de eerste drie dagen scheppingsdagen waren, mogen ook de volgende drie als zodanig opgevat worden; want wel is op de 4en dag ons zonnestelsel geschapen maar daaruit volgt nog niet, dat het daarom terstond zijn volle bestemming bereikt heeft; d. het is zeer moeilijk te verklaren hoe in een zo korte spanne tijds als 24 uren zijn, alles plaats greep wat in Gen. 1 en 2 gezegd wordt op de 6en dag geschied te zijn, n.l. de schepping der dieren, de formering van Adam, de planting van de hot de afkondiging van het proefgebod; de naamgeving der dieren; de slaap van Adam en de schepping van Eva, e. Het is niet de bedoeling des Heeren, om ons te zeggen, dat de schepping precies in 6 X 24 uren is voltooid. Maar wel dat de schepping een werk Gods is en dat zij door een zesmaal vernieuwden arbeid Gods tot stand kwam. Dit laatste wordt ons in het sabbatsgebod tot een exempel gesteld. Evenals God rustte, nadat Hij zesmaal tot scheppen zich had aangegord, zo zullen ook wij rusten, nadat wij zesmaal de arbeid hebben opgenomen. f. Natuurlijk schiep God op elke dag veel meer dan ons in Genesis 1 wordt verhaald. Zo wordt b.v. niet gesproken van allerlei chemische elementen, vele delfstoffen en planten, verscheidene soorten van dieren, insecten, infusie-diertjes, bacteriën enz. Dit maakt het echter te meer waarschijnlijk, dat wij niet met zes gewone dagen maar met zes scheppingsdagen te doen hebben.

De vierde poging is de antigeologische theorie. Zij neemt het verhaalde in Gen. 1 geheel aan, maar zij poogt tevens de resultaten der geologie met het scheppingsverhaal te doen samengaan. Zij houdt staande, wat de geologie ons leert, is geschied tijdens de zes scheppingsdagen, in de tijd tussen Adam en Noach en tijdens de zondvloed. Nu stelt de Schrift klaar in het licht, dat de zondvloed een gebeurtenis van verstrekkende betekenis is geweest. En het is dan ook wel opmerkelijk, dat onder tal van volken herinneringen aan dezen groten vloed voorkomen. Het ligt dan ook voor de hand, dat men in de Christelijke kerk herhaaldelijk over allerlei vragen, die met de zondvloed samenhangen, heeft geschreven (b.v. of hij partieel was dan wel de gehele aarde betrof). Eerst na Newton rees echter de gedachte, dat de zondvloed ook geologische betekenis gehad heeft. Toen droeg men de gedachte voor, dat de zondvloed de ondergang

LOCUS DE CREATURIS MATERIALIBUS 321 der oude en de geboorte der nieuwe wereld is geweest. Verschillende Roomse en Protestantse theologen der vorige eeuw houden deze voorstelling nog vast en identificeren de zondvloed met het diluvium of de ijstijd der geologie. Maar de meerderheid der geologen en der theologen der 19e eeuw denkt er toch anders over. Zo menen verschillende hunner (o. a. ook Kuyper, De Heraut no. 929, 930, 962) dat wel alle mensen, behalve het huisgezin van Noach, bij de zondvloed omkwamen, maar dat overigens deze vloed toch slechts over een deel der aarde ging. Opmerkelijk is het echter, dat de allerjongste studiën weer terugkeren tot de voorstelling, dat de zondvloed en het diluvium der geologie een zijn. Prof. Noordtzij heeft in zijn veelomvattend boek "Gods Woord en der eeuwen getuigenis" deze opvatting van het scheppingsverhaal ontvouwd.

Wij moeten weerstand bieden aan de neiging, om te staan naar een harmonie tussen Genesis 1 en de resultaten der wetenschap. Wie dit beproefden hebben aan beide geen recht laten wedervaren en wel eens schade gedaan aan de waardigheid en het gezag der Heilige Schrift. "Zo dikwijls men echter Genesis 1 beschouwt in het licht der andere gedeelten der Heilige Schrift, wordt het duidelijk, dat hier niet de bedoeling voorzit, om ons een overzicht te geven van het scheppingsproces, maar om ons de scheppende werkzaamheid Gods te doen zien in het licht zijner heilsgedachten, waarom het dan ook door zijn structuur het volle licht doet vallen op de mens, die als de kroon is van het scheppingswerk." "Dat het er nu bij deze zes dagen niet om te doen is, ons het verloop van het natuurproces te tekenen, leert de gewijde schrijver ons door de wijze, waarop hij de stof groepeert. De 6 dagen zijn 2 drietallen, die een duidelijk uitgesproken parallelisme vertonen, terwijl het geheel de strekking heeft de uitnemende heerlijkheid van de mens in het licht te stellen, die zijn bestemming eigenlijk bereikt in de sabbat." "

Het gaat niet aan, het woord "dag" als tijdperk, periode of als een zich over eeuwen uitstrekkend tijdsbestek op te vatten." Bedoeld is de "dag", zoals wij dien kennen. Dan, "dat Gen. 1 niet hecht aan het begrip "dag" en daarvan een geheel eigenaardig gebruik maakt, blijkt 10 hieruit, dat in het scheppingsverhaal niet het begrip "dag" het eerste is, maar het getal 6 + 1 (rustdag) ; 2° uit vers 14. Dit vers toch bewijst ten duidelijkste, dat de gewijde schrijver zeer goed bekend is met de samenhang tussen dagen-jaren en de stand der hemellichamen. Desondanks verkrijgen de lichtdragers des hemels deze functie eerst op de vierden dag. Dit heeft hem echter niet verhinderd reeds van te voren te spreken van dag, avond en morgen, alsof ook vóór de wording der hemellichamen en geheel onafhankelijk daarvan dagen en nachten elkander hadden opgevolgd." "Uit dezen opzet van het scheppingsverhaal volgt intussen, dat het gebruik van dagen en nachten, van avond en morgen door de schrijver welbewust als een

322 LOCUS DE CREATURIS MATERIALIBUS kader is ingevoerd. De tijdsindeling is een projectie, gebezigd niet om ons het scheppingsverhaal in zijn natuurhistorisch verloop te tekenen, maar om evenals elders in de Heilige Schrift ons de heerlijkheid der schepselen te tekenen in het licht van het grote heilsdoel Gods. De Geest Gods bezigt in de Schrift steeds menselijke woorden en begrippen; Hij neemt uit het volle, rijke, dagelijkse leven de voorstellingswijzen om tot zijn volk te spreken. De Heilige Geest spreekt altijd de sprake Gods in menselijke taal. De Schrift zelve predikt dit ons met nadruk en beroept er zich op, om degenen, die tegenstaan, te weerstaan. Daarom heet het in II Petr. 3: 8, dat wij er aan denken moeten, dat een dag bij de Heere is als 1000 jaren en omgekeerd.

Zo bedient de Schrift zich nu ook in Gen. 1 van de tijdsindeling, die de heerlijkheid van Gods dag doet uitblinken, opdat zijn volk wete, dat de bestemming der schepping niet is de schepping zelve maar de heerlijkheid van de Schepper. De werken Gods staan in het licht van de sabbat en daarom tekent ons de Schrift al de grote scheppingsgebieden in oorsprong, wording en doel als daarop aangelegd. De 6 dagen wijzen alle zes naar de sabbat heen en in die 6 dagen wijst heel de schepping met de verscheidenheid harer levensgebieden naar de verheerlijking Gods." In de tweeden druk van zijn boek heeft Prof. Noordtzij getracht voor zijn zienswijze nog nadere argumenten bij te brengen (blz. 116 v.v.). Deze gronden voert hij in de eerste en tweede druk aan:

1. Evenals op andere plaatsen der Heilige Schrift — Noordtzij meent te mogen wijzen op Ps. 78: 44 v.v. in verband met Ex. 7-11; Matth. 4: 1-11 in verband met Luk. 4: 1-13; Gen. 2 in verband met Gen. 1; 2 Kon. 18-21; 2 Kon. 22 in verband met 2 Kron. 34 — hebben wij in Gen. 1 met een groeperen van historische stof "naar de ideële orde" te doen.

2. Het zestal dagen bedoelt niet een groepering naar tijdsorde maar is klaarblijkelijk bedoeld als de som van twee drietallen, die dientengevolge een duidelijk uitgesproken parallelisme vertonen.

3. De bijzondere betekenis van de Sabbat in Gen. 1.

4. Het wordingsproces wordt gezien in het licht van de mens.

5. De mens bereikt eigenlijk zijn bestemming in de Sabbat.

6. Gen. 1: 14. De voorstelling van Prof. Noordtzij is, naar ik meen, op afdoende gronden, weerlegd door Prof. G. Ch. Aalders in zijn belangrijk geschrift: "De Goddelijke Openbaring in de eerste drie hoofdstukken van Genesis." Om niet te uitvoerig te worden moge ik hiernaar verwijzen.

Prof. Aalders komt tot deze slotsom: "Wij hebben gemeend de bewijsgronden van Noordtzij aan een ernstig en nauwgezet onderzoek te moeten onderwerpen. Resultaat daarvan kan echter slechts zijn, dat wij ze geheel onvoldoende moeten achten, om de stelling te verdedigen, dat de dagen in Gen. 1 slechts als een kader of projectie zouden zijn bedoeld, en niet als aanduiding van enige realiteit in de gang van de Goddelijke scheppingswerkzaamheid. Zij

LOCUS DE CREATURIS MATERIALIBUS 323 kunnen dan ook niet als gewicht in de schaal vallen tegenover de beide ernstige bezwaren, welke wij in het algemeen tegen de opvattingen der eerste groep hebben ingebracht." Uit het slot van dit citaat blijkt reeds, dat Prof. Aalders de opvatting van Noordtzij meent te moeten onderbrengen bij de eerste groep van die meningen, welke vooropstellen, dat het scheppingsverhaal van Gen. 1 niet letterlijk moet worden opgevat. "Deze eerste groep is die van de velerlei opvattingen, die, hoezeer ook onderling verschillend, toch hierin overeenstemmen, dat ze aan de "dagen" van Genesis 1 geen wezenlijke realiteit in verband met het scheppingswerk toekennen (blz. 231 en 240)."

Al de genoemde theorieën moeten dus worden afgewezen, omdat zij in strijd zijn met de Heilige Schrift en aan de letterlijke opvatting moet worden vastgehouden.

**§ 6. De Heilige Schrift en de hedendaagse geologie.**

Ten opzichte van de hedendaagse geologie dient het volgende bedacht: — a. Heel wat wordt voor vaststaand resultaat uitgegeven wat op dien naam volstrekt geen aanspraak kan maken. Heeft zich deze wetenschap nu reeds meermalen gecorrigeerd, in de toekomst zal dit stellig in nog sterker mate het geval zijn. Bovendien mogen de feiten, die door de geologie vastgesteld zijn, volstrekt niet vereenzelvigd worden met de hypothesen, die men daaruit afgeleid heeft. De feiten kunnen juist zijn, terwijl de hypothesen onhoudbaar blijken. — b. Dit klemt te meer, omdat de geologie nog eerst gedurende anderhalve eeuw is beoefend, en dan nog wel aanvankelijk in Christelijken geest. Zulk een jeugdige wetenschap past 't niet, zo bout te spreken als zij doet. — c. De geologie leert ons kennen de toestanden, waarin de aarde vroeger heeft verkeerd. Zij is als 't ware de archeologie der aarde. Maar evenals de archeologie wel een bron is voor de historie maar de historie zelve uit Naar alleen niet kan opgebouwd worden, evenmin zegt de geologie ons de oorzaak, het ontstaan, de duur dezer toestanden der aarde. — d. Hoe ver de geologie ook teruggaat, tot de schepping der dingen vermag zij niet door te dringen. Juist dit veroorzaakt echter, dat zij altoos veelszins zal moeten gissen — en gissen doet missen. — e. De geologie leert thans, dat de aardoppervlakte uit verschillende lagen is samengesteld, die alle duidelijk de kenmerken dragen van in het water bezonken te zijn; dat deze aardlagen, waar en in zover zij ergens aanwezig zijn, altijd in een zekere orde voorkomen en ten laatste dat deze aardlagen een grote massa fossielen bevatten, die wederom niet bont dooreen in alle lagen verstrooid zijn, maar te lager van soort zijn, naarmate zij in lagere sedimenten (bezinksels) voorkomen.

324 LOCUS DE CREATURIS MATERIALIBUS

Maar hierbij dienen wij te bedenken:

1° dat deze aardlagen nergens alle bij elkaar voorkomen, maar dat sommige hier en andere elders gevonden worden. De geologen geven dan ook zelf toe, dat 't waarlijk niet zo gemakkelijk is, precies de orde der aardlagen vast te stellen;

2° dat van de aardoppervlakte eigenlijk nog maar een zeer klein deel onderzocht is;

30 dat de geologen zelf al meer erkennen, dat uit de aard der aardlagen de tijd harer formatie niet vastgesteld kan worden. Het is zeer waarschijnlijk, dat vroeger de groeikracht enz. veel groter was dan thans, terwijl bovendien de wetten der ontwikkeling anders moeten geweest zijn dan die der wording;

40 dat de orde der aardlagen evenmin maatstaf ter berekening van de tijd en de duur harer formatie zijn kan — want het is niet te bewijzen, dat men de verschillende lagen van verschillende plaatsen in juiste orde samenvoegde, gelijk 't dan ook zeer opmerkelijk is, dat de z.g. even oude lagen niet altoos kwalitatief gelijk zijn en dat de z.g. verschillende lagen niet altoos van de oudere verschillen;

5° dat in de verschillende lagen niet slechts enkele maar talloze fossielen van planten en dieren zonder overgangsvormen voorkomen, en dat voorts in de oudere lagen petrefacten voorkomen, die uitgestorven zijn, en de latere formaties verre in grootte en kracht overtreffen — wat geheel ingaat tegen de evolutieleer;

6° dat wel is waar in bepaalde lagen ook bepaalde fossielen voorkomen, maar dit kan zeer goed verklaard worden uit het feit, dat deze planten en dieren oorspronkelijk overeenkomstig haar aard en levensvoorwaarden over de aarde zijn verspreid geweest, terwijl bovendien client bedacht, dat deze regel lang niet altoos doorgaat;

7° dat volgens de geologen zelf over de ijstijd schier niets met zekerheid kan gezegd worden;

80 dat de zondvloed een geweldigen omkeer bracht in de toestand der aarde (waaruit kan verklaard dat er van de mensen voor die tijd geen fossielen gevonden zijn) en planten, dieren en mensen sinds dien tijd veel minder geweldig werden dan voorheen;

90 dat het diluvium en de zondvloed vereenzelvigd mogen worden — wat nog te meer klemt, omdat de chronologie der Schrift nog volstrekt niet vaststaat en dus wel meer jaren kunnen verlopen zijn dan ongeveer 6000;

10 dat zeer goed in de tijd, verlopen tussen Gen. 1: 1 en de zondvloed, alles gesteld kan worden wat door de geologie en' de palaeontologie is ontdekt geworden;

11° dat de geologie zelf moet erkennen, dat er eerst was de anorganische schepping, daarna het plantenrijk, vervolgens eerst de wateren dan de landdieren, en daaronder vooral de zoogdieren, en ten laatste de mens. Ik mag hier niet onvermeld laten de lezenswaardige "Stone-Lectures" van Prof. V. Hepp: "Calvinism and the filosofy of Nature" en de knappe publicaties van Dr. W. J. A. Schouten, al betreur ik het, dat de laatste zich niet gewonnen gaf na de degelijke en broederlijke weerlegging van enkele punten, waartegen terecht van Gereformeerde zijde bedenkingen werden ingebracht.

**HOOFDSTUK VIII.**

**LOCUS DE HOMINE. (DE OORSPRONG, HET WEZEN EN DE BESTEMMING DES MENSEN).**

**§ 1. Oorsprong en ouderdom van het menselijk geslacht.**

In de oudheid heersten in de heidenwereld twee opvattingen over de oorsprong van de mens. Vele heidense sagen kennen de schepping des mensen toe aan de goden, terwijl ook verschillende wijsgeren, met name de drie grote filosofen van Griekenland staande houden, dat het redelijk beginsel, hetwelk in de uit het stof der aarde gevormde mens gevonden werd, van de goden afkomstig was. Maar ook vinden wij in de heidenwereld voorstellingen als deze: de mens is autochthonisch uit de aarde voortgesproten; of hij heeft zich ontwikkeld uit een dier, of anders is hij de vrucht van een of anderen boom. Toen in de 18e eeuw het Materialisme zich verhief, vond de idee der ontwikkeling, geheel losgemaakt van de scheppingsgedachte, weer voorstanders. Verschillende wijsgeren, waaronder Kant, beweerden, dat de mens zich uit het dier ontwikkeld had, Darwin was toen de man, die voor deze hypothese natuurwetenschappelijke gronden aanvoerde en haar zo, volgens het oordeel van duizenden, bewezen heeft. Toch waren Darwin en de velen die zich bij hem aansloten en de afstamming des mensen van het dier bewezen achtten niet in staat, de oorsprong van het leven te verklaren. Eerst zeide men: de organische wezens zijn ontstaan door een toevallige verbinding van anorganische stoffen (generatio aequivoca).

Toen de onhoudbaarheid van deze stelling door Pasteur was bewezen, betoogde men, dat de protoplasmen of levenskiemen door meteoorstenen van andere hemellichamen op de aarde waren gebracht. Daarna zeide men, dat de cellen en levenskiemen altijd naast de anorganische stoffen hadden bestaan, en dus evenals stof, kracht, beweging enz. eeuwig waren. Maar hiermede stemt men feitelijk toe, dat men het raadsel des levens niet kan ontsluieren. Niettemin verheugt zich het Darwinisme in ruimere zin nog in talloze aanhangers. — Evenals nu echter het Darwinisme de oorsprong des mensen geheel anders verklaart dan de Heilige Schrift, zo heeft het ook andere denkbeelden omtrent de ouderdom van het menselijk geslacht. Algemeen bekend is, hoe volgens de Japanneezen, de Indiers, de

326 LOCUS DE HOMINE Babyloniers enz. het mensdom zeer oud is. Welnu de nieuwere wetenschap beweert hetzelfde, al is er voorts over het getal nog groot verschil onder de geleerden. Dan variëren de cijfers gemeenlijk tussen 10 en 500 duizend jaren, al worden nog wel veel grotere getallen genoemd. De voornaamste argumenten voor deze hypothese zijn: a. de mens leefde reeds in de tertiaire periode, tegelijk met de mammoet. Dit wordt echter door verschillende Darwinisten zelf ontkend. Bovendien al ware dit zo, dan zou hieruit slechts volgen, dat deze periode jonger is dan men pleegt aan te nemen. b. De paalwoningen in Zwitserland, beenderen en schedels bij Luik, Amiens, Dusseldorf enz. ontdekt, de deltavormingen van de Nijl en de Mississipi, de steen-, brons- en ijzerperiode. Maar al de berekeningen, die men op deze dingen heeft gebouwd, zijn door bezadigde Darwinisten zelf weerlegd. c. De historie en de monumenten van Egypte en Babylon (de historie van India en China gaat slechts terug tot enkele eeuwen voor Christus). Welnu ook de Heilige Schrift leert, dat de historie en de cultuur dezer volken zeer oud is. Maar het is ons nog niet gelukt, de chronologie dezer volken vast te stellen. De geleerden verschillen onderling nog zeer over de tijd, waarop een bepaalde koning regeerde of een bepaald feit plaats greep.

Dan, behalve dit alles, kan tegen de hypothese der Evolutionisten nog het volgende ingebracht worden: a. Men heeft in 't geheel geen stof voor een historie, die over zovele eeuwen loopt; b. de bevolking der aarde zou dan 1000 jaar voor Chr. veel groter geweest zijn dan zij metterdaad was. Toen toch waren Noord-Azie, Midden- en. Noord-Europa, Afrika ten Zuiden van de Sahara, Australia, de Zuidzee-eilanden en Amerika nog onbewoond; c. Indien de hypothese juist was, zouden er ook meer ruinen van steden en overblijfsels van mensen gevonden zijn. De betrouwbaarste getallen gaan dan ook niet hoger dan 5 of 7 duizend jaren voor Christus. Als wij nu bedenken, dat ook de chronologie der Heilige Schrift nog niet vaststaat, dan zien wij, dat de Bijbel en de bezonnen nieuwere wetenschap op dit punt niet zover uit elkaar lopen. Bovendien is er van Christelijke zijde meermalen terecht op gewezen, dat ook al stelt men de zondvloed omstreeks 2348 en de roeping van Abraham in 1900 voor Chr., de daar tussen verlopen tijd lang genoeg was, om aan de Eufraat en de Nijl vrij machtige rijken te doen opkomen. Noach en zijn drie zonen konden; elk huwelijk gerekend op 6 kinderen, in veertien generaties van drie en dertig jaren, dat is in 462 jaren, meer dan twaalf miljoen afstammelingen hebben. Het schijnt mij hier een geschikte plaats, om aan de chronologie van het Oude Testament enkele woorden te wijden. Van de Nederlandsche Gereformeerde Theologen uit de jongsten tijd hebben zich ook Kuyper (L. de Creatione 2, blz. 92/105) en Bavinck (II, blz.

LOCUS DE HOMINE 327 556/558) met deze chronologie bezig gehouden. Dan, nog dieper zijn G. Ch. Aalders (Korte Verklaring van Genesis, I, blz. 188, 240, 262 en 311/316) en C. van Gelderen (eerst in het Gereformeerde Theol. Tijdschr., daarna in de Chr. Enc., I, 461/463, onlangs in Bijbels Handboek, I, blz. 109/112) op deze kwestie ingegaan. Ik bepaal mij er toe, uit het Bijbels Handboek deze uitspraken van Prof. van Gelderen te citeren. "De studie der Bijbelse chronologie zou heel eenvoudig zijn, wanneer de mensen van Adams dagen of een doorlopende jaartelling hadden gebruikt, en wanneer alle feiten in de Bijbelse Geschiedenis naar deze jaartelling waren gedateerd. Dit is echter geenszins het geval. Zulke doorlopende jaartellingen zijn pas opgekomen in de laatste eeuwen voor Christus' geboorte. De oudste mij bekende is de Seleucidische jaartelling, die met het jaar 312 v. C. begint, en die bij de Syrische Christenen vele eeuwen in gebruik is gebleven. In vroegere tijden volgde men andere methodes." De chronologie is in de Hebreeuwse tekst der Joden niet eensluidend met die in de Hebreeuwse tekst der Samaritanen en met die in de Griekse vertaling der Septuaginta. "Maar als het z66 niet moet, hoe moet het dan wel? Moeten we de Samaritaan volgen, of de Septuaginta, die op een aantal punten van de masoretischen tekst verschillen, en zo tot veel hogere eindcijfers komen dan 292 voor de tijd van de Zondvloed tot Abrams geboorte? In plaats van 292 krijgt men bij de Samaritaan het eindcijfer 942 en in de Septuaginta 1072.

Maar ik heb een sterke indruk, dat we bij Samaritaan en Septuaginta met kunstmatige veranderingen te doen hebben. En al ligt hieraan het juiste besef ten grondslag, dat 292 veel te laag is, we kunnen toch zulke willekeurige veranderingen niet goedkeuren of overnemen. Zo komen we weer tot de vraag: hoe moet het dan wel? Sedert een kwart eeuw houd ik het voor aannemelijk, dat in Gen. 11: 10-26 een groot aantal generaties uitgelaten zijn. Een zeer bekend voorbeeld van dergelijke uitlating hebben we in Matth. 1: 8, waar drie koningen van Juda overgeslagen zijn. Andere voorbeelden uit de Heilige Schrift vindt men bij Aalders, blz. 315/316. Ook in Assyrische koningslijsten zijn wel Bens namen overgeslagen, die we uit andere bron kennen. In Matth. 1: 8 hebben de woorden "foram verwekte Uzzia" feitelijk deze betekenis: "Joram verwekte een zoon, uit wien door rechtlijnige afstamming mettertijd Uzzia voortkwam." (Grosheide schreef in 1922 in zijn (uitvoerige) Kommentaar op Mattheus: "De 3 namen zijn ... opzettelijk weggebleven." Waarom juist deze, is niet te zeggen — Honig). Evenzo versta ik b.v. Gen. 11: 16/17 aldus: Heber leefde 34 jaar en verwekte een zoon, waardoor hij na verscheidene generaties een voorvader werd van Peleg, langs de genealogische lijn: Heber-A-B-C-D (en wellicht nog meer personen, die wij niet kennen) — Peleg. Na de geboorte van A leefde

328 LOCUS DE HOMINE Heber nog 430 jaar. Hij overleefde zijn nazaten A, B, C enz. Toen hij eindelijk in de ouderdom van 464 jaar stierf, werd hij als hoofd van het patriarchale geslacht opgevolgd door Peleg. Zo stel ik mij voor, dat in Gen. 11 gewoonlijk de personen zijn uitgelaten, die voor hun vader stierven. Een uitzondering op dezen regel, Haran de zoon van Terah, wordt in vers 28 uitdrukkelijk vermeld.

Natuurlijk is de hier ontwikkelde theorie slechts een hypothese. Doch het is een met het Schriftgezag bestaanbare hypothese, waarmede we ons tevreden kunnen stellen, zolang er geen feiten aan het licht komen, die haar weerspreken. En op zulke feiten ben ik tot nog toe bij mijn historisch onderzoek niet gestuit." Prof. Aalders koestert dezelfde voorstelling. En het schijnt mij toe, dat de gedachte van deze theologen, die er niet aan denken aan het gezag der Heilige Schrift te tornen, zeer aannemelijk is. § 2. De eenheid van het menselijk geslacht. De eenheid der mensheid werd voor het eerst door de Stoa geleerd. Voor dien tijd heerste bij schier elk volk de gedachte, dat zij autochthonen waren en de andere volken barbaren. Na de Renaissance leerden de Deïsten het polygenisme; anderen het co-adamitisme (de afstamming der verschillende rassen van verschillende stamvaders) en nog weer anderen het Praeadamitisme. Deze laatste hypothese werd vooral bepleit door Isaac de la Peyrere in zijn boek: "Praeadamitae", 1655. Hij zeide, de wilde en donkerkleurige volken stamden of van een stamvader, die voor Adam leefde. Adam was alleen de stamvader der Joden of hoogstens van de blanke mensen. Deze theorie vond gedurende korten tijd veel aanhangers maar is ook door velen bestreden. Toen in de 18e eeuw de kennis van de volkeren toenam en men zich meer op de volkerenkunde toelegde, vond ook de mening, dat de mensheid niet van een mensenpaar afstamde, weer meer ingang. Zo zeide b.v. Schelling: Er waren reeds voor Adam vele mensenrassen, maar omdat in Adam voor 't eerst uit de laag staande wezens een mens ontsproot in wien het menselijke tot openbaring kwam, daarom kon hij terecht de naam van "de mens", haddam, dragen. De meeste Darwinisten beweren ook, dat op verschillende plaatsen de mens zich uit het dier heeft ontwikkeld. De beroemde Virchow acht echter het monogenisme niet onmogelijk.

Waar nu het verschil in kleur, haar, schedel, taal, religie, opvattingen en usanties tussen de mensen zo groot is, en bovendien ons de wijze, waarop Amerika en andere delen der aarde bewoond zijn geworden, onbekend is, daar laat het zich verstaan, dat de gedachte ingang vond, dat de mensen op verschillende plaatsen zijn ontstaan. Toch leert de Heilige Schrift ons beslist 't tegendeel b.v in Gen. 1: 26, 27: En God zeide: laat ons mensen makers naar ons beeld, naar onze gelijkenis; en dat zij heerschappij hebben over de

LOCUS DE HOMINE 329 vissen der zee, en over het gevogelte des hemels, en over het vee, en over de gehele aarde, en over al het kruipend gedierte, dat op de aarde kruipt I En God schiep de mens naar zijn beeld; naar het beeld van God schiep Hij hem; man en vrouw schiep Hij ze; Hand. 17: 26: En heeft uit enen bloede het ganse geslacht der mensen gemaakt, om op de gehelen aardbodem te wonen, bescheiden hebbende de tijden te voren geordineerd en de bepalingen hunner woning en Rom. 5: 12 en 19. Daarbij verklaart zij ons in Gen. 11, hoe de verschillende talen en daarmede de verschillende natiën ontstaan zijn. Waar nu de Schrift ons het ontstaan der rassen beschrijft als een straf op de zonde, daar is het wel opmerkelijk, dat naarmate de mensen wilder en ruwer werden ook de talen en de voorstellingen meer uiteengegaan zijn. Dan, te midden dier gedeeldheid handhaafde zich de eenheid.

Voor die oorspronkelijke eenheid van het menselijk geslacht kunnen behalve de genoemde teksten nog de volgende argumenten aangevoerd worden: a. Hoeveel talen er ook mogen zijn, toch heeft de linguïstiek de verwantschap en de eenheid van oorsprong aangewezen; b. over het aantal rassen bestaat groot verschil van gevoelen (de cijfers variëren tussen 4 en 22), terwijl onder alle rassen overgangen worden gevonden, die onverklaarbaar zijn; c. het is juist de natuurkundige wetenschap, die ons begrijpelijk heeft gemaakt, hoe onder de invloed van klimaat, levenswijze enz. binnen dezelfde soort talrijke variëteiten kunnen tot stand komen; d. hetgeen aan alle volken gemeen is, is meerder dan hetgeen waarin zij van elkander verschillen. Alle mensen kunnen saam paren, terwijl hun kinderen zich ook kunnen voortplanten; Javanen kunnen wonen in Nederland en Nederlanders kunnen tot in geslachten voortleven op Java; aan alle mensen is gemeenschappelijk de rechtopgaande houding, de schedelvorm, het gemiddeld gewicht der hersenen, getal en lengte der tanden, de duur der zwangerschap, de gemiddelde leeftijd, de temperatuur van het lichaam enz.; voorts ook de taal, het verstand, het geweten, Godskennis, schuldgevoel, berouw, offers, tradities over een gouden eeuw, de zondvloed enz. e. Boven alles, zonder de eenheid van het menselijk geslacht valt de leer der erfschuld, erfzonde, verzoening, katholiciteit der kerk, naastenliefde enz.

Ten besluite geef ik nog deze aanhaling uit de "Inleiding tot de Volkenkunde van Nederlandsch-Indict" van de hand van Prof. J. C. van Eerde: "Een der belangrijkste uitkomsten van de volkenkunde is wel te achten de bij velen heersen de zekerheid, dat de mensheld een geheel is, niet alleen in haar lichamelijke overeenstemming, maar evenzeer blijkens hare geestelijke eigenschappen, waarvan de kiemen in de mens aanwezig zijn geweest, toen hij en zijn beschaving zich over de aarde verbreidden. Zijn beschaving, die zich uit in bezittingen van steen, hout, dierenhuid, boomblad, maar ook

330 LOCUS DE HOMINE in zijn religie, zijn geloof aan toverkracht, zijn dodenvrees. De volkenkunde bevestigt dus de antropologische bevinding, dat voor de door sommigen aangehangen leer als zou de mensheid in haar verscheidenheid op verschillende plaatsen zijn ontstaan, geen grond schijnt te bestaan" (blz. 26). § 3. De oudste woonplaats der mensheid. Ook over de oudste woonplaats der mensheid staat de opinie der nieuwere wetenschap tegenover het onderwijs der Heilige Schrift. Volgens de Bijbel plantte God in Eden ( 17, of vreugde, vreugdeland of en nog meer waarschijnlijk steppe of vlakte) een hof (soms worden echter de hof en Eden geïdentificeerd bijv. Ezech. 31: 9: Ik had hem zo schoon gemaakt door de veelheid zijner takken, dat alle bomen van Eden, die in Godes hof waren, hem benijdden), weshalve in de Heilige Schrift de oudste woonplaats der mensheid heet: de hof van Eden, de hof Gods, de hof van JHWH. Dat wij gewoon zijn te spreken van het Paradijs, is een gevolg van het feit, dat de Septuaginta ter vertaling van "hof" d. i. tuin (Hebr. Gan) gebruik gemaakt heeft van het Griekse para-Deïsos, dat oorspronkelijk van Perzischen oorsprong is: pairidaeza, en eigenlijk ringmuur betekent. Gerekend van de plaats, waar zich de schrijver van Gen. 2: 8 bevond, lag deze hof tegen het Oosten. A. Noordtzij gaat er van uit, "dat de schrijver van Gen. 2 blijkbaar zijn standpunt genomen heeft in Kanaän, dat hij van daaruit de richting aangeeft, en dat het landschap Eden in Zuid-Babylonie moet worden gezocht."

Aalders oordeelt: "Moeten wij het standpunt van de schrijver in Palestina stellen, zoals sterk door Prof. Joh. de Groot bepleit wordt, dan is dus Eden ten Oosten van het Heilige Land te zoeken. Het is echter uiterst moeilijk met zekerheid uit te maken, of het Paradijsverhaal inderdaad op Palestijnse bodem geschreven is, en ook in weerwil van de argumenten door de Groot en anderen aangevoerd, blijf ik van mening, dat het zeer wel mogelijk is, dat het gedurende Israëls verblijf in Egypte opgesteld is", (t. a. pl., blz. 435).

De tweede nadere geografische omschrijving wordt ons geboden in Gen. 2: 10-14. Aalders vertaalt deze verzen aldus: "Een stroom nu ging uit van Eden om de hof te drenken en deelde zich vandaar in vier armen (letterlijk: deelde zich vandaar en werd tot vier armen): en de naam van de eersten is Pisjan — dat is die, welke het gehele land Chawilah omspoelt (of: doorstroomt) , waar het goud is, en het goud van dit land is deugdelijk; daar wordt ook balsemhars en Efohamsteen (een soort van edelgesteente) gevonden; de naam van de tweeden stroom is GichOn — dat is die, welke het gehele land Koess omspoelt (of doorstroomt); de naam van de derden stroom is Chiddegel — dat is die, welke ten Oosten van Assur stroomt; en de vierde stroom, dat is de Eufraat. De gewone, ook door Aalders gehuldigde,

LOCUS DE HOMINE 331 opvatting dezer mededeling is, dat in het landschap Eden een grote rivier haar oorsprong nam, die de hof bevochtigde, en daarna zich in vier zij-armen, vier afzonderlijke stromen splitste.

A. Noordtzij daarentegen schrijft de bevochtiging van de hof niet toe aan de enen stroom maar aan de vier zijtakken. zijn vertaling luidt: "En een rivier ging uit van Eden, om de hof te drenken, doordien hij zich vandaar vertakte en tot vier armen werd." Wellicht is het voor de lezers van het paradijsverhaal, die ten tijde van de schrijver en kort daarna leefden, duidelijk geweest, welke de vier genoemde stromen waren, later was dit niet meer zoo. De Pherdth is de Eufraat en de Chiddegel de Tigris, maar wij weten niet, welke de twee andere zijn.

De oude Joodse en Christelijke schrijvers meenden, dat wij bij de GichOn aan de Nig en bij de Pisjon aan de Indus of de Ganges te denken hebben. Diep gingen zij echter op deze kwestie niet in, wat mede hieruit te verklaren is, dat zij dikwijls het aardse paradijs met het hemelse lieten samenvloeien. Tegen hun opinie gelden deze ernstige geografische bezwaren: dat de bronnen van de Nijl liggen ver ten Zuiden van Egypte; de bronnen van de Indus in Thibet en die van de Ganges aan de zuidelijke helling van de Himalaya, zodat de oorsprongen van deze rivieren niet slechts zeer ver van elkaar verwijderd zijn, maar zelfs in geheel tegengestelde richting liggen.

De tweede hypothese is de Pasitigris-hypothese. Zij werd voorgedragen door Eugubinus, f 1550, en gedeeld door vele Roomsen, Gereformeerden (ook door Calvijn en á Marck) en Luthersen. Volgens haar zijn de vier rivieren mondingen van een groten stroom, de verenigden Tiger-Eufraat. Het paradijs lag dan in de nabijheid van het tegenwoordige Korna.

De derde hypothese is de Armenische hypothese, welke ontwikkeld is door de Utrechtse hoogleraar A. Reland in zijn werk: "Palaestina illustrata" (1714). Zij vond nog meer bijval dan de vorige en werd in de jongsten tijd o. a. nog door Keil en Delitzsch voorgestaan. Volgens haar lag het paradijs in Armenië, ongeveer tussen het tegenwoordige Erzerum en Tiflis. een vierde hypothese is afkomstig van Friedrich Delitzsch. Volgens haar lag het paradijs in het landschap bij Babylon, hetwelk om zijn schoonheid door de Babyloniers en Assyriërs "de tuin van de god Dunias" genoemd werd. De stroom uit Eden was dan de Eufraat en zijn, bovenloop, de Pison en de Gihon waren twee kanaalrivieren. Voorts vermeldt Aalders nog de hypothese van Ed. Glaser, die het paradijs zocht in Centraal-Arabië, van Yahuda, die aan de Egyptische en de Nubische Nijl denkt, en als de nieuwste, die van Kj. Jensen, welke haar uitgangspunt neemt in de waarschijnlijkheid, dat Eufraat en Tigris in een ver verleden zich reeds ten Noorden van Bagdad met elkaar verenigd hebben — Een bevredigend antwoord op de vraag: Waar lag het Paradijs? kan door ons dus nog niet worden gegeven.

332 LOCUS DE HOMINE De moderne anthropologen en linguisten verschillen, voor zover zij monogenisten zijn, zeer over de vraag naar de oorspronkelijke woonplaats der mensheid. Ongeveer alle landen zijn beurtelings genoemd. De voorstelling van de Heilige Schrift wordt bevestigd door de etnologie, de linguïstiek, de historie en de natuurwetenschap. Alle vragen, die hier rijzen, vooral de vraag: Hoe werd Amerika bevolkt? kunnen niet beantwoord, maar dat verandert niets aan het feit, dat de Heilige Schrift en wetenschap beide getuigen, dat in Azie de oorspronkelijke woonplaats van de mens te zoeken is.

**§ 4. De schepping van de mens.**

Alleen de Bijbel geeft ons het rechte antwoord op de vraag naar de oorsprong, de ouderdom, de eenheid en de oorspronkelijke woonplaats van het menselijk geslacht. Hij onderwijst ons, dat op de zesden dag de man en de vrouw geschapen zijn. In Gen. 2: 7 lezen wij: . . . "formeerde God, de Heere, de mens, stof uit de bodem, en blies in zijn neusgaten een levensadem, waardoor de mens werd tot een levend wezen" (Vert. van Aalders). Bij dit vers tekent Aalders aan: "Het is dan ook volstrekt niet noodzakelijk aan dat "formeren" van de mens als "stof uit de bodem", de voorstelling te verbinden van de vervaardiging van een soort kleipop, maar met meer waarschijnlijkheid mogen deze woorden aldus worden verstaan, dat het menselijk lichaam geheel en al is opgebouwd uit soortgelijke bestanddelen als wij in de bodem van onze aarde aantreffen." Omdat de Heere op deze wijze het lichaam des mensen formeerde, was er verwantschap tussen de mens en het stof, meer bepaald tussen mens en dier. Mens en dier werden op dezelfde dag uit het stof der aarde gemaakt. Alleen mogen wij niet voorbijzien, dat de dieren op Gods bevel door de aarde voortgebracht zijn, Gen. 1: 24, terwijl het lichaam des mensen direct door God uit het stof geschapen werd. —

Bij de woorden: "en in zijn neusgaten enz." plaatsten de Statenvertaling deze aantekening: "Dit is menselijkerwijze van God gesproken en wijst ons aan, dat de ziel des mensen niet is geschapen uit enige voorgaande materie, gelijk de zielen der beesten, maar uit niet door Gods Geest, en van buiten de mens ingestort" en bij de woorden: "alzo werd de mens" enz.: "dat is tot een schepsel, dat met leven begaafd is, bestaande uit een lichaam en uit een redelijke, onsterfelijke ziel, makende tezamen de mens."

Ook Van Mastricht verstaat onder "den adem des levens" de ziel (II, blz. 72). De Moor is van oordeel, dat wij bij deze woorden hebben te denken aan het feit, dat "eodem momento" aan de mens de "respiratio" en de "anima rationalis" medegedeeld is, (II, blz. 1010). Gravemeyer en Aalders staan op het standpunt van De Moor. Gravemever schrijft: "Met dat God hem de adem des

LOCUS DE HOMINE 333 levens inblies, gaf hij de mens ook de ziel. De adem was van het eerste ogenblik of een teken en bewijs van de aanwezigheid der ziel. En juist hierdoor, dat God de mens met de adem een ziel gaf, werd hij een levende persoonlijkheid (I, blz. 759). Aalders zegt: "Wij leren hier met genoegzame klaarheid, dat er iets is, waardoor de mens geheel aan de stoffelijke wereld verwant is, hij is "stof uit de bodem"; maar dat er tevens iets in hem is, waardoor hij aan het onstoffelijke verwant is" . . . "Wij kunnen hiervan spreken — ook al weten we zeer goed, dat die uitdrukkingen zelve ons hier niet worden geboden — als 's mensen stoffelijk en geestelijk bestaan, of eenvoudiger nog, als zijn lichaam en ziel (Korte Verklaring, I, blz. 115/116). In gelijke geest oordeelt ook Ch. Hodge (II, 3, 48) en Keil (Hiedurch wurde der Vorzug des Mensen vor de Thieren, seine Gottesbildlichkeit und seine Unsterblichkeit begründet; denn hiedurch wurde er zu einem persönliche Wesen gebildet, dessen immaterieller Bestandteil nicht blos Sele, sondern eine von Gott gehauchte und durchhauchte Sele ist, indem durch Göttlichen Einhauch Geist und Sele zugleich geschaffen wurden, Commentar 3, S. 54) — bij deze woorden houde men in 't oog, dat Delitzsch bij de mens drie "substanties" aannam: lichaam, ziel en geest. En onlangs herinnerde Ridderbos er nog aan, dat in het spraakgebruik des Bijbels met de uitdrukking "levende ziel" pleegt te worden aangeduid "de mens, zoals hij in dit aardse leven bestaat." Ook ik deel de mening, dat Gen. 2: 7 ons leert, dat God met de adem des levens tegelijkertijd de redelijke en onsterfelijke ziel aan Adam schonk. Vandaar dat ik afwijzen moet deze woorden van E. Böhl: "Hatten wir nur die Darstellung von Gen. 2, 7, so würde sich fur de mensen auch wirklich nichts weiter ergeben, als der erste Platz unter de Thieren, er ware der primus inter pares" (S. 153). Alzo is de ziel des mensen rechtstreeks door God geschapen en naar de ziel is de mens verwant aan de engelen. Dan, de betekenis van de mens komt nog klaarder uit in Gen. 1: 27 en daarom wordt eerst recht de schepping des mensen verstaan, als wij Gen. 1: 27 en 2: 7 saamvoegen.

**§ 5. Genesis I en II zijn niet de verbinding van twee onderscheidene overleveringen, maar vormen saam een eenheid.**

Door velen, zelfs door Roomsen als Heilige Wilbers, Schepping, Paradijs en zondeval, en V. Zapletal, wordt de stelling verdedigd dat in Gen. 1 en 2 de verbinding is te zien van twee onderscheiden overleveringen n.l. de Elohim-oorkonde, Gen. 1 en 2: 1-4a, behorende tot de Priestercodex (P), en de Jahve-oorkonde, Gen. 2: 4b en v.g., behorende tot de Jahvist. Reeds aanstonds is deze voorstelling bestreden door Keil (Comm. 45/51), Luthardt (S. 159) en Gravemeyer I, 664/5. Ook Kuyper en Bavinck verwierpen haar. Kuypers leer334 LOCUS DE HOMINE lingen tekenden op bij de bespreking van Gen. 2: 4 e.v.: "Hier vinden wij geen geneologie maar het begin der historie." Volgens K. geeft ons Gen. 1 het eigenlijke scheppingsverhaal en Gen. 2 zegt ons, hoe het is toegegaan, nadat de schepping had plaats gevonden", L. de Creatione2, blz. 36/37. Zo denkt Bavinck er ook over: "Het eerste hoofdstuk geeft een algemene geschiedenis der schepping, welke in de mens haar doel en haar einde vindt, het tweede handelt bij zonder van de schepping des mensen en van de verhouding, waarin de andere schepselen tot hem staan. In het eerste bericht is de mens het einde der natuur, in het tweede de aanvang der geschiedenis. Het eerste verhaal toont, hoe alle andere schepselen de mens voorbereiden; het tweede leidt de geschiedenis in van de verzoeking en van de val des mensen en beschrijft daartoe vooral zijn oorspronkelijken toestand. In het eerste bericht wordt daarom de schepping van alle andere dingen, van hemel, aarde, uitspansel enz. in de brede en in geregelde orde verhaald, en de schepping des mensen niet uitvoerig besproken; het tweede onderstelt de schepping van hemel en aarde, geeft geen chronologische maar een zakelijke orde, en zegt niet, wanneer planten en dieren zijn geschapen maar beschrijft alleen, in welke verhouding zij naar hun wezen tot de mens staan. Gen. 2: 4b-9 houdt niet in, dat de planten, maar alleen, dat de hof in Eden gevormd is na de mens; de schepping der planten wordt door de schrijver zonder twijfel tussen vers 6 en 7 gedacht. Evenzo wordt in Gen. 2: 18 v.v. de schepping der dieren wel eerst na die van de mens gesteld, maar niet, om daarmede de objectieven gang der schepping te beschrijven, doch alleen om aan te wijzen, dat de hulpe voor de man niet onder de dieren, maar alleen in een hem gelijk wezen te vinden is.

De beschrijving eindelijk van de schepping der vrouw is in geen enkel opzicht met die van Gen. 1 in strijd, maar daarvan alleen een nadere verklaring" (543). Eveneens Aalders: "Wij mogen dus tot de conclusie komen, dat de mededelingen, die ons in Gen. 1 en 2 omtrent de schepping geboden worden metterdaad een eenheid vormen. De gewijde schrijver, die eerst in Gen. 1: 1-2: 3 een afgeronde beschrijving van de scheppingswerkzaamheid Gods geeft, vervolgt dan in Gen. 2: 4 v.v. met de geschiedenis der geschapen wereld. Doch in die geschiedenis geeft hij nog weer enkele bijzonderheden, die op de schepping zelve betrekking hebben; met name raken deze de schepping van de mens, omdat deze nu in de nu volgende historie de hoofdrol vervult" (De Goddel. Openb., blz. 48/56). A. Noordtzij is van dezelfde opinie. Hij wijst er voorts op, dat zij die in Gen. 2 een scheppingsverhaal willen zien, beweren dat het verhaal oorspronkelijk groter is geweest en legt er de nadruk op, dat Gen. 2 en 3 bij elkaar behoren en "een goed gesloten en wel afgerond geheel vormen", (blz. 99 v.v.).

LOCUS DE HOMINE 335 § 6. Het wezen des mensen volgens de Evolutionisten, de Modernen, de Vermittelungstheologen en de Roomsen. Duidelijk leert de Heilige Schrift ons, dat de mens geschapen is naar Gods beeld. Dit was dan ook de heidenen niet geheel onbekend, Hand. 17: 28. Verschillende wijsgeren. zoals Pythagoras, Plato, Ovidius en Seneca spraken uit, dat 's mensen ziel naar Gods beeld is gemaakt en dat dus de mens van Gods geslacht is. Voorts wordt bij bijna alle volkeren de herinnering bewaard aan een tijd, waarin de mensen in onschuld, in geluk en in nauw verkeer met de goden leefden. Aangezien nu echter de Evolutionisten beweren, dat de mens uit het dier gesproten is, daar moeten zij loochenen het onderwijs der Schrift. Volgens hen leefden de eerste mensen in een dierlijken toestand en verhieven zij zich eerst langzamerhand uit dezen ruwen staat. Ten bewijze hunner uitspraak beroepen zij zich o. a. op de cultuurloze volken. Maar hiertegenover staat: a. dat de oudste volken, waarvan de historie melding maakt, zich reeds in een hoge cultuur verheugden; en b. dat de cultuurloze volken zich niet door eigen inspanning tot onze hoogte van beschaving kunnen ontwikkelen maar dat onze beschaving hun gebracht moet worden. Deze natuurvolken gelijken niet op de mensheid in haar oorspronkelijke staat maar vertonen het karakter van gedegenereerden, die zonder hulp van anderen steeds dieper wegzinken.

Zover als de Evolutionisten gaan de modern theologen niet, al bezigden sommigen hunner wel eens uitdrukkingen, die in dezelfde richting wijzen. Zo durfde A. Reville, Manuel d'Instr. Rel., p. 186, verzekeren: "Zelfs in Genesis wordt het bewijs gevonden, dat de eerste mensen als schaamteloze wezens, van tussen de boomtakken hebben neergegluurd op andere dieren en slechts van lieverlede tot tucht en orde ontwikkeld zijn." Allen zijn het er echter over eens, dat de kerkleer aangaande de staat der rechtheid niet kan worden aanvaard. Zo schreef Lipsius: "die protestantische Lehre vermag bei der Voraussetzung eines vollkommenen Anfangszustandes nicht zu erklaren, wie die reale Gottebenbildlichkeit als zur natürlichen Vollkommenheit des Mensen gehörig ohne Veranderung seiner Substanz habe verloren gehen künnen", L. d. E. Pr. Dogmatik 3, S. 356/57; eveneens: "Die allen diesen Vorstellungen gemeinsame Annahme einer fertigen Vollkomenheit als Anfangszustandes des Mensen hebt folgerichtig durchgeführt de Begriff des Mensen als endlichen Geistes und zwar nach seinen beiden Seiten, der endlichen Naturbestimmtheit und der geistigen Entwickelung, auf" (359). Volgens Lipsius is de kerkleer "auf de Unterschied der formalen und der realen Gottebenbildlichkeit oder der als Anlage und Potenz dem Mensen als solchen innewohnenden geistigen Wesensbestimmung und seiner erst auf dem Wege sittlich-religiöser Entwickelung erreichbaren wirklichen Geistigkeit und Lebensgemeinschaft mit Gott Gereformeerde Dogmatiek

336 LOCUS DE HOMINE zurückzuführen", (360). In gelijken geest drukte zich reeds vroeger Scholten uit. "Van nature is de mens aan God verwant en naar Gods beeld en gelijkenis geschapen, met de aanleg toegerust, om de Geest van God als een natuurlijk eigendom te bezitten (I, 208)." De moderne Theologie gaat dan ook niet verder dan deze opvatting, dat de mens in de aanvang niet rechtvaardig, heilig en goed was maar slechts de aanleg ontving, om dit te worden. Welnu reeds in de oude Christelijke kerk werden dwalingen verkondigd, die op dit punt met de Heilige Schrift in strijd waren. Sommigen, o. a. Clemens Alexandrinus en Origenes, beperkten het beeld Gods of tot 's mensen lichaam of tot zijn redelijke natuur of tot zijn wilsvrijheid of tot zijn heerschappij over het geschapene of tot enkele deugden als liefde, gerechtigheid enz. De Remonstranten, verschillende Vermittelungstheologen en Ethischen gaan ook enigermate de kant uit, dat de mens bij zijn schepping niet heilig was. Wij citeren slechts Muller: "de zondeloosheid, waarin de mens geschapen is, was niet die der heiligheid maar der onschuld. Heiligheid onderstelt kennis van de tegenstelling tussen goed en kwaad. Heiligheid ligt dus nooit aan het begin maar aan het eind van de weg der schepselen. Zeker is het, dat de mens voldeed aan de eis, dien God aan dit schepsel bij uitnemendheid stellen kon", blz. 96.

Dan, de modernen gaan met hun naturalistische opvatting, gelijk wij zagen, 't verst. Tegen haar moeten echter deze argumenten ingebracht worden: — a. De Heilige Schrift leert ons, dat de mens zowel lichamelijk als geestelijk volwassen uit Gods hand is voortgekomen. Men denke slechts aan de zegen der vermenigvuldiging, het proefgebod, de naamgeving der dieren, de wijze der verzoeking, het gedrag onzer eerste ouders na de val. Ongerijmd is het bij dit alles of aan kinderen of aan noch goed noch kwaad zijnde schepselen te denken. En nu zegt men wel, Adam en Eva waren toch naakt en schaamden zich hierover niet, maar dat gemis aan schaamte was niet gebrek aan heiligheid en beschaving maar omgekeerd het bewijs, dat de mens goed geschapen is, want de schaamte is uit en door de zonde. — b. Aan de aanleg om goed enz. te warden, had de mens niet genoeg. Die aanleg moest onder goede leiding ontwikkeld worden. In stede van nu echter aan de mens een goede leiding te geven, liet God hem door Satan verzoeken. Maar dan gaat de mens op dit standpunt ook vrij uit en is God de auteur onzer zonde. — c. Een wezen, dat noch goed noch kwaad is, is ondenkbaar en dus is heel deze redenering een ongerijmdheid. — d. Aan deze opinie ligt de stelling ten grondslag, dat aangeboren heiligheid ondenkbaar is en dat dus heiligheid altijd in de weg van strijd verkregen moet worden.

Maar deze stelling is onwaar. Eveneens de conclusie, die op haar gebouwd wordt, dat wanneer de eerste mens met heiligheid begiftigd werd, hij krachtens natuurnoodwendigheid goed was en dus zijn zedelijke vrijheid miste.

LOCUS DE HOMINE 337 Aangeboren heiligheid en vrije wilskeuze sluiten elkander volstrekt niet uit. Door de Roomsen wordt de supranaturalistische voorstelling verdedigd. Rome kwam daartoe onder de invloed van twee dwalingen n.l. a. dat de gelukzaligheid des hemels bestaat in de visio Dei per essentiam, en b. de verdienstelijkheid der goede werken (Volgens Rome is de mens in staat door de gratia infusa, welke hij bij de doop ontvangt, zulke en zoveel goede werken te doen, dat hij de eeuwige zaligheid kan verwerven). Hieruit moesten voor de oorspronkelijke toestand des mensen belangrijke consequenties voortvloeien. Zij zijn deze. Adams bestemming was de visio Dei per essentiam. Deze gelukzaligheid bezat hij bij zijn schepping nog niet maar hij kon haar door zijn werken verwerven. Zou dit echter het geval zijn, dan moesten de werken, die hij deed, een bovennatuurlijk karakter dragen, aangezien slechts door bovennatuurlijke werken het bovennatuurlijke goed der visio Dei verworven kon worden. Maar om bovennatuurlijke werken te kunnen doen, was nu weer nodig, dat de mens met een bovennatuurlijk beginsel d. i. de gratia infusa begiftigd werd. En deze gratia infusa of justitia originalis was het beeld Gods. Nu leert Rome wel, dat aan de mens tegelijk met zijn schepping dit beeld Gods is gegeven, maar logisch laat zich Adam toch denken zonder dit beeld. In Adam's ziel nu was bij zijn schepping reeds de concupiscentia, de begeerlijkheid, welke op zich zelve niet zondig is. Door zijn wil had Adam haar kunnen bedwingen.

Om hem dit nog gemakkelijker te maken, werd hem echter het beeld Gods als een donum supernaturale sive superadditum gegeven, weshalve dan ook op het voetspoor van Bellarminus door de Roomsen het beeld Gods ook een frenum aureum, een gouden toom, genoemd wordt. Tegen deze dwaling voeren wij de volgende argumenten aan: a. de bewering, dat in de status gloriae zal plaats hebben een visio Dei per essentiam is in strijd met de Heilige Schrift; b. eveneens de leer van de verdienstelijkheid der goede werken; c. ook de voorstelling, dat de concupiscentia op zich zelve geen zonde is en slechts zonde wordt als zij door ons ingewilligd wordt; d. ook de gedachte, dat in Adam de concupiscentia werd gevonden; e. ook de leer, dat Adam reeds een gratia infusa behoefde om bovennatuurlijk goede werken te kunnen doen; f. deze leer heeft geleid tot de geheel onschriftuurlijke dwaling van tweeërlei moraal (een hogere en een lagere), van tweeërlei gelovigen (leken en geestelijken) en van tweeërlei bestemming des mensen (Adam zonder het beeld Gods was onderworpen aan lichamelijk lijden en de tijdelijke dood en kon niet bereiken de visio Dei per essentiam — Van Adam met het beeld Gods gold het tegendeel).

338 LOCUS DE HOMINE

§ 7. Het wezen des mensen volgens de kerken der Reformatie. De Roomse voorstelling is door de Reformatoren beslist afgewezen. Eenstemmig leerden zij, dat de gerechtigheid en de heiligheid of m. a. w. de justitia originalis aan Adam van zijn oorsprong of eigen was. Het is dan ook wel opmerkelijk, dat Rome zelve toegeeft, dat in de Heilige Schrift geen enkel direct bewijs voor haar leer voorkomt, en dat het enige argument uit de Schrift is, dat zij leren zou, bijv. in I Cor. 13: 12 dat de gelovigen de visio Dei per essentiam beërven. Hoe eenstemmig nu echter de kerken der Reformatie de Roomse leer verwerpen, toch was er ook tussen haar nog verschil. Aanvankelijk stelden de Lutherse theologen het beeld Gods in het gehele wezen van de mens maar al spoedig beperkten zij het tot de justitia originalis. Hieruit vloeide weer de stelling voort dat de gevallen mens wel in de geestelijke dingen een stok en een blok was geworden, maar dat hij in de natuurlijke nog tot veel goeds bekwaam en in betrekkelijke zin van de hulpe Gods onafhankelijk was. Maar zo keerde feitelijk toch weer terug de valse scheiding tussen natuur en genade van Rome. Calvijn en de Gereformeerden bewandelden een zuiverder pad, toen zij niet slechts in de justitia originalis maar in het gehele wezen des mensen het beeld Gods zochten.

Nu zijn er echter die beweren (o. a. Muller, blz. 94/95) dat ook Calvijn nog "van de scholastischen zuurdeesem doortrokken was, omdat hij de liefde tot God, de gerechtigheid en de heiligheid nog wel eens "dona supernaturalia" noemde. Dat is onjuist. Wanneer Calvijn dezen term bezigt, dan bedoelt hij er iets geheel anders mee dan Rome. En wel dit, dat wij moeten onderscheiden tussen de substantia animae en hare dotes of kwalitates, d. i. wat wij noemen het beeld Gods in ruimere en in engere zin. Verstaan wij onder het laatste de justitia originalis, met het eerste bedoelen wij, dat ook in verstand en wil, in alle vermogens, gaven en krachten der ziel, ja ook in het lichaam des mensen het beeld Gods uitkwam. En hoezeer ook Calvijn hiervan overtuigd was, blijkt wel uit de uitspraak, voorkomende in zijn verklaring van Gen. 1: 26 "Derhalve was de primaire zetel van het beeld Gods in het verstand en in het hart, waarin het 't meest uitblonk; evenwel was er niet een deel, waarin enige vonkskens ervan niet schitterden."

**§ 8. Het wezen des mensen naar de Heilige Schrift.**

Locus classicus is hier uiteraard Gen. 1: 26, 27, en wel bepaaldelijk de woorden …. De Septuaginta heeft er kai ingelast en vertaalde dus … Zie voorts nog Gen. 5: 1 (gelijkenis Gods), Gen. 9: 6 (beeld Gods), Ps. 8 (de mens is koning der schepping), en Pred. 7: 29: Alleenlijk ziet, dit heb ik gevonden, dat God de mens recht gemaakt heeft, maar zij hebben vele

LOCUS DE HOMINE 339 vonden gezocht. Voor het N. T. verwijzen wij naar I Cor. 11: 7 (de man is … Jac. 3: 9: Door haar lovers wij God en de Vader, en door haar vervloeken wij de mensen, die naar de gelijkenis van God gemaakt zijn; Luk. 3: 38 (Adam — de zoon van God) en Hand. 17: 28: want wij zijn ook zijn geslacht. Wat nu de woorden zelem (beeld) en demoeth (gelijkenis) en … betreft — al mogen wij niet zeggen, dat zij volkomen identisch zijn, zo staat het toch zo, dat er tussen deze beide blijkbaar geen beduidend onderscheid is. "Dat blijkt hieruit, dat in Gen. 1: 26 beide gebruikt zijn, en toch in vers 27, bij de beschrijving der tenuitvoerlegging van het Goddelijk voornemen uitsluitend "beeld" gebruikt wordt. En dat wordt bevestigd, doordat bijv. in Gen. 5: 1 weer alleen "gelijkenis" wordt gebezigd" (Aalders).

Trouwens Calvijn merkte reeds op (Inst. I, 15, 3) , dat het een eigenaardigheid der Hebreen was: "rem unam bis explicantes." Door het woord "beeld" wordt uitgedrukt, dat God archetype en de mens ectype is of m. a. w. dat er in de mens zulk een overeenkomst met het Goddelijk wezen wordt aangetroffen, als er bestaat tussen een persoon en de afbeelding, welke van dien persoon gemaakt is. "Gelijkenis" voegt er aan toe, dat dit beeld in allen dele met het origineel overeenkomt. Zelem heeft het voorvoegsel bij zich. "Dit voorzetsel be kan zeer goed door in vertaald worden; zelfs is dat de meest gewone vertaling; en daaruit is de eigenaardige opvatting voortgekomen van Dr. Ed. Böhl en de hem volgende Neo-Kohlbrtiggianen, dat de mens niet naar het beeld Gods geschapen is, maar slechts in het beeld Gods." ... De vertaling in Gods beeld is echter niet te handhaven. "Immers het tweede voorzetsel, 'be' dat bij "demoeth" gebruikt wordt, kan onmogelijk op andere wijze dan door naar of als vertaald worden; het is het voorzetsel, dat altijd gebruikt wordt, om iets met iets anders te vergelijken. En hieruit volgt, dat het eerste voorzetsel be op overeenkomstige wijze moet worden opgevat. Het heeft hier dan niet de gewonen zin van in (ook wel door of met), maar betekent, gelijk ook ettelijke malen het geval is, zoveel als: in de eigenschap van, op de wijze van; kortweg dus gezegd: als. Hoezeer in de uitdrukking "naar ons beeld en naar onze gelijkenis" de beide voorzetsels gelijkwaardig moeten zijn, blijkt wel heel sterk uit het feit, waarop reeds Dr. Kuyper nadrukkelijk heeft gewezen, dat in Gen. 5: 3, waar die uitdrukking wordt gebezigd van Seth als zoon van Adam, vlak nadat in vers 1 en 2 herinnerd is aan de schepping van de mens naar Gods beeld, de voorzetsels van plaats wisselen, en be bij demoeth (gelijkenis), daarentegen ke bij zelem is geplaatst.

Opmerking verdient ook nog, dat de schepping van de mens naar Gods beeld in Gen. 5: 1 wordt uitgedrukt alleen door demoeth, en wel juist met het voorzetsel be-, dat in Gen. 1: 26, 27 alleen bij zelem staat. Anderzijds vloeit uit het feit, dat de beide voorzetsels been benevens elkander en in gelijke betekenis gebruikt zijn, de gewichtige

340 LOCUS DE HOMINE gevolgtrekking voort, dat de mens inderdaad het beeld, de gelijkenis Gods is. Immers het voorzetsel 'be' in de betekenis als wordt nooit anders gebruikt dan ter aanduiding van wezenlijke en karakteristieke eigenschappen." In overeenstemming hiermede luidt dan de vertaling van Aalders: "En God zeide: laat Ons mensen maken als Ons beeld, naar Onze gelijkenis . . . Zo schiep God de mens als zijn beeld, als het beeld van God schiep Hij hem." Voor de beantwoording van de vraag: Waaraan wij hier bij "beeld Gods" te denken hebben, zijn van groot belang deze twee Schriftuurplaatsen Ef. 4: 24: *En de nieuwen mens aandoen, die naar God geschapen is in ware rechtvaardigheid en heiligheid en Col. 3: 10: En aangedaan hebt de nieuwen mens, die vernieuwd wordt tot kennis, naar het evenbeeld Desgenen, die hem geschapen heeft.*

En dit om deze redenen: — a. Paulus ontleent hier blijkbaar hetgeen hij zegt omtrent de nieuwen mens aan hetgeen gezegd wordt omtrent de oorspronkelijke schepping. — b. De herschepping is niet een nieuwe schepping maar slechts een wederherstelling van het oorspronkelijke, van het door de zonde beschadigde.

Onbillijk is dan ook het verwijt van Van Torenenbergen (Bijdragen tot de verklaring van de Leer der Herv. Kerk, blz. 101), dat met instemming door Muller (blz. 95) wordt overgenomen, en hetwelk aldus luidt: "de Adam van het kerkelijke systeem is meer naar Efeze 4 en Coloss. 3 dan naar Gen. 1 en 2 getekend." De Heilige Schrift leert ons dus:

— a. dat gelijk de Zoon de eikoon van de Vader was, zo ook de mens het beeld des Drie-enige Gods is en dat dit beeld in de gehele mens uitkomt. En dat wel zodanig dat het volle Wezen zich in de mens afspiegelt n.l. voor zover dat bij een schepsel mogelijk is. Het maakt dan ook wezenlijk geen verschil of wij zeggen: de mens is naar Gods beeld gemaakt (waarmede bedoeld kan zijn, dat de mens gemaakt is naar het beeld, hetwelk God in zijn eigen Goddelijk zelfbewustzijn van Zichzelven bezat) dan wel de mens is Gods beeld

— b. Dat het beeld Gods 't meest nadrukkelijk uitkwam in de justitia originalis Ef. 4: 24, Col. 3: 10 of m. a. w. in het in ethische zin goed zijn van de mens, Pred. 7: 29. Men denke aan het schone (6°) antwoord van de Catechismus: "God heeft de mens goed en naar zijn evenbeeld geschapen, dat is in ware rechtvaardigheid en heiligheid, opdat hij God zijnen Schepper recht kennen, Hem van harte liefhebben, en met Hem in de eeuwige zaligheid leven zoude, om Hem te 'oven en te prijzen."

— c. Dat tot het beeld Gods ook behoort het dominium over al het geschapene, Gen. 1: 26b. § 9. Het tweeërlei beeld Gods. Wij moeten onderscheiden tussen het beeld Gods in ruimere en in engere zin, al achtten zelfs theologen als Van Oosterzee en Delitzsch deze onderscheiding "tamelijk willekeurig en uit verlegen

LOCUS DE HOMINE 341 heid geboren", en al dwaalt de Roomse Theologie, als zij beweert, dat het een door "beeld" en het andere door "gelijkenis" wordt aangeduid. Dezelfde Schrift toch, die ons leert, dat wij door de zonde het beeld Gods , en met name de justitia originalis hebben verloren, zodat slechts kleine vonkskens daarvan overbleven, genoegzaam om ons elke verontschuldiging tegenover God te ontnemen, onderwijst ons tevens, dat de gevallen mens alsnog beelddrager Gods is, Gen. 9: 16: Wie 's mensen bloed vergiet, zijn bloed zal door de mens vergoten worden; want God heeft de mens naar zijn beeld gemaakt en Jac. 3: 9: Door de tong loven wij God en de Vader, en door Naar vervloeken wij de mensen, die naar de gelijkenis van God gemaakt zijn.

Aangezien nu de auteur der Schrift, de Heilige Geest, zichzelven niet kan tegenspreken, zo moet volgen, dat wij de daareven genoemde onderscheiding niet mogen loslaten. Onder het beeld Gods in engere zin verstaan wij dan de ware kennis, gerechtigheid en heiligheid, en onder het beeld Gods in ruimere zin al datgene, waardoor de mens enerzijds van de engelen en anderzijds als redelijk, persoonlijk schepsel van de dieren onderscheiden is. Hebben wij nu het beeld Gods in eerstgenoemde zin verloren, in de laatstgenoemden zin hebben wij het behouden. Ook na de val behield de mens zijn lichaam en bleef hij een denkend en willend wezen. Wel is onze natuur door de zonde verdorven, maar wij werden toch niet krankzinnig en willoos. Deze onderscheiding is dan ook volstrekt niet, gelijk Van Oosterzee (Dogmatiek I, blz. 512) zegt tamelijk willekeurig en uit verlegenheid geboren, en nog veel minder gelijk Delitzsch (Bibl. Psych. S. 51) beweert in strijd met de Heilige Schrift maar zij is van groot gewicht. Zij bewaart er ons voor: zowel om de val des mensen te verzwakken als ook om de hoge betekenis, die zelfs de gevallen mens nog heeft, te onderschatten. En waartoe de verwerping van deze onderscheiding zelfs bij orthodoxe theologen voert, komt o. a. al zeer duidelijk uit bij Doedes, als hij schrijft: "De Bijbelse voorstelling is alzo, dat alle mensen naar Gods beeld, naar Gods gelijkenis, gemaakt zijn, waaruit volgt, dat de zonde hierin geen verandering brengt of gebracht heeft" (t. a. pl., blz. 146/7).

§ 10. Het beeld Gods komt uit in de gehele mens.

Wij wezen er reeds op, dat de Lutherse Theologie al spoedig het beeld Gods beperkte tot de justitia originalis. Hiermede nu kunnen wij ons niet verenigen. Er staat nadrukkelijk, dat de mens naar Gods beeld gemaakt is. Dit nu houdt in, dat in alle vermogens, gaven en krachten der ziel het beeld Gods uitkomt. Ook blijkt dit uit het feit, dat zo dikwijls over God op anthropomorphistische wijze in de Heilige Schrift gesproken wordt. Hoe kan verklaard, dat alle eigenschappen en aandoeningen der ziel op God worden overgedragen, indien niet de gehele mens het beeld Gods vertoont? Zelfs gaat het

342 LOCUS DE HOMINE beeld Gods niet om buiten het lichaam. Het lichaam is geenszins een kerker der ziel, maar ziel en lichaam zijn op elkander aangelegd. De unio van beide is niet "accidentalis sed substantialis" (Bucanus) . Vandaar ook, dat ons lichaam genoemd wordt ons 2 Cor. 5: 1, ons … d. i. dienend orgaan, gereedschap 2 Cor. 4: 7; I Thess. 4: 4. Maar als dan ook het lichaam een wezenlijk bestanddeel des mensen is, dan moet ook in het lichaam het beeld Gods uitkomen. Er zou niet van Gods arm, oog, oor enz. gesproken kunnen worden, wanneer ook niet enigermate in het lichaam het beeld Gods uitkwam. En het lichaam vertoont dan die gelijkenis Gods hierin, dat het de gepaste woonstede en het geschikte werktuig der ziel is.

**§ 11. De voorstelling van Böhl en de Neo-Kohlbrüggianen moet afgewezen worden.**

Böhl vertaalt Gen. 1: 26 aldus: Laat ons mensen maken **in Ons beeld** en naar Onze gelijkenis. Hij is n.l. van oordeel, dat wij beginnen moeten ons Adam te denken zonder het beeld Gods en vervolgens als in het beeld Gods overgeplaatst. Adam is als het ware uit zijn oorspronkelijke stand in de sfeer van Gods beeld overgeplaatst, gelijk wij een voorwerp, dat in het donker staat, in het licht kunnen overplaatsen. Letterlijk schrijft hij dienovereenkomstig: "De stand in het beeld Gods, waarin de mens naar de gelijkenis Gods was, is dus iets, dat men van de mens kan wegnemen, zonder het schepsel Gods zelf te doen wegvallen." Feitelijk huldigt Böhl dus de Roomse voorstelling, dat de mens in zich zelf compleet was ook zonder het beeld Gods of m. a. w. dat het beeld Gods iets was, dat bij het wezen des mensen bijkwam. Tot hoe bedenkelijke gevolgtrekkingen dit brengt, leren ons deze zijn woorden: "De begeerte en in het algemeen de hartstochten zijn op zich zelf geen zonde. Zij worden het en zij zijn het in de tegenwoordige toestand des mensen, omdat door een daartussen komend gebod en door de verkeerde levensrichting, die Paulus een wet der zonde noemt, het menselijke Ik bewogen wordt, zijn verhouding tot de hartstochten en begeerten te bepalen d. w. z. een goede of een verkeerde houding te haren aanzien aan te nemen."

Böhl en op zijn voetspoor de Neo-Kohlbrüggianen stemmen dus in met het Roomse gevoelen, dat de hartstochten en begeerten naar het zondige als toorn, naijver, haat op zich zelve beschouwd, nog niet zondig zijn, maar dat zij dit eerst worden, omdat de wet Gods en de door de val verdorven wil ons prikkelen, om niet tegen onze hartstochten en begeerten in te gaan maar ons door deze te laten leiden. (Böhl behandelde deze gewichtige kwestie in zijn boek: "Von der Incarnation des Göttlichen Wortes" (S. 28, 29, 73). Kuyper kwam hiertegen in verzet in zijn "Het Werk van de Heiligen Geest", (II, blz. 41/48). In zijn "Dogmatik" (S. 154/162) ontwikkelde Böhl later dezelfde gedachten. "Bild Gottes ist demnach LOCUS DE HOMINE

343 eine geistige Atmosphare, die de in ihr lebenden Mensen sich assimilirt and ihm ein bestimmtes Geprage verleiht." K. bestreed hem toen nogmaals in zijn "De Vleeswording des Woords" en deelde mede, dat Kohlbrugge zelf de ontwikkeling van Böhl met bezorgheid gadesloeg, blz. XL.

**§ 12. De mens is niet geschapen naar het beeld des Zoons noch naar dat van de Christus Incarnandus.**

Clemens Alexandrinus en Tertullianus in de oude kerk, Osiander in de tijd der Reformatie, en in de laatste eeuw verschillende Vermittelungstheologen en ook Delitzsch meenden, dat de mens geschapen is naar het beeld des Zoons, terwijl velen hunner met deze dwaling ook nog deze tweede — waartegen reeds Calvijn, Inst. I, 15, 2/ 3 opgekomen is — verbonden, dat de Zone Gods ook al ware de mens niet gevallen toch onze menselijke natuur zou hebben aangenomen. Vandaar dan ook, dat sommigen bijv. Martensen, Chr. Dogm. 4, S. 118 beweren, dat de mens niet zozeer naar het beeld des Zoons maar naar het beeld van het Vleesgeworden Woord geschapen is. "Bei der Schopfung des Mensen schwebte das Christusbild Gott vor." Deze voorstelling vindt echter nergens steun in de Heilige Schrift. Vlak omgekeerd wordt gezegd, dat de Zone Gods door zijn vleeswording de mensen is gelijk geworden fil. 2: 7 en dat Hij gekomen is in de gelijkheid des zondigen vleses, Rom. 8: 3. Hebr. 2: 14, 17 en 4: 15 (Van Mastricht, II, blz. 99). Nu is het wel waar, dat de Heilige Schrift leert, dat wij door wedergeboorte en bekering naar het beeld van Christus herschapen moeten worden (II Cor. 3: 18: Wij allen worden naar hetzelfde beeld in gedaante veranderd van heerlijkheid tot heerlijkheid als van des Heeren Geest, Rom. 8: 29 en I Cor. 15: 49) maar hieruit volgt volstrekt niet, dat Adam ook naar het beeld van de Zoon of naar dat van de Christus incarnandus geschapen is.

Zelfs blijkt het tegendeel zeer duidelijk uit I Cor. 15: 47: De eerste mens is uit de aarde aards, de tweede mens is de Heere uit de hemel. Paulus zou toch nimmer zo sterk, de eerste en de tweede Adam van elkander onderscheiden hebben, als de eerste naar het beeld van de Christus of van de Zone Gods geschapen was. Maar al belijden wij, dat de mens geformeerd is naar het beeld van de Drie-enige God, toch moeten wij nimmer de raad der oude dogmatici uit het oog verliezen, dat wij bij de psychologische opsporing van de trinitarische momenten in het menselijk wezen voorzichtig moeten zijn. Zulke momenten zijn er ongetwijfeld. Bavinck sluit zich aan bij Augustinus. Letterlijk schrijft hij: "Zelfs zag Augustinus in hart, verstand en wil (memoria, intellectus, voluntas) een analogie van het trinitarisch wezen Gods. Gelijk de Vader aan de Zoon en de Geest het leven geeft en de Geest van de Vader uitgaat door de Zoon, zo is het ook in de mens het

344 LOCUS DE HOMINE hart, de memoria, het diepe verborgene zieleleven, dat aan intellectus en voluntas het aanzijn schenkt en bepaaldelijk ook de wil in orde doet volgen op het verstand" (blz. 598/599). Ik verwijs hier nog naar Kuyper, Locus de Homine, blz. 19/22. Letterlijk dicteerde K. deze uitspraak op blz. 7 "Est haec imago Dei Triunius et male confunditur cum Christo, qui tanquam Messias dicitur: ….

Ook in zijn "De Vleeswording des Woords" behandelde K. deze kwestie in verband met de opvattingen van E. Böhl.

**§ 13. Dichotomie of trichotomie.**

Gedurig weer heeft de Theologie zich beziggehouden met de vraag, of de mens uit twee (lichaam en geest), dan wel uit drie delen (lichaam, ziel en geest) bestaat. De trichotomistische opvatting werd reeds gevonden bij Plato (…) en bij Lucretius (anima, animus en corpus). In de oude kerk werd zij voorgestaan door Origenes en Irenaëus en door de gnostische richtingen. In de middeleeuwen werd zij gehuldigd door hen, die theosophische paden bewandelden. Maar vooral in de 18e en 19e eeuw vond zij vele aanhangers. De Vermittelungstheologen stonden bijna alle haar voor. Van Oosterzee eveneens. Op blz. 499 van het le deel lezen wij: "De trichotomie schijnt ons verkieselijk. Haar aannemende hebben wij dan door ziel het lagere levensbeginsel in het lichaam, bepaald in het bloed te verstaan, dat de mens met de dieren gemeen heeft; door geest het hoger en zedelijk beginsel, dat alleen in de mens wordt gevonden. De mens is ziel, I Cor. 15: 45 en heeft geest." In de laatste tientallen van jaren is echter een merkbare verandering ingetreden. Al meer komt men van de trichotomie terug. Hofmann, Thomasius, Harless, Rothe, Meijer hebben haar als onBijbels afgewezen. En zelfs Delitzsch, die gemeenlijk tot een voorstander er van (ook door Bavinck, blz. 596) gerekend wordt, ziet zich verplicht te erkennen, dat "de Apostel in de laatsten grond werkelijk dichotomisch is" (Bibl. Psychol.) , en het zal wel vanwege deze woorden zijn, dat hij door Böhl (S. 169) als een bestrijder van de trichotomie vermeld wordt. Dat is ook ten onzent het geval. Zo reeds Rozemeijer, blz. 118. Daubanton neemt de dichotomistische voorstelling aan, "die in de Westerse kerk de heersen de was en met nadruk door Tertullianus en Augustinus bepleit werd." Zelfs Muller 2 (blz. 8/9) zegt: "De dichotomie geeft voorzeker de eenvoudigste verklaring van de mens. In de grond is men altijd dichotomistisch geweest, en de woorden miet),u)c en t PUX;) werden promiscue gebruikt." In gelijken zin ook Luthardt, S. 157. Tegen de trichotomie kunnen dan ook deze afdoende argumenten ingebracht worden:

a. Het is op dit standpunt niet te zeggen, waaraan we bij de .. des mensen te denken hebben. Er is nu eenmaal geen tussen

LOCUS DE HOMINE 345 schakel, geen middending tussen stof en geest. Vandaar dan ook dat de voorstanders der trichotomie geen anderen uitweg weten dan de bewering, dat de ziel "geistleiblich" is. Zo b.v. Beck, Vorlesungen, S. 317.

b. Het beroep op Hebr. 4: 12: Want het woord Gods is leveed en krachtig, en scherpsnijdender dan enig tweesnijdend zwaard, en gaat door tot de verdeling der ziel en des geestes, en der samenvoegselen en des mergs, en is een oordelaar der gedachten en der overleggingen des harten en I Thess. 5: 23: En de God des vredes zelfheilige geheel en al, en uw geheel oprechte geest en ziel en lichaam worde onberispelijk bewaard in de toekomst van onze Heere Jezus Christus, gaat niet op. Wat Hebr. 4: 12 betreft — "ziel en geest" "is een parallelistische aanduiding van de volheid van het geestesleven, al is geest het engere, de persoonlijkheid, het ruimere de ziel, het leven, I Thess. 5: 23" (Grosheide). En wat I Thess. 5: 23 betreft — "de apostel geeft hier niet een omschrijving van des mensen wezen, alsof dit uit geest, ziel en lichaam zou bestaan. Hij erkent met de gewone opvatting van zijn tijd, dat de mens ziel en lichaam is; dat hij hier bovendien ook van zijn geest gewaagt, moet aldus verklaard: de ziel van de zondaar verstaat, naar de beschouwing ook van Paulus, van nature niet de dingen, die des Geestes Gods zijn, vgl. I Cor. 2: 14 v.v. Door de inwoning en werking van de Heilige Geest wordt de wedergeborene een "geestelijk" mens. Zo zou dus "ziel en lichaam" niet genoeg zeggen, niet weergeven wat de apostel bedoelt. Daarom schrijft hij: uw geest en ziel en lichaam, zonder dat hieruit de gevolgtrekking mag worden gemaakt, dat hij de drie "bestanddelen" van 's mensen wezen zou willen opsommen. Vgl. het gebruik van "geest en "ziel" naast elkaar ook Fil. 1: 27, Hebr. 4: 12" (J. A. C. van Leeuwen). Wij hebben hier dus in deze beide teksten evenmin een opsomming van de delen, waaruit de mens bestaat, als in Matth. 22: 37 en Luk. 10: 27.

c. De dichotomie wordt duidelijk geleerd in Gen. 2 bij de schepping des mensen. Met geen enkel woord wordt hier op drie bestanddelen gezinspeeld. Slechts van het lichaam en de levende ziel is er sprake. Ook de uitspraak van Jezus Matth. 10: 28: En vreest niet voor degenen, die het lichaam doden, en de ziel niet kunnen doden; maar vreest veel meer Hem, die beide ziel en lichaam kan verderven in de hel is beslist dichotomistisch.

d. Ziel en geest staan in de Heilige Schrift telkens in parallelisme en wisselen elkander af. Nu eens maken lichaam en ziel, dan weer lichaam en geest het wezen van de mens uit; sterven wordt zowel genoemd het geven van de ziel als het geven van de geest; gelijk ook de gestorvenen nu eens zielen, Openb. 6: 9; 20: 4 en dan weer geesten, Hebr. 12: 23 genoemd worden. Maar al zijn ziel en geest niet twee onderscheidene delen des mensen, toch zijn beide woorden daarom niet geheel identisch. Geest heet de mens, omdat hij zijn

346 LOCUS DE HOMINE levensbeginsel aan een scheppende daad Gods dankt en als geestelijk wezen aan de geestelijke wereld verwant is, maar ziel is de mens, omdat zijn geestelijk levensbeginsel van meetaf op het lichaam is aangelegd, omdat zijn hoger leven hier op aarde aan het zinnelijke en uitwendige gebonden is; omdat hij naar zijn lichaam aan de dieren verwant is. Zie Kuyper, E Voto, II, 206/17; Gemene Gratie I, 168; II, 79; Locus de Homine, blz. 23 v.v. § 14. Het beeld Gods bestaat niet uitsluitend in de heerschappij) des mensen over de natuur. Beweerden de Remonstranten nog slechts, dat het beeld Gods hoofdzakelijk in het dominium uitkwam, de Socinianen hielden staande, dat het beeld Gods uitsluitend hierin bestond en dan wel bepaald in de heerschappij over de dieren. Voor hun gevoelen beriepen zij zich op Gen. 1: 26. Maar in dezen tekst komt duidelijk uit, dat in het dominium niet heel het beeld Gods opging. Immers worden de schepping naar Gods beeld en het dominium juist door het voegwoord en van elkander gescheiden. Ook uit het vervolg blijkt het klaar. Eerst lezen wij in Gen. 1: 27/30: God schiep de mens naar zijn beeld; daarna volgt de zegen der vermenigvuldiging en ten laatste komt de bekleding met de heerschappij over al het geschapene.

Maar al onderscheiden wij, scheiden mogen wij niet. Het dominium is dus niet iets, dat bij het beeld Gods bij kwam. Neen, het is ook een trek van het beeld. Zonder die trek zou het beeld Gods in de mens niet compleet zijn uitgekomen. Daarom wees Augustinus er dan ook reeds op, dat op de nieuwe aarde de macht des mensen over de natuur zeer groot zal zijn. En gelijk nu aan de mens het dominium was geschonken, zo had de Schepper ook in de dieren het instinct van gehoorzaamheid gelegd, en ten gevolge van deze neiging, die God ook weer geheel of gedeeltelijk veranderen kon, hadden de dieren ontzag voor hen, die het beeld Gods waren, en gehoorzaamden zij hun. Zie Kuyper, Locus de Homine,

**§ 12, het Dominium van de mens.**

Op blz. 123/126 herinnert hij er aan, dat sommige ultra-gereformeerden ontkenden, dat het dominium tot het beeld Gods behoort. § 15. Met het beeld Gods hangt ook de onsterfelijkheid des mensen samen. De Pelagianen, de Socinianen en de Remonstranten beweerden, evenals thans Heidegger en Jaspers, dat de dood niet is een straf der zonde maar een natuurlijke noodzakelijkheid. Letterlijk staat er in de Apologie der Remonstranten (Confessio Remonstr.): Het is onwaar, dat Adams lichaam onsterfelijk d. i. onverderfelijk is geweest. Dat ieder dierlijk lichaam verderfelijk is, leert de rechte rede. De Remonstranten kwamen hiertoe, omdat zij weigerden te erkennen:

LOCUS DE HOMINE 347

1e dat de dood der kleine kinderen bewijst, hoe God alle mensen in Adam schuldig heeft verklaard; 2° dat Christus de dood onderging als een straf voor de zonden zijns volks. Voor hun stelling beriepen zij zich op Gen. 3: 19b: Want gij zijt stof en gij zult tot stof wederkeren. Maar dit beroep gaat niet op. Immers was de mens reeds gevallen, toen het vonnis des doods over hem werd uitgesproken. Wij belijden dan ook, dat wijl ook het lichaam tot het beeld Gods behoort, Adam onsterfelijk was, d. w. z. van nature niet onderworpen aan de tijdelijke dood. Nadrukkelijk toch wordt ons in de Heilige Schrift geleerd, dat de dood een gevolg, een straf der zonde is, Gen. 2: 17, 3: 19, Rom. 6: 23. Deze onsterfelijkheid was echter nog niet een onverliesbaar goed. Dat zou zij geworden zijn, wanneer Adam in de weg der gehoorzaamheid volhard had. Gelijk zij ook het deel zal zijn van de gelovigen in het rijk der heerlijkheid. Maar aanvankelijk was 's mensen onsterfelijkheid conditioneel. Zij was gebonden aan de onderhouding van het proefgebod. Zie Kuyper, Locus de Homine, § 11, De Immortalitate, waar hij afwijst, 't beroep op I Cor. 15: 47/49; I Cor. 6: 13; en Lukas 20: 34/36. Wij stippen hier reeds aan, dat wij de termen onsterfelijk en onsterfelijkheid in twee&lei zin gebruiken. Wij bedoelen er allereerst mede, dat de mens van nature niet onderworpen was aan de tijdelijke dood, dat is aan de verbreking van de band, die lichaam en ziel saambindt. Maar wij bedoelen er ook mede, dat de zondaar, die ten einde toe in zijn onbekeerlijkheid volhardt, wel de tijdelijke en de eeuwigen dood sterven zal en in zover gezegd kan worden niet-onsterfelijk te zijn, maar dat hij daarom toch niet zal worden vernietigd; integendeel eindeloos er wezen zal. Zo kan tegelijkertijd gezegd: de zondaar, die buiten de Christus sterft, is en blijft in geestelijken zin eeuwig dood; en zulk een mens bestaat (leeft) eeuwig voort. Door het dwepen der Supra-naturalisten met "de onsterfelijkheid des mensen" kreeg deze term een onsympathieke klank in menig oor, en werd er terecht nadruk op gelegd, dat de onherboren mens bij zijn sterven wel niet ophoudt er te zijn, maar dat hij toch tegelijkertijd eeuwiglijk de dood in al zijn verschrikkelijkheid ondergaan zal.

**§ 16. De justitia originalis.**

Ook van de mens gold, dat hij zeer goed was. Nu behoort tot de deugd der bonitas het volkomen harmoniëren met de wet Gods; datgene zijn wat men behoort te wezen volgens de wil Gods. Daarom zeiden de oude dogmatici terecht, dat Adam krachtens zijn schepping goed was, dat is begiftigd met kennis in het verstand, gerechtigheid in de wil en heiligheid in het hart. En het is aan deze kennis, gerechtigheid en heiligheid, dat zij dachten, als zij bezigden de termen justitia originalis of het beeld Gods in engere zin. Onder de kennis nu hebben wij enerzijds te verstaan, dat alle duisternis, dwaling en onwaarheid in het verstand ontbrak, anderzijds dat Adam de deugd

348 LOCUS DE HOMINE der wijsheid bezat, en begiftigd was met zuivere kennis van God, van zich zelf en de natuur. Dat Adam ook van de natuur zoveel wist, als hij nodig had te kennen, blijkt duidelijk uit het feit, dat hij in staat was de dieren te noemen naar hun aard, Gen. 2: 19/20 en dat hij Eva kende, Gen. 2: 23. Toch beweerden de Remonstranten, dat deze ingeschapen kennis niet groot was. Want zo zeiden zij: "de eerstgeschapen mensen wisten niet, dat zij naakt waren of veel meer dat de naaktheid onbetamelijk was; zij schijnen niet geweten te hebben, dat de slang een stom dier was, anders hadden zij wel bedrog gevreesd" (Limborch). Nu spraken we reeds over de schaamte vanwege het naakt zijn. En wat het andere betreft — Eva heeft stellig geweten, dat een slang een stom dier was en dat het de duivel was, die door de slang sprak. Locus classicus voor de zuivere kennis is Col. 3: 10: En doet de nieuwen aan, die hernieuwd wordt tot kennis naar het beeld van zijn Schepper. Zo vertaalt Van Leeuwen, die opmerkt: "De beeldspraak "zich ontdoen van" en "aandoen" vindt haar verklaring in de betekenis, die het kleed heeft voor de waardigheid en het voorkomen van de mens, en in het innig verband tussen de mens en de kleeding, waarin hij verschijnt; en dit nog te meer, wanneer men denkt aan een ambtsgewaad, vgl. bijv. Zach. 1: 3-5 . . . de nieuwen mens aandoen wil zeggen: de levensbeweging en levensopenbaring, die gegeven is in het met Christus opgewekt zijn, zich innerlijk eigen maken en te aanschouwen geven . . ." "Die vernieuwd wordt tot kennis enz. Hierbij is zeker gedacht aan het bericht uit Genesis van de schepping van de mens naar het beeld Gods; de vernieuwing bedoelt dus de wederoprichting van het beeld Gods in de zondaar, waarbij de Christus "als het beeld van God de Onzienlijke", bron en norm is.

Niet zonder opzet wordt voorts als doel dezer vernieuwing gewaagd van "kennis"; het zuivere inzicht wordt niet verworven in de speculaties en door de ascetische praktijken der dwaalleraars, doch in de weg des geloofs, dat de vernieuwing verwacht uit de volheid van Christus." Deze kennis van Adam nu was voor toeneming vatbaar. Door ervaring, nadenken, onderzoek, heilige oefeningen kon de kennis des mensen uitgebreid, gelijk hij ook slechts door bijzondere openbaring wist, wat in de toekomst geschieden zou. In de 2e plaats behoren tot het beeld Gods in engere zin de gerechtigheid en heiligheid. Ook dit ontkenden de Remonstranten, toen zij beweerden: "dat de geestelijke gaven of de goede hoedanigheden en deugden, als daar zijn: goedheid, heiligheid, rechtvaardigheid in de wil des mensen, als hij eerst geschapen werd, niet konden zijn en dat zij diensvolgens in de val daarvan niet hebben kunnen gescheiden worden (Dordt. Leerr. Verw. der Dwalingen III/IV, § 2). En F. Socinus drukte zich nog sterker uit, toen hij schreef:

Adam is LOCUS DE HOMINE 349 ook, voor hij het gebod Gods overtrad, niet rechtvaardig geweest, daar hij geen gelegenheid had om te zondigen; en hij kan niet rechtvaardig genoemd worden, wig het geenszins blijkt, dat hij enigerwijze zich van zonde heeft onthouden." Dan, deze bewering gaat niet op. En wat wij tegen haar inbrengen, geldt ook tegen de voorstelling van Schleiermacher, de Vermittelungsen de Moderne Theologen. Een volwassen mens doet altoos iets. Wij kunnen niet ophouden te denken, te gevoelen en te willen. Daarbij heeft Adam ook gesproken en gehandeld. Welnu, al deze psychische en fysische werkzaamheden zijn of in overeenstemming geweest met Gods wil of zij zijn het niet geweest. Waar nu het eten van de verboden boom volgens de Schrift de eerste zonde was, daar moet dus al wat Adam vroeger dacht en wilde, sprak en deed in overeenstemming met Gods wet zijn geweest. Maar dan belijden de Gereformeerden ook naar waarheid, dat Adam in de staat van een onschuldige tegenover God stond (rechtvaardigheid), alsook dat in zijn hart geen enkele boze lust of gedachte opkwam, maar daarin rusteloos weerklonk het lied des lofs en der liefde (heiligheid). Voor deze twee deugden is de locus classicus Ef. 4: 24 (Greijdanus: "En aandeedt de nieuwen mens, die naar God geschapen is in gerechtigheid en heiligheid der waarheid" . . . "Die naar God geschapen is, dus niet het eigen werk des mensen is, maar door Goddelijke scheppingsalmogendheid werd voortgebracht, en waarbij God zelf, a. Heilige w., als model diende, zodat een beeld Gods ontstond, en de nieuwe mens het beeld Gods is, in gerechtigheid en heiligheid der waarheid ... Met gerechtigheid wordt gewezen op hetgeen de rechte verhouding tot en houding tegenover al het andere, 's Heeren wet, zijn schepselen aangaat. Heiligheid spreekt van toewijding aan God en innerlijke reinheid. Beide zijn vrucht van de waarheid, welke God in Christus geopenbaard heeft, en die in het Evangelie wordt voorgesteld, vgl. 1: 13"). Dat hetgeen in Col. 3: 10 en Ef. 4: 24 van de wedergeboren en in Christus ingelijfden mens gezegd wordt, met recht kan worden overgebracht op onze eerste voorouders blijkt hieruit, dat in beide plaatsen, gelijk wij zagen, staat, van de nieuwen mens, dat hij gemaakt wordt naar het evenbeeld desgenen, die hem geschapen heeft. Letterlijk staat dit in Col. 3: 10. En dat de in Ef. 4: 24 gebezigde uitdrukking "die naar God geschapen is" geen andere betekenis kan hebben, is niet alleen 't oordeel van Greijdanus maar o. a. ook van W. Schmidt in Meyer's Kommentar, vrgl. Kol. 3: 10; nicht blosz Gottlich, and gar im Gegensatz gegen menschliche Fortpflanzung (Hofm. Schriftbew. I, pag. 289), sondern nach Gott, d. Heilige ad exemplum Dei, Gal. 4, 28") — Dan, evenals nu Adams kennis voor toeneming vatbaar was, evenzeer moesten de gerechtigheid en de heiligheid door hem bewaard en metterdaad betoond worden. Op zich zelf sluit rechtvaardigen -heilig-zijn niet in, dat men niet kan zondigen. Zover

350 LOCUS DE HOMINE zou Adam het gebracht hebben, wanneer hij in zijn staat volhard had. En het was hiertoe, dat het gebod Gods hem opriep. Natuurlijk kunnen we deze justitia originalis ook niet een ogenblik los denken van God. Evenals Adams fysieke kracht werd onderhouden door de mogendheid Gods, zo werd ook deze justitia originalis slechts in gemeenschap met God door hem bezeten. Vandaar dan ook, dat er terecht door sommige dogmatici op gewezen is, dat Adams hart evenals dat van Gods kinderen een tempel des Heiligen Geestes was. Slechts met dit onderscheid, dat waar wij van nature …, I Cor. 2: 14 (dus niet wedergeboren mensen) zijn, die wedergeboren moeten worden en de Heilige Geest ontvangen, Adam van stonde aan, de inwoning des Heiligen Geestes deelachtig was. Aan zijn vrije wilskeuze was het dan ook voorts overgelaten, of hij dien Geest uit zijn hart bannen en alzo ook de gerechtigheid en de heiligheid verliezen zou, dan wel of hij dien Geest in zich zou laten werken en alzo ook deze deugden behouden.

**IX. LOCUS DE FOEDERE OPERUM.**

**(HET WERKVERBOND — DE BESTEMMING DES MENSEN).**

**§ 1. De leer van het Werkverbond in de historie.**

Hoewel sommige leraars der kerk oordeelden, dat de mens in het paradijs geen behoefte had aan spijs — de meeste oordeelden hierover anders, maar wel meenden zeer vele (en onder hen ook Gereformeerde) theologen, dat de mens in het paradijs geen vlees at —; dat in het paradijs van de coitus nog geen sprake was of dat de generatie zonder enigen zinnelijken lust geschiedde — zelfs Dr. Gerretsen, De Val des mensen, meent, dat in Gen. 3 als de gevolgen van Adams zonde verondersteld worden "de geslachtsgemeenschap en het daarmede gepaard gaande gevoel van schaamte" (blz. 34) — dat in het paradijs de kinderen niet sprakeloos en hulpbehoevend geboren en zeer spoedig opgegroeid zouden zijn, zo waren toch allen het hierover eens, dat Adam en Eva in de weg der gehoorzaamheid nog tot hogere heerlijkheid hadden kunnen opklimmen. Nu heeft Augustinus reeds de relatie, waarin God zich tot Adam stelde en met name het verbod, om te eten van de boom der kennis des goeds en des kwaads "het verbond Gods met Adam" (De Civitate Dei, Lib. XVI, cap. 27), een pactum, testamentum genoemd. De vertaling van … in Hosea 6: 7a "als Adam" (maar zij hebben het verbond overtreden als Adam) leidde velen tot dezelfde opvatting. Wat het wezen der zaak betreft, komt dan ook de leer van het Werkverbond reeds bij de Kerkvaders voor.

Hetzelfde geldt van de Roomse en de Lutherse Theologie; ja wij kunnen zeggen, dat door beide theologian nog verder de bestanddelen dezer leer ontwikkeld zijn. De beschuldiging, die zo telkens tegen de Gereformeerde Theologie werd ingebracht, als zou uitsluitend aan Naar — en dan nog niet aan Calvijn maar eerst sinds de 17e eeuw — de leer van het Werkverbond eigen en uitgedacht zijn, om het Creatianisme te kunnen staven, mist dan ook allen grond. De Gereformeerde Theologie heeft alleen de elementen, die reeds lang aanwezig waren, bijeengevoegd en gesystematiseerd en 't eerst de naam Werkverbond gebruikt. Terecht schrijft Dr. G. Vos in zijn belangrijke oratie: "De Verbondsleer in de Gereformeerde Theologie", blz. 7/8 (1891): "Indien dit betekent, dat deze leer niet vroeger in alle bijzonderheden uitgewerkt en niet in al die Gereformeerde Dogmatiek

352 LOCUS DE FOEDERE OPERUM klaarheid voorgedragen was, waarmede dit later geschiedde, dan ligt er iets waars in. Maar voor wie met historische zin de rijpe ontwikkeling ener gedachte van haar eerste uitbotting weet te onderscheiden, en het dogma niet bij zijn geboorte reeds volwassen hebben wil, zal het niet moeilijk vallen ook het werkverbond als oude Gereformeerde leer te herkennen." Prof. Vos staaft dit zeggen dan met een beroep op Ursinus en Olevianus en Robert Rollock, hoogleraar te Edinburgh. De laatste schijnt voor 't eerst de term "Werkverbond" gebezigd te hebben, in zijn "Tractaat van de krachtdadige Roeping", 1597, opgedragen aan koning Jacobus (Examen van het Ontwerp van Tolerantie, X, blz. 293 en Vos t. a. pl., blz. 11) — aan welk tractaat hij nog toevoegde "Korte Catechismus van de beide verbonden." Onmiddellijk daarop volgde Polanus. In aansluiting aan Gomarus, die onderscheidde tussen het foedus naturale en het foedus supernaturale, gebruikte hij de termen: foedus operum en foedus gratiae. "Schon im Jahre 1598 lehrt er diese Unterscheidung, wie Thesen aus seiner Schule zeigen" (G. Schenk, Gottesreich and Bund im alteren Protestantismus vornehmlich bei Johannes Coccejus, 1923, S. 65). Tegen de bestrijders van de leer van het Werkverbond in hun dagen, die hun kracht zochten in de stelling: "dat daarvan in onze Formulieren van Enigheid geen meldinge gemaakt wordt", voerden Comrie en Holtius terecht het volgende aan. "Niettemin is er de zaak in; begreepen in andere woorden, welke een Verbond met Adam medebrengen." Allereerst wijzen zij dan op Art. XIV onzer Geref, Geloofsbelijdenis. Daar wordt "de bekende Verbondswet van Gen. 2: 17 genoemd, het gebod des levens, dat de mens ontvangen had." Die zo spreekt, geeft ons een denkbeeld van een verbond, waardoor God zich verplicht heeft zijn schepsel — aan hetwelk Hij door geen verdiensten natuurlijker wijze kon verschuldigd worden — op zekere voorwaarde een gelukzaliger leven te geven dan het had. Vervolgens wijzen zij op de 6e vr. en 't antw. van onze Heilige Catechismus. Onze Catechismus stelt, dat het einde — niet dat God in zijn besluit beraamd had, maar waartoe Hij de mens bekwaam gemaakt en de vermogens bij de schepping naar zijn beeld, gegeven had — was "opdat hij met Hem (God) in de eeuwige zaligheid leven zoude." "Daarvan moest hij openbaring hebben. En hij kon tot geen hoger staat, dan waarin hij geschapen was, noch door verdienstelijkheid zijner werken noch door gehoorzaamheid aan de ingeschapen wet opklimmen, zonder dat God zich in een verbondshandel tot hem afliet, en aan het opbrengen van een zeer geringe voorwaarde een aller-heerlijkst loon beloofde." Ten laatste wijzen zij op de Dordtse Leerregelen. In III/IV, § 2 lezen wij: alzo dat de verdorvenheid, naar Gods rechtvaardig oordeel, van Adam op alle zijn nakomelingen (uitgenomen, alleen Christus) gekomen is, niet door, navolging gelijk eertijds de Pelagianen gedreven hebben, maar door voortplanting der verdorven natuur.

LOCUS DE FOEDERE OPERUM 353 En dan gaan zij zó voort: . . . "maar dit is de zaak, dat dit geschied is niet uit de wet der natuur, waardoor gelijk zijns gelijken voortbrengt, maar door Gods rechtvaardig oordeel. Zegt mij nu, zo gij kunt, waardoor dit oordeel Gods gerechtvaardigd wordt, zo 't niet is uit een vrijwillig ingevoerde Wet of uit een Verbond?" — In de Cannes is volgens hen ook van belang, dat in II, § VIII gezegd wordt: "God heeft gewild, dat Christus door het bloed zijns kruises, waarmede Hij het nieuwe Verbond bevestigd heeft", en in de Verwerping der dwalingen, II, 2 eveneens . . . "Die leren, dat dit het doel van de dood van Christus niet geweest is, dat Hij metterdaad het nieuwe Verbond der genade door zijn bloed zoude bevestigen.

Tegenover het Nieuwe moet een Oud Verbond staan. Daarbij moet ik u doen aanmerken, dat als Nieuw en Oud Verbond bij de Godgeleerden tegen elkander gesteld worden, het Oud Verbond tweezins verstaan wordt; somtijds van het Wettisch of Werkverbond, somtijds van de vorige en oude bedeling van het een en eeuwige Genadeverbond. Maar dat deze Canon hier in de eersten zin spreekt van het Genadeverbond, en dat nieuw noemt, niet in tegenstelling van de oude bedeling, maar van het Wettisch of Werkverbond, blijkt uit II § 2 van de Verwerping der dwalingen, waar Verbond der Genade en Verbond der Werken met zoveel letteren tegenover elkander gesteld worden" ("maar alleen, dat Hij de Vader een bloot recht zoude verwerven, om met de mensen wederom zodanig verbond als het Hem believen zoude, hetzij der genade of der werken, te kunnen oprichten"), Examen van Tolerantie, X, blz. 304/306. Met zoveel woorden komt het Werkverbond voor in de Iersche Artikelen (1615), in de Westminster Confessie (1647), in de Formula Consensus Helvetica (1675) en in de Walchersche Artikelen (1693). Ook verwierf de leer van het Werkverbond. later bij sommige Roomsen en Luthersen instemming. Verworpen werd zij door de Remonstranten, J. Alting, Venema, J. van de Honert, de Rationalisten en de Vermittelungstheologie. Gelijk wij reeds zagen, werd aanvankelijk het verbond Gods met Adam in de hof genoemd het verbond der natuur. Hiermede bedoelde men dan niet, dat dit foedus van zelf uit de natuur des Heeren of uit die van Adam voortvloeide, maar wel dat het fundament, waarop het rustte, d. i. de zedenwet, de mens van nature dat is krachtens zijn schepping naar Gods beeld bekend was, en ook omdat het met de mens in zijn oorspronkelijke staat was opgericht. Omdat echter deze benaming aanleiding gaf tot misverstand, heeft de naam foedus naturae plaats gemaakt voor dien van foedus operum. Hiertoe kwam men, omdat de mens door zijn gehoorzaamheid aan het proefgebod, dat is dus door een werk zijnerzijds (waartoe hij in de staat der rechtheid bekwaam en geneigd was), zich een nog hogere gelukzaligheid dan in het paradijs reeds zijn deel was, verwerven moest

354 LOCUS DE FOEDERE OPERUM Krachtens de verbondsbelofte zou het onderhouden van het proefgebod het leven d. i. het niet meer kunnen zondigen en niet meer kunnen sterven met zich gebracht hebben, omdat God dit vrijwillig aan Adam had toegezegd. Gelijk de Heilige Schrift telkens een nauw verband legt tussen het volmaakte onderhouden van de wet Gods en het leven, Lev. 18: 5, Ezech. 20: 11, 13; Rom. 7: 10 en 10: 5, Gal. 3: 21, Lukas 10: 28: Doe dat, en gij zult leven en Matth. 19: 17: Wilt gij in het leven ingaan, onderhoud de geboden. Zodat het dan ook niet vreemd is, dat sommige Gereformeerde theologen met verwijzing naar Rom. 3: 27 de term Werkverbond liefst niet gebruikten en zij zich in dezer voege uitdrukten, dat Adam gesteld is onder een Wet der Werken, om door de volmaakte gehoorzaamheid aan haar de eeuwige gelukzaligheid te verwerven (Examen van Tolerantie, X, blz. 303/4). De bezwaren, die door Ds N. Diemer, Het Scheppingsverbond met Adam, en door Ds J. G. Woeldering o. a. in "Het Verbond", Onder Eigen Vaandel VII, in de jongste tijd ingebracht zijn, kan ik dan ook niet delen. Natuurlijk is het op zich zelf volkomen waar, dat Adam door zijn onderhouding van het proefgebod nog geen recht had op loon — maar omdat de God des Verbonds hem vrijwillig in geval van gehoorzaamheid dit loon wilde toezeggen, daarom kan gezegd worden, dat Adam zich door zijn werk het loon kon verwerven en dat God als de Waarachtige bij gebleken gehoorzaamheid nu ook gehouden zou zijn aan Adam dit loon toe te kennen.

Ik zie er dan ook geen afdoende gronden voor, een zo lang en allengs zo algemeen gebruikten term als Werkverbond te vervangen door Scheppingsverbond. Integendeel. Op zich zelf acht ik dezen term reeds minder juist, want het is wel waar, dat God van zijn zij de Adam terstond bij zijn schepping omving met de banden des verbonds, maar eerst door het geven van het proefgebod werd voor Adam de verbondsrelatie concreet en tastbaar. Ook kan deze term aanleiding geven tot de misvatting, dat Adam zonder het proefgebod vrij zou zijn geweest van de wet Gods, terwijl hij veeleer van meetaf kende het hem door God ingeschapen dubbelgebod der liefde, weshalve o. a. á Marck, á Brakel en De Moor dan ook van mening waren, dat op de tafelen van Adam's hart zakelijk de wet der tien geboden reeds geschreven was. § 2. De door God gewilde relatie tussen Zich en de mens wordt schoon aangeduid door het woord Verbond. Hoewel wij toestemmen, dat door sommige Dogmatici de leer der verbonden al te schoolsch is behandeld, zo spreken wij toch tegelijkertijd uit, dat zij geen ogenblik door ons mag worden prijsgegeven. Dit geldt ook ten opzichte van het Werkverbond. Juist heeft Stahl gezegd: "Hoe oppervlakkiger de mens is, des te meer zal hem alles geïsoleerd, afgezonderd voorkomen, want op de oppervlakte ligt alles uit elkander. Hij zal in de mensheid, in de natie, ja in de familie bloot

LOCUS DE FOEDERE OPERUM 355 individuen zien, waarbij de daad des enen met die des anderen geen samenhang heeft. Hoe dieper de mens is, des te meer dringen zich aan hem de innerlijke uit het middelpunt komende betrekkingen der eenheid op." Het verbond toch is de gewone vorm van ons menselijk samenleven. Heel het maatschappelijk leven berust op verplichtingen van de een tegenover de ander. Vrienden, man en vrouw, heer en knecht, overheid en onderdaan leven saam in verbondsverhouding. En zodra de grote massa, zich in de consciëntie niet meer aan die verplichtingen verbonden gevoelt, treedt de ethische ontaarding, de sociale wanorde en de politieke revolutie in. Welnu waar dit zo is, daar is het niet een "juridisch kunststuk" de verhouding van de mens tot God als een verbond voor te stellen. Integendeel. Schoon zegt Kuyper, Locus de Foedere, blz. 68: "In de Heilige Schrift is niet alleen de verbondsidee de identieke vorm voor wat wij "religie" noemen, zo zelfs, dat de religieuze idee niet anders dan onder dezen vorm voorkomt, maar veelmeer nog verheft eerst in de verbondsvorm de religieuze idee zich tot hare .zuivere en volledige openbaring."

Dit nu is zo om 3 redenen:

— a. De mens staat zeker ook tegenover God als het leem tegenover de Pottenbakker. Maar religie houdt toch iets meer, iets tederders in. Religie in de hoogste zin is er eerst als God met de mens in verbinding en gemeenschap treedt, als de hoge, almachtige God niet alleen met eerbied gediend maar ook als onze Vader, die in de hemelen is, gekend en bemind wordt. En het is nu juist dit laatste, dat plaats heeft in het verbond. In het verbond openbaart het hoogste Wezen zich als die God, die er lust in heeft, zich aan de mens te openbaren, zich aan de mens te genieten te geven, de mens te zegenen met de ervaring zijner liefde en gemeenschap.

— b. Van zich zelf heeft de mens geen rechten tegenover God. De absoluut Soevereine God kan met ons doen, al wat Hem behaagt. Vandaar dan ook, dat Jezus in Lukas 17: 10 zegt: "Alzo ook gij, wanneer gij zult gedaan hebben, al hetgeen u bevolen is, zo zegt: Wij zijn onnutte dienstknechten; want wij hebben maar gedaan, hetgeen wij schuldig waren te doen." Maar nu leert de Schrift ons toch, dat de mens in 't paradijs als 't ware rechten had tegenover zijn Schepper. Adam mocht met gebed en dankzegging tot God komen en vertrouwen op Gods liefde en hulp. En dit nu was alleen mogelijk, omdat God in de weg des verbonds rechten aan zijn schepsel geschonken had. De oneindige verhevenheid Gods gesteld tegenover de volstrekte afhankelijkheid van de mens zou alle vrije gemeenschap tussen God en Adam hebben afgesneden. Maar omdat God de mens in verbondsverhouding tot zich plaatste, riep Hij die vrije gemeenschap in het leven, waarbij Hij zich in liefde wegschonk en aan de mens vergunde met kinderlijk vertrouwen tot Hem te naderen.

— c. De mens is een redelijk en zedelijk wezen. Als zodanig heeft God hem dan ook van de beginne of behandeld. Niet met

356 LOCUS DE FOEDERE OPERUM dwang maar met raad, vermaan en opwekking is God tot de mens gekomen. Religie is geen dwang maar een lust des harten. Uit liefde begeren wij aan de verbondseis te voldoen. Voorts verdienen wij dan ook niets door onze goede werken, maar elke belooning geschiedt uit genade. Dan, juist wig dat alles zo is, daarom wordt ook de religie eerst ten volle gerealiseerd, als zij zich openbaart in de vorm van het verbond.

**§ 3. Het Schriftbewijs voor de leer van het Werkverbond.**

Het werkverbond was van meet af, of naar zijn oorsprong, monopleurisch, d. w. z. God kondigde het af en stelde er de voorwaarden van vast. Maar toen het eenmaal was afgekondigd, willigde de mens het in en zo werd het tweezijdig. Voor de leer van het Werkverbond nu kunnen we ons op het volgende beroepen. Het proefgebod is Adam door bijzondere openbaring bekend gemaakt. Eveneens dankten onze eerste ouders de wetenschap, dat zij bij volharding in hun staat het eeuwige leven zouden beërven aan de bijzondere openbaring. God toch was, ook bij de gehoorzaamheid des mensen, volstrekt niet verplicht hem het eeuwige leven te schenken. Dat Adam in het paradijs zijn volle bestemming nog niet had bereikt, blijkt zo duidelijk uit I Cor. 15: 45-49: Alzo is er ook geschreven: de eerste mens Adam is geworden tot een levende ziel, de laatste Adam tot enen levendmakenden geest. Doch het geestelijke is niet eerst, maar het natuurlijke, daarna het geestelijke. De eerste mens is uit de aarde aards; de tweede mens is de Heere uit de hemel. Hoedanig de aardse is, zodanig zijn ook de aardsen, en hoedanig de hemelse is, zodanig zijn ook de hemelsen. En gelijkerwijs wij het beeld des aardsen gedragen hebben, alzo zullen wij ook het beeld des hemelsen dragen. Hier worden Adam en Christus met eikander vergeleken niet zozeer ten opzichte hunner werken als wei ook met betrekking tot hun natuur en persoon. Krachtens zijn creatie is de eerste Adam, de tweede Adam daarentegen is krachtens zijn opstanding. De uitdrukking een levende ziel wordt door Van Andel aldus verklaard: "De wortelen van Adams leven rustten in onvaste bodem, die des bloeds; met zijn bloed ging zijn leven van hem, werd hij opgelost in geest en stof, en hield hij op levend wezen, mens te zijn. Hij had het leven nog niet in zijn macht, en kon het nog niet aan zijn lichaam mededelen; hij heette nog ziel, omdat zijn leven niet te scheiden was van zijn bloed. Adam was nog afhankelijk van de aarde. Hij kon spijs en drank, licht en lucht, dag en nacht nog niet missen." Heel anders daarentegen staat het met Christus. Zijn lichaam is ten volle orgaan van de geest. "Christus is meer dan een levende ziel; zijn leven vernieuwt zich zeif zonder ophouden, en deelt aan alles wat het doordringt leven mede, als een

LOCUS DE FOEDERE OPERUM 357 fontein van water, dat springt tot in het eeuwige leven. Zijn 'leven heeft zijn bestand niet in het lichaam, de rollen zijn' omgekeerd, het lichaam vindt zijn bestand in zijn leven; uit zijnen geest wordt aan het lichaam steeds nieuwe kracht toegevoerd. En niet alleen dit: uit zichzelven doet Hij al de zijnen leven. Hij wordt het leven der wereld" (Van Andel). (Met nadruk moge ik voor de exegese van I Cor. 15: 44b-49 verwijzen naar de brede en de beknopte Verklaring van I Corinthe van Prof. Grosheide).

Voorts komen hier nog in aanmerking I Cor. 6: 13 (na de opstanding zullen buik en spijs te niet gedaan worden) ; Matth. 22: 30 (in de hemel zullen de kinderen Gods niet meer huwen maar de engelen gelijk zijn); en de plaatsen, waarin aan de gelovigen het eeuwige leven wordt toegezegd als Joh. 17: 3 of dit leven wordt voorgesteld als het loon, dat aan 't onderhouden van Gods geboden verbonden is, Matth. 19: 17 en Luk. 10: 28. Sterker nog. Wij achten 't hoogst waarschijnlijk, dat de toestand, waarin Adam voor de val leefde in de Schrift zelve een verbond genoemd wordt. Bavinck 2, blz. 607, zegt van het woord … in Hos. 6: 7 (In de Septuaginta door … in de Vulgaat door "sicut Adam" vertaald): "De vertaling als een mens, wordt gedrukt door het bezwaar, dat juist van mensen in het algemeen wordt gezegd, dat zij het verbond overtraden; en de overzetting: als eens mensen (verbond), zou in elk geval vereisen, dat het woord ... niet achter het subject maar achter het te bepalen woord was geplaatst. En zo blijft alleen de vertaling "als Adam" over. Er ligt dan in opgesloten, dat het gebod, aan Adam gegeven, in het wezen der zaak een verbond was, omdat het, evenals dat van God met Israël, bedoelde, om Adam in de weg der gehoorzaamheid het eeuwige leven te schenken." Kuyper vat dit Schriftwoord in gelijken geest op in zijn "De Leer der Verbonden" (U. Heilige W., II, 2) blz. 183/193 en in "De Gemene Gratie", I, blz. 119/127.

Ridderbos ofschoon in zijn "Het Godswoord der Profeten", I, blz. 167: "Hosea 6: 7 is in de dogmatiek geworden tot een locus classicus voor de leer van het werkverbond; men vertaalt dan: maar zij hebben als Adam het verbond overtreden, daar hebben zij trouweloos tegen Mij gehandeld. Al bestaat er over de vertaling "als Adam" nog al verschil van mening, toch komt ze ons nog steeds de waarschijnlijkste voor, en dan heeft inderdaad reeds Hosea de betrekking, waarin God de eersten mens tot zich geplaatst had, een verbond genoemd; we zien ook geen enkele reden, waarom dit onwaarschijnlijk zou zijn." Keilz, vertaalt ook "wie Adam" en zegt uitdrukkelijk: "nicht nach Mensen Art, wie gewohnliche Mensen" en geeft daarvan rekenschap (S. 70). Ten laatste komen voor de leer van het Werkverbond nog in aanmerking I Cor. 15: 21/22 waarin Paulus een beknopte en Romeinen 5: 12-21, waarin hij een uitvoerige vergelijking maakt tussen Christus en Adam.

358 LOCUS DE FOEDERE OPERUM

**§ 4. Adam het Hoofd der mensheid.**

Wij mogen nimmer voorbijzien, enerzijds dat Adam op zich zelf het beeld Gods was, terwijl anderzijds toch ook geldt, dat eerst in de mensheid het volle beeld Gods zou worden aanschouwd. Het beeld Gods toch was veel te rijk dan dat het in een enkelen mens geheel uitkomen kon. Tot dit laatste was een mensheid nodig, waarvan in elk lid een der stralen van Gods heerlijkheid zich brak. Vandaar, dat de mensen naar de oorspronkelijke bedoeling Gods niet los naast elkander zouden staan maar zij saam een organisme zouden vormen. Dan, nu kon de mensheid slechts dan een organisme zijn, als zij saamgevat werd onder een hoofd. Welnu als zodanig is Adam dan ook door God gesteld. Vandaar dat Eva niet buiten Adam om geschapen is, maar dat zij uit hem genomen werd. Eva was dus wel even goed als Adam het beeld Gods, hetwelk zij naar haar eigen aard vertoonde, maar Adam alleen was het hoofd der mensheid. De ethische eenheid ging voorop, de fysische volgde.

**§ 5. Wederlegging der dwalingen.**

Met haar leer van het werkverbond staat nu echter de Gereformeerde Theologie tegenover:

a. De Roomse theologen. Deze beweerden, dat de beide bekende bomen in het paradijs op zich zelf de kracht hadden, of de mens te doden of hem levend te maken. Aanvankelijk namen ook sommige gereformeerden aan, dat metterdaad het eten van de vrucht van de boom des levens zijn werking deed gevoelen op het lichamelijk leven. Maar al spoedig werd deze voorstelling met beslistheid verworpen. En terecht. Het eeuwige leven was gebonden aan de conditie der gehoorzaamheid en kon niet door een bloot eten met de mond des lichaams verkregen worden. De Gereformeerde dogmatici oordeelden, dat de boom des levens een teken en zegel was van het werkverbond, hetwelk slechts sacramenteel het leven schonk. Kuyper is het evenwel met hen niet eens. Hij meent, dat metterdaad door het eten van dezen boom het natuurlijke leven werd gesterkt. De Gemene Gratie, I, blz. 119-127. Toch schijnt ons zijn argumentatie niet afdoende en geven wij de voorkeur aan Calvijns opvatting.

b. Allerlei theosophische en dweepzieke gevoelens. De Gereformeerden wilden er niet van weten, dat de mens oorspronkelijk een hermaphrodiet was, dat de paring plaats greep zonder geslachtslust, dat de generatie op magische wijze zou zijn geschied, dat de schepping van Eva reeds een zekeren val van Adam onderstelde, en dat de wilde en kruipende dieren eerst na de val geschapen zijn. De meeste Gereformeerde theologen oordeelden ook, dat het eten van vlees reeds in het paradijs geoorloofd was. Wel wordt dit niet met zovele woorden in de Schrift uitgesproken, maar hier staat tegenover:

LOCUS DE FOEDERE OPERUM 359

1e dat aan de mens de heerschappij over de dieren, dus ook over vee en vissen, was geschonken; 2° dat Gen. 9: 1-5 geen nieuw gebod maar een herhaling der scheppingsordinantie was — met uitzondering alleen van het verbod, om het vlees met zijn ziel, dat is het bloed, te eten; 3° dat het dier niet naar Gods beeld is gemaakt; 4e dat het gebruik van vlees in het paradijs onschadelijk was, terwijl het nu enigszins verwilderend op de mens inwerken kan.

c. De Luthersen.

Deze beweren, dat Adam niet tot hoger trap opklimmen kon. Adam behoefde zich niet naar een ideaal uit te strekken maar had slechts te blijven, wat hij was. Een positief gebod ontving hij dan ook niet. Hij had alleen iets na te laten. Vandaar de overdreven schilderingen van de paradijstoestand. Maar ook de bewering, dat thans de gelovigen in dezelfden staat zijn gesteld als Adam, dus ook van de genade vervallen kunnen. Hiertegenover houden wij staande, dat het ideaal dan eerst is bereikt, als de mens niet meer zondigen en niet meer uit zijn staat wegvallen kan. En het is dan ook dit, wat Jezus voor de zijnen verwierf. Natuurlijk behoorde deze mogelijkheid van te kunnen vallen niet tot het beeld Gods. Integendeel, was zij daarvan de beperking. En eerst dan zou, gelijk Wendelinus terecht schreef (aangehaald bij Heppe, S. 181) "Adam zur vollendeten Gottebenbildlichkeit gekommen sein, wenn er (was er sich sittlich verdienen konnte and sollte) in de Zustand des non posse peccare erhoben worden ware." Maar ook nog op een ander punt dwaalden hier de Luthersen — een dwaling, die we ook vinden bij de Remftstranten. Beide groepen beweren, dat Adam niet gebonden was aan de zedenwet. Dat is onjuist. Ongetwijfeld volbracht Adam haar uit liefde tot God en was zij voor hem een zacht juk. Maar dit heft toch het feit niet op, dat Adam aan haar verbonden was. En als men dan vraagt, waarom God nog bovendien het proefgebod gaf, dan antwoorden wij dit. Omdat de zedenwet tot Adam slechts in gebiedende vorm kwam, maakte zij de mogelijkheid der zonde voor zijn bewustzijn niet recht duidelijk. Een bepaald en positief verbod was hiertoe beter in staat. Daarbij, dat hij God moest liefhebben boven alles en zijn naaste als zichzelven was een gebod, welks natuurlijke redelijkheid aanstonds in het oog sprong. Vandaar dat God, om zijn gehoorzaamheid te beproeven, een verbod uitvaardigde, 't Welk in zekeren zin willekeurig was. Hier vooral kwam het aan op de vraag, of Adam zich door God wilde laten gezeggen en Hem onvoorwaardelijk gehoorzamen dan wel eigen inzicht volgen. Het proefgebod diende dus voor onze eerste voorouders ter beproeving van hun gehoorzaamheid aan, hun vertrouwen in, hun afhankelijkheid van en hun bereidheid om zich te buigen voor God.

360 LOCUS DE FOEDERE OPERUM

**§ 6. De oorsprong der ziel. Emanatie-theorieen. Het Praeexistentianisme. Het Traducianisme (Generatianisme). Het Creatianisme. God de Schepper van de ziel.**

Nauwer dan wij oppervlakkig zouden denken hangt de leer van het werkverbond ook saam met de vraag: Hoe hebben wij ons het voortbestaan van het menselijk geslacht te verklaren, of scherper nog gedefinieerd: Vanwaar heeft de ziel haar oorsprong? Op deze vraag zijn een viertal antwoorden gegeven.

a. De Emanatietheorieën. Materialistisch getint als de Stoa was, beweerde zij, dat de zielen der mensen eenvoudig afzetsels waren der Godheid. Zo dacht Plotinus niet. Volgens het Neo-Platonisme tintelde in de Godheid zulk een volheid van leven, dat zij zich moest openbaren, en zo emaneerden uit haar ook de zielen der mensen. De nieuwere filosofie voor zover zij zich in Pantheïstische richting beweegt, houdt daarentegen weer staande, dat de individuele zielen slechts de modale bepalingen der Godheid zijn, die elk zelfstandig bestaan missen, en bij de gaande en komende golven van de een grote zee te vergelijken zijn.

b. Het Praeexistentianisme. Hieraan is Plato's naam onafscheidelijk verbonden. Hij droeg het aldus voor. De ziel des mensen bestaat uit een logisch en een niet-logisch deel, in welk laatste weer een hoger en een lager bestanddeel te onderscheiden zijn. Zij is niet slechts onsterfelijk maar zij was ook eerder dan het lichaam. En wel zo, dat God alle zielen tegelijk schiep. Deze zielen vertoefden in de hemelse sferen en verlustigden zich daar in de aanschouwing der idealen. Maar onder de invloed van haar lager, het verstand en de deugd weerstrevende bestanddeel, voelden zij zich aangetrokken tot de materie. Tot straf voor dezen haren afval werden ze in de lichamen als in een kerker besloten, waaruit zij slechts verlost konden worden, als zij zich aan de heerschappij van de stof en de zinnelijke begeerten ontrukten. Dit stelsel is — zij het ook in gewijzigde vormen — later voorgedragen door Filo, de Esseners, de Kabbalisten, de theologen Justinus Martyr, Origenes Pierius, Nemesius, Prudentius . . . Benecke, Muller en Ruckert, en door de filosofen Lessing, Kant, Schelling, J. Heilige Fichte en Secretan. Deze theologen, en filosofen bepleitten daarom met warmte de leer, dat alle zielen tegelijk, geheel onafhankelijk van het lichaam geschapen en dat zij in het voor-tijdelijke gevallen waren, omdat zij hens inziens alleen een bevredigend antwoord vermocht te geven op vragen als deze: Hoe is God rechtvaardig, ofschoon Hij toch aan de kinderen der mensen een zo verschillend lot toebedeelt? Hoe is het feit, dat elk mens van zijn eerste aanzijn of zondig is, in overeenstemming met 's mensen vrijheid en verantwoordelijkheid op ethisch gebied? Fichte en Secretan voegden als nieuw argument hieraan nog toe, dat de ontwikkeling, de vooruitgang, die in de historie der mensheid valt waar te nemen,

LOCUS DE FOEDERE OPERUM 361 alleen door het aannemen van een "prae-existerenden genius" kan worden verklaard. Dit Praeexistentianisme is echter niet het resultaat van nadenken en empirisch onderzoek maar een product van de fantasie. Er tegen geldt: 1e dat onze zielen zich niets van zulk een voor-bestaan herinneren; 2e dat al de problemen, waarvoor de val des mensen ons stelt eenvoudig naar het voortijdelijke teruggebracht worden, en 3° dat het geheel omver gestoten wordt door hetgeen ons in de Schrift over de val des mensen verhaald wordt.

c. Het Creatianisme en het Traducianisme. Het Creatianisme leert, dat de ziel van elk mens onmiddellijk door God geschapen wordt. Creando infudit eas (scil. animas) Deus, et infundendo creat. Niet zo eenstemmig als over de definitie der theorie waren de Creatianisten over de kwestie, wanneer de ziel in het embryo geschapen wordt. Aanvankelijk bepleitten de leraars der christelijke kerk de gedachte, dat de ziel op het ogenblik der bevruchting geschapen en met de vrucht verenigd wordt. Toen echter Aristoteles de wijsgeer werd, wiens gezag "in re naturali et filosophica" schier onbeperkt gold, vond een ander gevoelen ingang. Waar toch Aristoteles had geleerd, dat bij de kinderen van het mannelijk geslacht de rationele ziel op de 40sten en bij de kinderen van het vrouwelijk geslacht ongeveer op de 90sten dag na de ontvangenis geschapen wordt, daar nam men ook deze opvatting — zij het enigszins gewijzigd — van hem over. Minder algemeen evenwel stemde men Aristoteles toe, dat de vrucht eerst wordt bezield door de anima vegetativa, daarna door de anima sensitiva, en ten laatste door de door God geschapen anima rationalis.

Sinds de 17de eeuw kwamen de Roomse theologen hierop terug en hielden de meesten staande, dat de anima rationalis door God "in ipso primo conceptionis momento" geschapen wordt. Aanvankelijk namen verschillende Protestantse auteurs, altoos voor zover zij Creatianisten waren, de mening der Scholastiek over. Zelfs Voetius deed dat nog. De Gereformeerde theologen van de jongste tijd spreken zich niet met zoveel woorden over deze kwestie uit. Maar wanneer wij hun definitie van het Creatianisme lezen, dan menen wij recht te hebben tot het zeggen, dat ook zij van oordeel zijn, dat de ziel geschapen wordt op het ogenblik der conceptie. Dit is ook onze opinie. Uit het gezegde bleek reeds, dat Aristoteles de vader is van het Creatianisme. De …, die moet onderscheiden van de anima vegetativa en de anima sensitiva komt volgens hem van buiten of in de mens en is alleen Goddelijk. Vandaar dan ook dat het doen des lichaams geheel onafhankelijk is van dat der ziel. Athanasius en verschillende vermaarde leraars der Oosterse kerk waren Creatianisten.

Eveneens verschillende beroemde mannen der Westerse kerk. Augustinus echter is tot aan het einde zijns levens toe niet tot een bepaalde keuze kunnen komen. De Scholastiek koos eenstemmig partij voor het

362 LOCUS DE FOEDERE OPERUM Creatianisme. Zo is de toestand tot op de huidigen dag gebleven. En al werd het niet tot een dogma verheven, toch zeggen de Roomse dogmatici, dat dit gevoelen beslist dient te worden omhelsd, en dat het "temerarium et erroneum est dicere, animas a parentibus generari." Slechts enkele Lutherse maar schier alle Gereformeerde theologen zijn mede van oordeel, dat wij aan een scheppende daad Gods het ontstaan onzer ziel te danken hebben. Het Traducianisme is in meer dan een vorm voorgedragen. Tertullianus zeide: Ziel en lichaam, die zuster-substanzen zijn, ontstaan, op een zelfden ogenblik tegelijk. Alle zielen nu en hare vermogens komen uit een ziel naar voren. Uit die een ziel n.l., die God Adam inblies en tot moeder-ziel van allen maakte, tot de bron, waaruit allen opwellen. 's Mensen ziel komt als een loot uit Adams ziel, toevertrouwd bij de teling aan het vrouwelijk organisme. Vandaar ook de overeenkomst tussen zielsvermogens van ouders en kinderen. Zo is uit een mens heel de veelheid der zielen naar Gods bevel: Weest vruchtbaar en vermenigvuldigt u!

Andere Traducianisten bepalen er zich toe uit te spreken, dat de zielen der ouders bij de voortteling overgeplant worden in hun kinderen, terwijl zij zich over de wijze der voortplanting niet nader uitlaten. Weer anderen zeggen nadrukkelijk, dat zij deze overbrenging der ziel niet in stoffelijken zin bedoelen of m. a. w. dat de ziel van het kind niet geteeld wordt uit het zaad van de Vader. Onder het Traducianisme hebben we dus te verstaan de theorie, volgens welke de zielen langs de weg der natuurlijke voortplanting, per traducem, ontstaan. Mits men slechts bedenke, dat zij in een groveren en in een fijneren vorm voorgedragen werd. Het meer algemene gevoelen was dan dit van hen: qui volunt aninam esse ex traduce i. e. aninam traduci ex anima non per decisionem aut partitionem animae paternae sed modo quodam spirituali, ut lumen accenditur de lumine. Toch bevredigde meerderen op de duur ook deze fijnere vorm van het Traducianisme niet.

Zo kwam men er toe en onder een anderen naam en in gewijzigde vorm deze theorie te ontwikkelen. Het eerst deed dit Dr. J. Frohschammer in zijn boek "Veber de Ursprung der menschlichen Selen." Bij hem sioten zich aan Kanis Ebrard en Delitzsch. Volgens hen wordt de ziel van het kind door de ouders zelf tegelijk bij de paring geschapen. In hun richting ging ten onzent Daubanton — maar dan zo, dat hij op het voetspoor van Dr. Heinrich von Struve nog een wijziging aanbracht. Volgens Daubanton is elke ziel het resultaat van de verbinding van twee psychische organismen. Bij de paring schept de ziel van de Vader een zielspotenz en de ziel der moeder schept ook een zielspotenz. En uit de vereniging van deze twee zielspotenzen wordt de ziel van het kind geboren. Deze vorm der theorie wordt genoemd het Generatianisme. Veel aanhang heeft het echter in Duitsland en bij ons niet gevonden. Evenals enkele leraars der oude kerk, en met name Tertullianus,

LOCUS DE FOEDERE OPERUM 363 zo was ook Luther en in 't algemeen de Lutherse Theologie zeer voor het Traducianisme. Zo is 't in hoofdzaak nog, al mag niet voorbijgezien dat sinds de vorige eeuw ook het Creatianisme in Duitschland bepleit wordt. Laat ons thans zien, welke argumenten voor beide theorieen worden aangevoerd. Allereerst raadplegen wij de Heilige Schrift. Maar nu doet zich vooral sinds het begin van de vorige eeuw het verschijnsel voor, dat verschillende protestantse theologen van oordeel zijn, dat uit de Heilige Schrift geen plaatsen kunnen worden aangevoerd, die als rechtstreekse en afdoende bewijzen voor een der beide theorieën gelden kunnen.

Wij zijn het hiermede echter niet eens. De Traducianisten beroepen zich op Gen. 2: 21, 22. Hier wordt niet gezegd, dat God ook in Eva's lichaam, de adem des levens heeft ingeblazen, en daaruit concludeert men dan, dat zij per traducem haar ziel van Adam heeft ontvangen; Gen. 46: 26 en Hebr. 7: 10, dat is dus op de spreekwijze der Heilige Schrift, dat de nakomelingen in de lendenen van de Vader begrepen en uit hun heup voortgekomen zijn; en. Gen. 5: 3 waar wij lezen, dat Adam een zoon gewon naar zijn gelijkenis, naar zijn evenbeeld, en zijn naam noemde Seth. Ook brengen zij nog als argument bij, dat ze bekennen, niet slechts een fysieke maar ook een geestelijke handeling aanduidt. De Creatianisten beroepen zich op Gen. 2: 7 (dat is dus op de schepping van Adams ziel) ; Pred. 12: 7: En dat het stof wederom tot de aarde keert, als het geweest is, en de geest weder tot God keert, die hem gegeven heeft; Zach. 12: lb: De Heere spreekt, die de hemel uitbreidt en de aarde grondvest en des mensen geest in zijn binnenste formeert; en Hebr. 12: 9: Voorts wij hebben de vaders onzes vleses wel tot kastijders gehad en wij ontzagen hen; zullen wij dan niet veel meer de Vader der geesten onderworpen zijn en leven, in verband met Num. 16: 22 en 27: 16 waar beide malen de uitdrukking "de God der geesten van alle vlees" voorkomt. In hare confessies hebben de kerken zich over deze kwestie niet uitgelaten.

De voornaamste argumenten voor het Traducianisme zijn voorts deze: a. Volgens de Schrift hield het scheppingswerk op de 7en dag op, maar dan kan ook de ziel niet aan een scheppende daad Gods haar ontstaan te danken hebben; b. De leer der erfzonde is slechts dan niet in strijd met Gods liefde en rechtvaardigheid als door de zondige vader en moederziel de zondige ziel van het kind geschapen wordt; c. De Zone Gods heeft dan alleen een ware menselijke natuur aangenomen, wanneer Hij niet slechts van Maria vlees en bloed verkreeg maar wanneer zij Hem bovendien een ziel schonk, d. omdat de mens naar Gods beeld geschapen is, moet hij ook het vermogen tot een secundair scheppen van God hebben ontvangen. Wie echter over deze argumenten ernstig nadenkt, gevoelt spoedig

364 LOCUS DE FOEDERE OPERUM hun onhoudbaarheid. De ziel kan niet per traducem als een kiem in de telingsproducten van de ouders begrepen zijn — wig dit puur materialisme wezen zou; en evenmin kan zij door de zielen der ouders in de telingsproducten geschapen zijn — wig dit is aan het schepsel toekennen, wat alleen Godes is. Blijft dus alleen het Creatianisme. Als we wel zien, moet hierop de nadruk gelegd.

Wij beweren volstrekt niet, dat wij bij de aanvaarding van het Creatianisme elke vraag die rijst, afdoende kunnen beantwoorden. In de Theologie komen we telkens voor het mysterie te staan. En daarom is het niet vreemd, dat zich ook op dit punt wel dingen voordoen, die voor ons verstand te hoog zijn. Het zijn in hoofdzaak twee bedenkingen, die er tegen ingebracht worden. De voornaamste is deze, dat de voortplanting der zonde of onverklaarbaar is of derwijs door God veroorzaakt wordt, dat daarbij zijn liefde, gerechtigheid en heiligheid gekrenkt worden. Hiertegen voerden de Gereformeerden dit aan. Onze voorstelling maakt God niet tot de auteur der zonde en laat ook de voortplanting der zonde niet onverklaard.

Voorop staat hier de erfschuld, d. w. z. het feit, dat God aan alle mensen de schuld van Adam tot het oordeel der verdoemenis heeft toegerekend. Dit vonnis gaat in vervulling bij elke schepping van een ziel. God moet dan aan zulk een door hem geschapen ziel de justitia originalis onthouden, en dientengevolge is de ziel onrein en schuilt van meetaf in haar een onzalige fontein van ongerechtigheid. Nu gaat dit onthouden van de justitia originalis ongetwijfeld ons verstand te boven — maar ondoorgrondelijk is voor ons even goed, hoe God bij de wedergeboorte de ziel in beginsel van haar boze kwaliteiten bevrijdt.

In de 2e plaats bestrijdt men het Creatianisme met een beroep op de erfelijkheid. Men zegt de gelijkheid in lichaamsbouw en de overeenkomst tussen de ouders en de kinderen wat betreft aanleg, karakter, deugden en ondeugden kan alleen verklaard, als wij het Traducianisme aannemen. Hiertegen voeren wij echter dit aan: — a. dat er overeenkomst in lichaamsbouw tussen ouders en kinderen gevonden wordt, kan buiten bespreking blijven, aangezien ook wij erkennen, dat de kinderen hun lichaam van hun ouders ontvangen; — b. onze kennis van het wezen der ziel is nog zo gering — en daarom moet men met conclusies op dit terrein zeer voorzichtig zijn; — c. zelfs een Darwinist als Weismann erkent, dat een "hervorragende Begabung nach einer spezifischen Richtung hin nur selten beobachtet wurde"; — d. dat van alle kanten reactie ontstond tegen de leer der heriditeit; — e. gelijk de ziel invloed oefent op het lichaam, zo oefent ook het lichaam invloed op de ziel. Vermindering en ziekelijke aandoeningen van het zenuwweefsel hebben verzwakking der psychische vermogens ten gevolge. Ons lichaam is het voertuig der ziel. Hoe natuurlijk dan, dat als er aan het voertuig iets of veel, vooral in. zake 't centrale zenuwstelsel hapert, daardoor de ziel in de uitoefening

LOCUS DE FOEDERE OPERUM 365 harer vermogens min of meer belet wordt. Waar nu voorkomt erfelijkheid van eigenaardigheden in de stoffelijk-organischen bouw der organen, daar spreekt het in zulk een geval van zelf, dat er overeenkomst is tussen de zielswerkzaamheden van het kind met die van vader of moeder, zonder dat de Creatianist hierdoor ook maar enigszins in verlegenheid komt. — f. God schept de ziel in verband met het lichaam, waarmede zij verenigd wordt, en daarmede in verband met het geslacht, waaruit de mens straks geboren worden zal. Zo schenkt God sommige gaven en onthoudt Hij andere, gelijk Hem zulks in verband enerzijds met het geslacht en anderzijds met de roeping van het kind nodig voorkomt. Deelt God dezelfde gaven uit dan is er overeenkomst, geeft Hij andere, dan is er verschil tussen voorgeslacht en nageslacht. — g. Zelfs van ongelovige zijde doen zich al meer stemmen horen, dat de natuur van een mens niet eenzijdig door zijn afstamming wordt bepaald, maar ook, en in hoge mate zelfs, door hetgeen de mens van zijn eerste aanzijn of wedervoer. Zelfs een zo vurig bestrijder van het Creatianisme als Daubanton erkent: "Maar zou een zuigeling met zeer gunstige ascendentie, opgroeiend in een boeventtoep, ook niet zo goed als zeker een boef worden?"

Zijn hiermede de bezwaren weerlegd, dan rest ons alleen nog een woord over het hoog belang dat bij de handhaving van het Creatianisme betrokken is.

— a. leder mens heeft zijn individualiteit. En dit steeds zo, dat enerzijds de ziel voor de uitoefening harer vermogens in deze bedeling gebonden is aan het lichaam, dat fysische oorzaken de ontplooiing van de talenten der ziel kunnen bevorderen of tegenhouden, maar dat ook anderzijds de ziel — in stede van het product van stoffelijke omstandigheden te wezen — een eigen, onafhankelijk bestaan heeft. Onder welk een druk Rembrandt en Bilderdijk ook zijn doorgegaan, toch bleven zij ieder op hun terrein mannen van de eerste grootte. Het Creatianisme maakt dit verschil begrijpelijk. Het Traducianisme daarentegen loopt gevaar, dit alles te ontkennen, ja in al 's mensen doen en laten slechts te zien de ontwikkeling van een proces, dat in zijn vaart door niets gestuit kan worden en waarvoor de mens dus ook ganselijk niet verantwoordelijk is. Hoe veelzeggend is het feit, dat Vilmar genoopt is te erkennen: "Immer aber liegt im Traducianismus die Gefahr nahe, dem Determinismus in die Hande zu fallen."

— b. Wie het Creatianisme loochent, verbreekt de ethische en houdt alleen over de fysische eenheid van het menselijk geslacht. Vele Lutherse Theologen zagen dan ook in de zondaar, zolang hij niet naar het evenbeeld van Christus hernieuwd is, niet veel anders dan een dier. Niet alzo het Creatianisme. Dit eert ook in de gevallen mens een wezen van veel hoger orde dan het dier. En als wij letten op deze ethische eenheid, en eveneens op de verwantschap tussen de mens en de engel als geestelijke

366 LOCUS DE FOEDERE OPERUM wezens, dan verstaan wij, dat Adam en in hem de mensheid niet aanstonds in het paradijs zijn eindbestemming ontving, maar hoe de gaven en krachten, die de Schepper der zielen schenken wou, eerst ontplooid moesten worden. Het Traducianisme bevordert de gedachte, dat alle zielen eigenlijk gelijk zijn, dat in de staat der rechtheid ontwikkeling van het zieleleven of uitgesloten of althans een zaak van weinig belang was, dat, afgedacht van de oorspronkelijke gerechtigheid, mens en dier vrij wel op een lijn staan. En waar nu de Luthersen meenden, dat van ontwikkeling in het paradijs geen sprake zou geweest zijn, daar was het van zelf sprekend, dat zij voorstanders van het Traducianisme waren. Het Creatianisme daarentegen steunt de zienswijze, dat ieder mens een eigene persoonlijkheid bezit, dat ook zonder de val de mens tot ontwikkeling zijner gaven geroepen was, dat zelfs de gevallen mensheid door hare ethische eenheid boven de dieren verre verheven en aan de engelenwereld verwant blijft; i. é. w. met het eigensoortige van de mens correspondeert een bijzondere wijze van ontstaan. Van God ontvangt hij zijn ziel, omdat hij een ander wezen is dan het" dier, van zijn ouders zijn lichaam, omdat hij een ander maaksel is dan de engel.

— C. Wie het Traducianisme huldigt, kan er niet aan ontkomen de ziel stoffelijk te maken en van de zonde te spreken niet als een zedelijke kwaliteit maar als van een smetstof waardoor onze ziel verdorven is. Het Generatianisme vervalt niet in deze fout. Het eert het zuiver geestelijk karakter der ziel. Maar dit eist weer voor het schepsel op wat alleen Gode toekomt d. i. de macht om te scheppen. (Ik moge hier verwijzen naar mijn boek: Creatianisme of Traducianisme (Generatianisme) )?)

**HOOFDSTUK X.**

**LOCUS DE PROVIDENTIA. (DE VOORZIENIGHEID GODS).**

**§ 1. De verschillende betekenissen, waarin de term Voorzienigheid is gebezigd.**

Vooral bij dit dogma is het van groot belang, dat wij nauwkeurig de verschillende betekenissen van het woord vaststellen. Het woord providentia, toch doorliep verschillende betekenissen. Oorspronkelijk wilde het zeggen: het vooruitzien, vooruitkennen van hetgeen in de toekomst stond te gebeuren. Zo het woord opvattende, valt de voorzienigheid saam met de scientia Dei en moet zij dus bij de uiteenzetting van de deugden Gods behandeld worden. Omdat nu echter God niet alleen van tevoren wist, wat geschieden zou, maar Hij ook van eeuwigheid bepaalde, wat zou gebeuren, daarom werd providentia, vervolgens ook gebezigd in de zin van …. In deze betekenis behoort zij thuis in de Locus de decretis Dei. Maar omdat nu God ook alle dingen werkt naar de raad zijns willens en Hij door zijn kracht draagt, wat zijn hand in het leven roept, daarom werd onder voorzienigheid vervolgens ook verstaan de conservatio of de gubernatio mundi. In deze drie betekenissen is Providentia in de Dogmatiek gebezigd geworden — en daarom moet men voor misverstand op zijn hoede zijn. In de latere tijd werd echter het woord al meer uitsluitend in de derde betekenis gebruikt, en zo denken wij thans bij het woord voorzienigheid uitsluitend aan de onderhouding en regering van al het geschapene. Feitelijk drukt dan ook deze term niet meer precies uit, wat er in ligt. Het woord wilde oorspronkelijk zeggen: "ratio ordinis rerum in finem" en thans denken we aan de "executio ordinis." Beter zijn dan ook de woorden: conservatio of (en) gubernatio, tussen welke dan nog sinds het opkomen van het Deïsme 't woord concursus of coperatio ingevoegd werd. De Providentia in de zin van Conservatio werd dan nog nader onderscheiden in: Providentia generalis (het regiment Gods over en de zorg Gods voor de kosmos), providentia specialis (het regiment Gods over en de zorg Gods voor de mensen in 't algemeen) en de providentia specialissima (het regiment Gods over en de zorg Gods voor de uitverkorenen). P. van Mastricht, t. a. pl., II, blz. 129/131. Prof. A. Kuyper (bijv. De Gemene Gratie, I, blz. Gereformeerde Dogmatiek

368 LOCUS DE PROVIDENTIA 376/377) en Dr. A. Kuyper Jr (De Vastigheid des Verbonds) legden in deze termen een anderen zin. De laatste schrijft: "Men pleegt bij het stuk der Voorzienigheid een driedubbele onderscheiding te maken.

1° De algemene Voorzienigheid, welke gaat over het bestaan der ganse schepping en over alle dingen des natuurlijke levens, en beslag legt zo op de bozen als op de vromen. Het voorzienig bestel, waardoor Hij loof en gras doet uitspruiten, regen en droogte zendt, het groot Heelal bestiert, het leven van de enkelen mens regelt. "Hij heeft, als allerhoogste Koning, de plaats bepaald van ieders woning, de kring, waarin hij werken zal."

2e De bijzondere Voorzienigheid, uitblinkende in de onderscheidene wegen en verschillende leidingen der genade, welke God de Heere met de zijnen houdt, en in de liefdevolle bemoeienissen, die Hij heeft met zijn kerke, om uit zondige mensen kinderen Gods te maken, ze te trekken met liefdekoorden, en ze toe te brengen tot het heerlijk heil in dit leven, en tot de eeuwige zaligheid hiernamaals.

3e De allerbijzonderste Voorzienigheid, die geheel het leven en de verschijning van de Christus omringt, en waarbij Gods volk looft en prijst de aller-bijzonderste zorgen van de Drie-enige God voor de Eniggeboren Zoon, die in de wereld is gekomen, om de uitverkorenen van de Vader te redden" (blz. 28/29). Nu was natuurlijk ook de Middelaar tijdens zijn omwandeling op aarde naar zijn mensheid het voorwerp van Gods Voorzienigheid. En daarom kunnen deze termen ook wel zo gebezigd worden, als A. Kuyper Sr en Jr het doen. Dan, dit verdient toch geen aanbeveling, omdat deze .termen reeds zo lang in de boven aangegeven zin gebezigd zijn. Trouwens in zijn Locus de Providentia, § 9, slaat Prof. Kuyper zelf een gewijzigde indeling voor.

**§ 2. Historisch overzicht van de leer der Voorzienigheid Gods.**

Gebruikt in de zin, die er thans algemeen aan gehecht wordt, werd tot op zekere hoogte ook door de heidenen aan de Voorzienigheid der goden geloofd. Maar heel veel betekende dat geloof toch niet en troost werd er al heel weinig uit geput. Over het algemeen meende men, dat boven de goden het fatum stond en dat ten slotte alles wat hier op aarde gebeurde een uitvloeisel was van deze blinde en ijzeren macht. Ook het Epicurisme vond talrijke aanhangers. Dit stelsel is hetzelfde als het Deïsme. Immers schrijft Cicero, dat Epicurus leerde: Deos nihil curare humana. Zowel tegenover het Epicurisme als tegenover het Fatalisme werd door de Kerkvaders de leer van de voorzienigheid Gods verdedigd. Opmerkelijk is het echter, dat zelfs Hieronymus het een absurde gedachte vond te beweren, dat God voor de kleine dingen zorgen zou. De Scholastiek heeft bij dit dogma niet uitvoerig stilgestaan. Hetzelfde geldt van Luther en Calvijn.

De LOCUS DE PROVIDENTIA 369 providentie was in die mate uitgangspunt van het geloofsleven, dat men een opzettelijke behandeling overbodig achtte. Calvijn zeide terecht, wanneer er iets geschiedt, waarvoor wij de redenen niet kunnen aangeven, dan is er geen bezwaar tegen 't woord "toevallig" te gebruiken, mits slechts bedacht worde, dat er van de zijde Gods gezien voor het toeval geen plaats is. De eerste, die de leer der voorzienigheid opzettelijk behandeld heeft, was Zwingli. "Aanleiding er toe vond hij tijdens zijn verblijf met Luther en Osiander te Marburg, waar zij in tegenwoordigheid van de landgraaf Filips van Hessen een preekbeurt hadden vervuld. Het onderwerp van Zwingli's preek was de voorzienigheid. Filips wenste die rede te lezen, maar daar Zwingli het gesprokene niet letterlijk kon weergeven, stelde hij een lijvige verhandeling op als herinnering aan zijn preek. De providentia staat volgens hem tot de sapientia, als actio tot potentia, en hare omschrijving luidt: Perpetuum et immutabile rerum universarum regnum et administratio est."

Hij ging terecht uit van de stelling, als iets temere (in het Wilde) kan gebeuren, dan kan alles temere geschieden — ware dit echter het geval dan zou daarmede de voorzienigheid zijn opgeheven, en als de voorzienigheid opgeheven is dan is ook God zelf weggenomen (Muller, t. a. pl., blz. 100). Jammer was dat hij aan de andere zijde te ver ging. Hij beweerde n. 1., dat de tweede oorzaken ten onrechte oorzaken worden genoemd. God is zozeer de absolute, immanente causaliteit, dat er van geen enkele macht onder God sprake kan zijn. Zijn geliefde tekst was dan ook Hand. 17: 28. Om deze dwaling is Zwingli van Spinozisme beschuldigd. Dit is echter te kras, omdat hij het stellig niet zo verkeerd bedoelde. Toch zijn zijn uitspraken, waarbij eigenlijk de verantwoordelijkheid des mensen opgeheven wordt, zeer bedenkelijk. Het zou dan ook juister geweest zijn, als men hier gevaar voor idealistisch Pantheïsme had gezien. Dit gevaar bestond in zover als het verwijderen van de causae secundae de opheffing van de realiteit van het eenmaal geschapene als zelfstandig bestaande, ten gevolge kan hebben.

Wij zagen reeds, hoe als reactie tegen het Deïsme in de definitie van de voorzienigheid ook het woord "concursus" opgenomen werd en komen hierop later terug. Leibniz bracht een nieuw element in de voorstelling der voorzienigheid door zijn optimisme. God heeft uit alle mogelijke werelden de beste gekozen. Het zinnelijke leed is aan het bestaan der eindige dingen verbonden, daar God 't zo heeft bepaald, terwijl het zedelijk kwaad 't onvermijdelijk gevolg is van de beperktheid van het schepsel. Bovendien lost de zonde zich op in de totaliteit van het heelal en wordt zij voorwaarde van het einddoel d. i. het zedelijk goede. De nieuwere filosofie, voor zover zij niet staat op 't standpunt der Schrift, loopt of op het Pantheïstische of op het Deïstische spoor en kent dus feitelijk de voorzienigheid Gods niet.

370 LOCUS DE PROVIDENTIA Door de oudere wijsgeren werd de conservatio mundi nauw verbonden met de creatio — zodat het begrip providentia bij hen schier geheel opging in de gubernatio mundi. Cartesius en zijn School b.v. leerden, dat de voorzienigheid een voortdurende schepping, een gestadige herhaling van de eerste scheppingsdaad, is. Waar alzo de gubernatio feitelijk geisoleerd was van de conservatio, daar werd zij licht opgevat op Deïstische wijze als de volvoering ener in de natuur der dingen gegronde wet, of op Pantheïstische wijze als de zelfontwikkeling Gods.

**§ 3. Het Pantheïsme en het Deïsme tegenover de Voorzienigheid Gods.**

Het Pantheïsme laat voor de voorzienigheid Gods geen plaats over. Als God en de kosmos feitelijk een zijn, dan is er geen God, die de wereld onderhoudt en regeert. Volgens de Pantheïst ontwikkelt de natuur zich wel naar vaste wetten, maar deze wetten zijn niet door God gesteld en worden niet door God gedragen. Zij zijn aan de natuur inherent. Elke plant, dier, mens, ja heel de kosmos moet zich ontwikkelen, gelijk hij zich ontwikkelt. Zo blijft er nets over van de leer der Schrift, dat de mens, als tweede oorzaak optreedt; dat de zondaar verantwoordelijk blijft voor zijn daden; dat God het gebed hoort en wonderen tot verheerlijking zijns Naams en tot verlossing zijns volks gedaan heeft. In dien zin is dan ook het Pantheïsme puur fatalisme, daar toch onder het fatalisme verstaan werd een macht, die zonder bewustzijn en zonder wil alles met blinde noodwendigheid bepaalde. Waar het Pantheïsme God en de wereld vereenzelvigt, daar is juist het kenmerk van het Deïsme, dat het God en wereld scheidt. Nu is deze gedachte al spoedig in de Chr. kerk ingedrongen.

We zagen, hoe Hieronymus de z.g. kleinere dingen aan het bestel Gods onttrok. De Pelagianen en de Semipelagianen geven ook aan de mens een zelfstandigheid tegenover God. Zo was het ook in de Middeleeuwen en later in de Roomse kerk, ook al bleef er verschil tussen de Thomisten en de Molinisten. Het Socinianisme ontkende zelfs de schepping ex nihilo, en leerde voorts, dat God niet van te voren weet, wat de mens doen zal en dus wachten moet, totdat 's mensen wil besliste. De Remonstranten zeiden, aan de mensen zijn bij de schepping krachten verleend, over welke zij te beschikken hebben. Lang niet alles is door God te voren bepaald, wat hier op aarde geschiedt. Door 't Deïsme, Naturalisme en de Aufklärung enz. zijn deze gedachten uitgewerkt. En toen hierbij in de vorige eeuw kwamen de grote uitvindingen op natuurkundig gebied luidde de conclusie van het moderne denken: Heel de natuur staat buiten de regering Gods; zij is een zelfstandige macht naast en tegenover God; het zeggenschap Gods beperkt zich uitsluitend tot het gebied van het

LOCUS DE PROVIDENTIA 371 religieus-ethische leven. En zelfs dit laatste moet men niet al te letterlijk nemen, aangezien de mens als zedelijk wezen vrij is en hij met zijn vrijen wil heeft te beslissen, of hij al dan niet God dienen wil. Het Deïsme heeft dus feitelijk geen religie. Het zoekt niet de gemeenschap met maar de handhaving zijner Soevereiniteit tegenover God. Het leidt altoos weer tot het ongeloof.

**§ 4. De voorzienigheid Gods in de Heilige Schrift.**

De term "voorzienigheid" komt in het Oude Testament niet voor. Wel hebben velen getracht, er een Schriftuurlijk karakter aan te geven door een beroep op Gen. 22: 8b: God zal zichzelven een lam ten brandoffer voorzien, mijn zoon, maar dit geschiedt ten onrechte. In het Hebr. staat: God zal zien voor zich. Keil: Gott wird es sich ersehen. Kuyper (Locus de Providentia, blz. 8) merkt hierbij op: "Hieruit blijkt, dat ons begrip "voorzien" hier niet is bedoeld. Het is "zien" in de zin, zoals wij ook "kennen" in het Hebr. vinden b.v. God kent de weg der rechtvaardigen (d. i. legt de weg, waarlangs ze wandelen en 'net kent die door waarneming). Het zien Gods is hier eveneens het effectieve zien, waardoor iets voortgebracht wordt. Evenals een veldheer voor zijn wanordelijke troepen staande, door hen straf aan te zien de orde er in ziet, zo is Gods zien hier actief, tot stand brengend, en niet passief." In vers 14 zien we, dat Abraham de plaats daarom noemde: "de Heere zal zien", d. i. door zijn toezien het er brengen, en daarom wordt heden ten dage gezegd "op de berg des Heeren zal gezien worden."

Voorzien staat er niet, zoals in de Statenvertaling is vertaald. De naamgeving van deze plaats bevestigt dus ook onze opvatting van vers 8. Keil vertaalt vers 14: Toen noemde Abraham de naam van die plaats, de Heere voorziet, zodat men nog heden pleegt te zeggen, op de berg waar de Heere verschijnt. Keil is van oordeel, dat "sich sprachlich nicht rechtfertigen lasst die Uebersetzung — die ook onze Statenvertaling geeft — auf dem Berge Jahve's wird ersehen." G. Ch. Aalders vertaalt vers 8: God voorziet zich het lam ten brandoffer . . . en vers 14: Toen noemde Abraham de naam van die plaats: De Heere voorziet. Daarom wordt nog heden gezegd: op de berg voorziet de Heere. Dan, wij kunnen deze verschillen ter zij de laten, omdat de Heilige Schrift, als zij over de voorzienigheid Gods spreekt, andere woorden gebruikt.

De Leidse Vertaling zet dan ook vers 8 over: God zal zelf naar het schaap ten brandoffer omzien, mijn zoon ! In het Nieuwe Testament komt ook … met toepassing op God niet voor. In Hand. 24: 3): Dat wij groten vrede door u bekomen, en dat vele loffelijke diensten dezen volke geschieden door uwe voorzichtigheid, machtigste Felix, nemen) De Leidse vertaling luidt: Daar wij door u groten vrede genieten en door uw beleid vele dingen voor dit volk verbeterd worden ...

372 LOCUS DE PROVIDENTIA wij ganselijk en overal met alle dankbaarheid aan, wordt het gebezigd van Festus, in de zin van administratie, bestuur, beleid, terwijl in Rom. 13: 14 1): Maar doet aan de Heere Jezus Christus, en verzorgt het vlees, niet tot begeerlijkheden de vermaning … volgens Zahn zeggen wil: Oefent geen voorzorg voor het vlees van die aard, dat zinnelijke lusten daardoor opgewekt worden. Evenzo Greijdanus: "De apostel verbiedt een te weelderige verzorging van het lichaam . . . zodat vadsigheid en vleeselijke weelderigheid ontstaan, die behoeften vermeerderen en doen gevoelen, verlangens en begeerten opwekken en versterken, en tot zondige begeerlijkheden en daden voeren, vgl. Jac. 1: 14 v.v."

Maar al is het woord "voorzienigheid" met toepassing op God in de Schrift niet te vinden, de zaak zelve komt daarin herhaaldelijk voor. En ook hierbij gaat de Schrift meermalen plastisch te werk. Zij schildert ons als het ware het almachtig, albesturend vermogen Gods voor ogen in de bekende uitspraken omtrent de leliën des velds; de vogelen des hemels, die door God gevoed worden; de twee musjes, die voor een penning worden verkocht; 't geteld zijn van de haren onzes hoofds; enz. En in verband met deze schildering der voorzienigheid worden gebezigd de verba: scheppen, Ps. 104: 30; levend maken Job 33: 4; zien, Ps. 33: 14; 15; behouden, Num. 6: 24; regeren Ps. 93: 1; werken Joh. 5: 17; dragen Hebr. 1: 3; zorgen 1 Petr. 5: 7.

En dan geschiedt dat altoos zo, dat de voorzienigheid Gods wordt voorgesteld als een rijke troost voor de gelovigen, wier hemelse Vader over hen waakt en zorgt; maar tevens als een waarschuwing voor de ongelovigen, opdat zij er voor terugschrikken Gods bestuur te lasteren en de vromen te kwellen door spot en verdrukking.

**§ 5. Het specifieke van deze locus.**

De Synopsis XI, 3 definieert de voorzienigheid aldus: Providentiam describimus actualem et temporalem omnium et singularum rerum quae sunt et fiunt, juxtra decretum Dei aeternum, immutabile et liberrimum, conservationem, directionem et deductionem ad finem ab ipso determinatum, sapientissime et justissime factum ad ipsius gloriam. Dan, aangezien met uitzondering van de Schepping alles valt onder de onderhouding Gods, zo is het gevaar niet denkbeeldig, dat men in dezen Locus heel de uitvoering van Gods decreet of m. a. w. alle werken Gods naar buiten behandelt. Maar ook, al laat men dit na, dan kan men toch allerlei onderwerpen bespreken als de wilsvrijheid, de zonde, het gebed, de theodicee, die hier feitelijk niet thuis horen, maar of reeds behandeld zijn of elders in de Dogmatiek behandeld zullen worden. Het is dus zaak, dat wij de grenzen afbakenen van. De Leidse vertaling luidt: Maar bekleedt u met de Heere Jezus Christus en verzorgt het vlees niet tot opwekking der lusten.

LOCUS DE PROVIDENTIA 373 het terrein, waarop wij ons hier bewegen. En dan behoort tot dezen Locus de beschrijving van de relatie, waarin God staat tot de schepselen, die Hij schlep; een relatie, die niet nu eens zó en dan weer anders is, maar die altoos zichzelf gelijk blijft. Nu is men er allengs toe gekomen, deze relatie weer te geven door de woorden: conservatio, concursus en gubernatio. Dit nu is uitnemend, mits wij slechts bedenken, dat deze 3 stukken niet van elkander gescheiden mogen worden. Zo zou het zijn, als deze 3 delen elkander in tijd opvolgden. Maar hiervan is geen sprake. Juist zegt Gravemeyer: "De onderhouding ziet op het wezen, de medewerking op het werk, en de regering op het einde der schepselen." En nog duidelijker Bavinck: "De onderhouding zegt ons, dat er niets bestaat, niet alleen geen substantie, maar ook geen kracht, geen werkzaamheid, geen eigenschap, geen idee, of het bestaat uit, door, tot God. De medewerking doet ons dezelfde verhouding kennen als een zodanige, welke het zijn der schepselen niet opheft maar juist poneert en handhaaft. En de regering wijst ons beide aan, als zo alle dingen leidende, dat het door God vastgestelde einddoel wordt bereikt. En altijd, van het begin tot het einde, is de voorzienigheid "ene eenvoudige almachtige en alomtegenwoordige kracht Gods."

**§ 6. De conservatio.**

We neigen er licht toe, om het onderscheid tussen de creatio en de conservatio mundi, ons zo voor te stellen, als ware de creatie een actieve daad en de conservatie een passieve houding Gods; als ware de bewaring niet veel anders dan een zeker toezien Gods, een uit de verte aanschouwen van wat met en op de kosmos gebeurt. Op dien weg gingen de Pelagianen. Volgens hun voorstelling, die door de Remonstranten niet onaannemelijk geacht werd, laat God het schepsel slechts bestaan en doet Hij het niet bestaan. (Zie hierover Gravemeyer, I, blz. 778/787 en Kuyper, L. de Pr., blz. 28/29). Dan, deze voorstelling is geheel verwerpelijk. Geen ogenblik bestaat de kosmos uit en door zichzelf, maar steeds wordt hij gedragen door Gods mogendheid. De conservatio is dus evenzeer een doen Gods als de schepping. Vandaar dat zij in de Heilige Schrift genoemd wordt: scheppen, levend maken. Voor de onderhouding is dan ook dezelfde kracht Gods nodig als voor de schepping. Het onderscheid tussen de schepping en de bewaring bestaat hierin, dat God bij de schepping aan de dingen het aanzijn geeft en dat Hij ze bij de bewaring met dezelfde almogende kracht de volharding in het bestaan schenkt. Vandaar dat de oude dogmatici de bewaring ook wel noemden: creatio continua of continuata — al acht ik dit niet aanbevelenswaardig. En evenzeer als nu alles door God geschapen is, zo is ook alles voorwerp der conservatio. Wij mogen aan Naar niets onttrekken. Wel mogen wij onderscheiden — gelijk wij reeds zagen — tussen de

374 LOCUS DE PROVIDENTIA providentia generalis (die gaat over de schepping in 't gemeen) , de providentia specialis (die zich uitstrekt voor de redelijke schepselen, en in het bijzonder over de mensen) en de providentia specialissima (wier objecten de gelovigen zijn). Hieruit leide men echter niet af, dat wij de creatio en de conservatio identifieren. Dit blijkt uit onze definitie wel anders. Toch voegen wij hieraan nog dit toe. De bewaring wordt in de Heilige Schrift ook genoemd een rusten, een zien, een aanschouwen, een letten Gods. En dit is het geval, omdat de conservatio niet 't bestaan van tweede oorzaken uitsluit maar die juist veronderstelt, terwijl God daarentegen hemel en aarde, buiten alle causae secundae om, geschapen heeft. Tenslotte. De conservatio — welke onze Catechismus schoon aldus tekent: De almachtige en alomtegenwoordige kracht Gods, door welke Hij hemel en aarde mitsgaders alle schepselen gelijk als met zijn hand nog onderhoudt — wordt in de Bijbel duidelijk uitgesproken in Ps. 104: 14: Hij doet het gras uitspruiten voor de beesten en het kruid tot dienst des mensen, doende het brood uit de aarde voortkomen en 29.

**§ 7. De concursus.**

Wij wezen er reeds op, dat men telkens God en de natuur tegenover elkander stelt. Dit geschiedt echter geheel ten onrechte. Al kunnen wij in de natuur vaste wetten waarnemen, daarom staat de natuur nog niet buiten de werkzaamheid Gods. Wij moeten ons dan ook niet, uit reactie tegen het naturalisme, laten verleiden tot de stelling, dat er geen natuurwetten zijn, en evenmin tot de bewering: de gewone dingen gaan naar vaste wetten maar de buitengewone werkt God rechtstreeks zelf, met welke bewering dikwijls deze averechtse gedachte samengaat, dat wij lijdelijk moeten verkeren onder rampen als ziekte, brand enz., welke Gods hand ons toezendt. Calvijn heeft tegen deze misvattingen reeds gewaarschuwd, en ons geleerd, dat die God, die de creaturen schiep, ook aan elk creatuur een levenswet gegeven heeft. In stede dus van het bestaan van natuurwetten te loochenen (al moet ter harte genomen hetgeen bijv. Kohnstamm over deze materie schreef) geloven wij daaraan van heler harte. Maar wij voegen er aanstonds bij: 10 die natuurwetten zijn door God verordineerd; en 20 die natuurwetten worden van ogenblik tot ogenblik bestendigd. De jaargetijden bijv. volgen elkander op.

Maar hier is God niet buiten. Integendeel. God doet in 't voorjaar 't gras en groen uitspruiten, gelijk Hij in de winter het water stollen doet en zijn ijs heenwerpt als stukken. Slechts moeten wij hier 't optreden van causae secundae niet voorbij zien. De creaturen moeten door ontplooiing bereiken het einde, dat door God voor ze geordineerd werd. En dit geschiedt nu alzo, dat zij zelf als causae secundae optreden. Door middel van de schepselen

LOCUS DE PROVIDENTIA 375 voert God Zijn raad uit. God is het, die door zijn kracht de schepselen tot handelen brengt (praecursus) maar Hij is het ook, die door zijn kracht ze in hun werking zo bestiert, dat het door Hem bepaalde effect bereikt wordt (concursus). Er is dus wel degelijk een zelfwerkzaamheid der tweede oorzaken. De schepselen zijn in Gods hand niet als instrumenten, organen, stokken en blokken, waarbij elke gedachte aan zelfwerkzaamheid is uitgesloten. Neen, ten opzichte van God kunnen de causae secundae bij instrumenten worden vergeleken, Jes. 10: 15: Mag de bijl zich verhovaardigen tegen hem, die ermee houwt? mag de zaag grootdoen tegen hem, die haar trekt? Alsof een staf hen zwaaide, die hem opheffen, alsof een steel hem ophief, die meer is dan hout! (vert. Ridderbos) ; 13: 5; Hand. 9: 15, maar ten aanzien van hare effecten zijn zij de wezenlijke oorzaken. Nu treedt natuurlijk die zelfwerkzaamheid in verschillende vormen op. Evenals de creaturen verschillen, zo is er ook groot verschil tussen hun zelfwerkzaamheid. Bij de mensen en de engelen bereikt de zelfwerkzaamheid haar toppunt, omdat ze redelijke en zedelijke wezens zijn. Nu staan echter de tweede en de eerste oorzaak niet los naast elkaar maar de eerste bedient zich van de tweede, en daarom is een, zowel de actio der beide causae als haar product. Duidelijk vat Bavinck de opini der Scholastici en der oude dogmatici aldus saam: "Er heeft geen arbeidsverdeling plaats tussen God en zijn schepsel, maar dezelfde werking is geheel en al werking van de causa prima en evenzo geheel en al werking van de causa secunda, en het product is in dienzelfden zin geheel product van de eerste en geheel product van de tweede oorzaak.

Omdat echter de causa prima en de causa secunda niet identisch zijn maar in wezen verschillen, daarom is wel de werking en het product realiter geheel en al werking en product van beide oorzaken, maar formaliter zijn ze toch alleen werking en product van de tweede oorzaak. Het hout brandt, en het is God alleen, die het branden doet, maar formeel mag het branden niet aan God maar moet het alleen aan het hout als subject worden toegeschreven. De mens spreekt, handelt, gelooft, en al is het God alleen, die hem spreken, handelen, geloven doet, toch is niet God maar de mens het formele subject van al deze daden.

En zo is het ook God alleen, die de zondaar alle leven en kracht verleent, welke hij tot het bedrijven ener zonde van node heeft, maar de zonde heeft niet God maar de mens tot subject en auteur." zo wordt ons duidelijk het verband tussen de voorzienigheid Gods en de zondige daden des mensen. Als een moordenaar iemand op 40 jarige leeftijd vermoordt, dan voert hij daarmee Gods raad uit, gelijk hij ook alleen met krachten, hem door God verleend, zijn misdaad verricht. Toch is daarmee zijn verantwoordelijkheid niet opgeheven. Wij leggen dan eerst juist het verband tussen de eerste en de tweede oorzaak, als wij God en de mens elk laten werken

376 LOCUS DE PROVIDENTIA met eigen wil en eigen bedoeling. Als er ergens in het lichaam kwaad bloed zit, dan zet men daar een bloedzuiger op, om het weg te zuigen. Deze zuigt het weg, niet om de mens te helpen, die kwaad bloed heeft, maar uit lust om zich dik te zuigen. Welnu zo gebruikt God ook de mens tot uitvoering van zijn raad en wil, geeft Hij hem tevens de daarvoor nodige krachten, enz., terwijl tegelijkertijd die mens zijn eigen bedoelingen heeft. De moordenaar denkt niet na over Gods raadsbesluit maar koestert eigen voornemens. Feitelijk gebeurt er dus niets dan wat God besloten heeft, terwijl toch de mens ten volle verantwoordelijk blijft, omdat hij zijn eigen plan ten uitvoer brengt, de van God hem gegeven krachten misbruikt en ten laatste ingaat tegen Gods geopenbaarde wil. Hand. 2: 23.

De Schrift vat dit verband tussen de voorzienigheid Gods en de zelfwerkzaamheid des mensen treffend schoon saam in de uitspraak: Het hart des mensen overdenkt zijnen weg, maar de Heere stuurt zijn gang, Spreuken 16: 9. Het is hier de plaats, om nog een enkel woord te wij de aan het wonder. Op het voetspoor van Thomas Aquino plachten de oude dogmatici het wonder te definieren als een ingrijpen Gods in de gewonen loop der natuur of als een verbreking der natuurwetten. Wonderen waren daden Gods, "supra et contra ordinem a se institutum"; of anders "per miracula ordo naturae tollitur."

Maar deze definitie is onjuist, om twee redenen: — a. Zij begunstigt de voorstelling, dat in de kosmos in de regel alles van zelf zijn gang gaat, terwijl God slechts nu en dan even optreedt en met de aardse dingen zich bemoeit. Maar zo is het niet. De natuurwetten of de natuurverordeningen zijn knechten Gods, Ps. 119: 91: Naar uwe ordinantien blijven zij (n.l. de hemel en de aarde) nog heden staan, want zij alle zijn uwe knechten. God is dus altoos met de natuur bezig, maar door de bestendiging van de wetten, die Hij zeif haar gaf. — b. Opheffen of verbreken doet God zijn wetten, ook zijn natuurordinantien niet. Zulk een voorstelling is eigenlijk Gode onwaardig.

Terecht zeide daarom Augustinus reeds: De wonderen Gods schijnen in tegenspraak te zijn met de natuurordinantien. Maar dit is zo niet, omdat God de Schepper der natuur is, en daarom niets doen kan wat met haar in strijd is. "De wonderen geschieden alzo niet tegen de natuur maar slechts tegen de natuur, voor zover wij haar kennen." Het zijn tot dusver verborgen krachten, die God bij het wonder werken laat. Welnu dit is het juiste standpunt. Het eigenaardige van het wonder bestaat dan ook hierin, dat God een bijzondere mogendheid, een tot dusver verborgene kracht werken laat. Deze kracht nu heeft natuurlijk haar eigen wet. Vandaar dat zij ook een eigen resultaat in 't leven roept — verschillend van het effect, hetwelk door een andere kracht veroorzaakt wordt (Zie het belangrijke artikel "Wunder", in Herzogs RE 3, XXI, S. 558/567).

LOCUS DE PROVIDENTIA 377

**§ 8. De gubernatio**.

Onder haar verstaan wij, dat God heel de kosmos en al wat er in is, beheerst en dat Hij alle dingen leidt tot het einde, door Hem bepaald en gewild. Omdat God alles schiep, daarom is Hij Gebieder en Heer over alles. Uit het feit der schepping vloeit 't recht om te gebieden voort. En waar nu God met alle dingen een bepaald oogmerk heeft, daar schikt Hij het ook zo, dat zijn raad nimmer faalt. Wegens deze beheersing en bestiering der schepselen wordt God meermalen Koning in de Schrift genoemd. En dat niet alleen in het 0. maar ook in het N. Test., b.v. I Tim. 1: 17, Openb. 19: 6b. Het is dan ook volstrekt niet zó, dat thans het koningschap Gods geheel terugtreedt voor zijn Vaderschap, gelijk men van ethische zij de gaarne beweert. Neen, wij moeten beide vasthouden. Nu gaat het Koningschap Gods over alles, maar er is verschil in de wijze, waarop Hij het uitoefent. De levenloze en redeloze schepselen bestuurt Hij zonder hun weten. De goddelozen hebben er ook menigmaal geen besef van. In elk geval heerst God over hen tegen hun wil, zodat zij hun ondanks doen, hetgeen God wil, dat geschieden zal. De vromen begeren zich Gode te onderwerpen Matth. 6: 10b en zijn medewerkers te zijn, 1 Kor. 6: 9. Hoe verschillend echter de vorm der gubernatio zij, onder alle omstandigheden geldt: De Heere regeert.

Dit geldt ook met betrekking tot de zondige handelingen der mensen. Aan het dienaangaande reeds gezegde, moet hier nog dit toegevoegd. Als er in de Schrift I Kron. 21: 1 wordt gezegd: Satan porde David aan, om het volk te tellen en eveneens 2 Sam. 24: 1: God porde David tegen hen aan, zeggende: ga, tel Israël en Juda, dan is dit in de grond der zaak precies hetzelfde. Immers betekent 't zeggen, God porde David aan, dat de Heere toeliet, dat Satan de koning aanzette tot zonde, ja dat Hij de gelegenheden zo schikte, dat Satan tot dit zondige werk in staat was. Maar waar zo de Heere zijn knecht beproeft, terwijl Hij Satan als instrument gebruikt, daar blijft niettemin David de verantwoordelijke persoon, de auteur der bedreven zonde. Ook geldt 't gezegde over 's Heeren koningschap met betrekking tot de rampen en tegenheden van dit Leven. God is Schepper van het licht en de duisternis, van het goede en het kwade, Jes. 45: 7; En er zal geen kwaad in de stad zijn, dat de Heere niet doet, Amos 3: 6.

Dit plaatst ons telkens voor mysteries, omdat de lotsbedeling Gods zo verschillend is, en daarbij de vromen gewoonlijk meer rampen hebben te verduren dan de goddelozen. Jets verstaan wij hiervan echter, als wij bedenken, dat het lijden niet alleen dient ter vergelding maar ook tot kastijding, geloofsbeproeving, geloofsversterking en verheerlijking Gods. Maar veel blijft hier voor ons onverklaarbaar. Slechts dit weten wij: dat God eenmaal de werkers der ongerechtigheid straffen zal en dat ook de diepe wegen der gelovigen moeten medewerken ten goede.

**HOOFDSTUK XI.**

**LOCUS DE PECCATO. (DE ZONDE).**

**A. DE OORSPRONG DER ZONDE.**

**§ 1. De zonde in de engelenwereld.**

In de hemel is het eerst een breuk met God tot stand gekomen. De twee voornaamste plaatsen voor de val der engelen zijn: Joh. 8: 44: Gij zijt uit de vader de duivel, en wilt de begeerten uws vaders doen, die was een mensenmoorder van de beginne, en is in de waarheid niet staande gebleven, want geen waarheid is in hem. Wanneer hij de leugen spreekt, zo spreekt hij uit zijn eigen; want hij is een leugenaar en de vader der leugen en Judas vers 6: En de engelen, die hun beginsel niet bewaard hebben, maar hun eigene woonstede verlaten hebben, heeft Hij tot het oordeel des groten dags met eeuwige banden onder de duisternis bewaard. Zie voorts ook nog I Tim. 3: 6. Nu moeten we ook met betrekking tot de val der engelen de soberheid der Schrift eerbiedigen. De Bijbel deelt ons niet mede, hoe de duivel en de engelen, die met hem gezondigd hebben (2 Petr. 2: 4), tot opstaan tegen God gekomen zijn. Gravemeyer is van oordeel, dat hun Schepper hen op een proef gesteld heeft, omdat "bij redelijke schepselen, met vrije wil begaafd, een gehoorzaamheidsproef niet kon uitblijven." "De engelen werden echter door geen boomvrucht verzocht, omdat zij geesten waren, maar op een wijze, die met hun natuur overeenkwam en waaruit het moest blijken, of zij onderdanig binnen die ordening bleven, waarin God hen had geplaatst" (I, blz. 717/718).

Volgens Kuyper wettigen Jezus' woord, dat Satan in de waarheid geen positie heeft genomen en dat hij, wanneer hij de leugen spreekt, uit zijn eigen spreekt, en Judas' zeggen, dat een deel der engelen hun beginsel niet bewaard heeft, de volgende verklaring. Die engel, die later Satan werd genoemd, bezat het vermogen, om zich een andere gesteldheid der dingen in te denken dan de empirisch door God in het leven geroepene. Hij kon zich indenken een nog hoger trap van glorie dan waarop hij bij zijn schepping gesteld was, ja hoe hij de eerste en God de tweede zou zijn. En in stede van nu gelukkig te zijn in de stand, waarin God hem gesteld had, en alzo in de waarheid d. i.

LOCUS DE PECCATO 379 in de enig goede relatie tot God, zijn positie te kiezen, werd hij ontevreden met zijn lot, liet hij de hoogmoed in zich post vatten, en werd hij weldra verteerd door de even zondige als dwaze begeerte, om God van zijn troon te stoten. En in zijn val sleepte hij vele engelen, die zich door hem eveneens tot ontevredenheid en hoogmoed hadden laten verlokken, mee. (De Engelen Gods, blz. 205/233; Locus de Peccato, blz. 8/12). De gedachten van Gravemeyer en Kuyper hebben beide iets aannemelijks. Ik neig er toe, aan die van Kuyper de voorkeur te geven. Alleen mogen wij niet voorbijzien, dat het ten slotte onverklaarbaar is, hoe heilige schepselen aan de zonde konden toegeven en opstaan tegen God. De zonde (eerst in de engelen en dan in de mensenwereld) blijft een onoplosbaar raadsel. De zonde is niet te verklaren. De zonde is een dwaasheid, een ongerijmdheid, het niet-logische zelf. En hoe zou het onlogische ooit voor verklaring vatbaar zijn? Wij moeten daarom niet eens beproeven het raadsel der zonde geheel te willen oplossen.

**§ 2. De val des mensen.**

Uit de engelenwereld is de zonde in de mensenwereld ingedrongen. Het verhaal hiervan biedt ons Genesis 3. Wat Satan dreef, om de mens te verleiden, zegt de Schrift ons niet. Veilig gaan wij ook hier, wanneer wij ons van gewaagde supposities onthouden. Wij overschrijden echter de gestelde grenzen niet, wanneer wij zeggen, dat in de eerste plaats de haat tegen God hem hiertoe dreef. Waar hij door zijn val door nijd tegen God werd verteerd, daar vond hij er een hels vermaak in te pogen, ook de mens van God of te trekken, Gods werk als mislukt voor te stellen en Gode te ontroven, de aanbidding, die Hem door de mens werd toegebracht. Ook zal hem, die zelf door de bitterste pijnen gefolterd werd, 't denken zelfs aan de gelukkigen staat des mensen onverdraaglijk zijn geweest. Zelf rampzalig, verlangde hij niets vuriger dan ook anderen rampzalig te maken. Vandaar dat hij in de Schrift zowel Gods wederpartijder als de mensenmoordenaar, de verzoeker des mensen heet.

Opmerkelijk is het, dat niet slechts bij alle heidense volken tradities omtrent een val des mensen worden gevonden, maar ook dat men al zeer vroeg verstond, hoe hier inwerking van de zijde der boze geesten had plaats gehad. Duidelijk wordt dat uitgesproken in het boek der Wijsheid 2: 24: Maar door des duivels nijdigheid is de dood in de wereld gekomen en die zijns deels zijn, proeven dezelve. Ook wordt in de Rabbijnse geschriften het hoofd van de boze geesten de oude Slang genoemd, terwijl ook in het Parsisme en in de Babylonisch-Assyrische sagen sporen hiervan voorkomen. Ook blijkt duidelijk, dat het Satan was, die Eva verzocht uit de verzoeking van Jezus in de woestijn door de duivel. In het verhaal van Jezus' verzoeking wordt uitdrukkelijk gezegd, dat het Satan was,

380 LOCUS DE PECCATO die Jezus verzocht, Lukas 4: 1-13. Aangezien nu Jezus' verzoeking in de woestijn de tegenhanger is van Adams verzoeking in het paradijs, daar moet hieruit volgen, dat Eva door de duivel is verzocht geworden. Listig was het, dat Satan eerst Eva verzocht. En dat om drie redenen.

De eerste en voornaamste is deze, dat niet zij maar Adam hoofd van het werkverbond was en dat dus hare verantwoordelijkheid veel geringer was dan die van Adam. Eva zondigde alleen voor zich zelve, en zij zou ook alleen gestraft zijn geworden, wanneer Adam ware staande gebleven.

Hier kwam ten 20 bij, dat Eva niet rechtstreeks van God maar van haar man het verbod om te eten van de verboden boom ontvangen had. Daarom kon zij gemakkelijker dan Adam aan het twijfelen gebracht worden.

En ten 30 was de verzoeking voor Adam gevaarlijker, wanneer zij kwam van de zijde der vrouw, die hij zo innig liefhad, dan van de zijde des duivels. Listig was het ook, dat Satan niet rechtstreeks Eva aanviel, maar dat hij zich daarbij bediende van de slang. Hij deed 't in de hoop, dat Eva eer zou bezwijken, als hij haar verzocht door middel van een dier, 't welk aan haar zo goed bekend was, dan wanneer hij als de geest uit de afgrond, tegen wie Adam en zij de hof moesten bewaren, haar rechtstreeks aanviel. Daarbij moet het vreemde verschijnsel, dat een dier sprak, de verleiding gevaarlijker gemaakt hebben.

't Vreemde toch heeft altoos voor ons bekoring. Trouwens weten wij, hoe dit niet de enige maal is geweest, waarop een boze geest door een ander sprak. Meermalen lezen wij in het N. Test., dat de duivelen in mensen voeren, de lichamen der mensen knechtten en zich van hun spraakorganen bedienden.

Nu zijn echter velen van mening, dat wij niet letterlijk moeten opvatten de voorstelling der Schrift, dat Satan zich van een slang heeft bediend. Volgens hen hebben wij hier met een allegorie te doen. En dat, wig een slang niet spreken kan. De een ziet dan in de slang een personificatie van de begeerlijkheid; een ander van de geslachtslust; een derde van de rede, die weigert zich door God te laten voorlichten; en een vierde van de Satan. Gods Woord leert 't ons echter anders. Uitdrukkelijk wordt deze slang onder de dieren gerekend, Gen. 3: 1. Ook is de straf, Gen. 3: 14, 15 slechts verklaarbaar als wij met een wezenlijke slang te doen hebben. Ook zegt Paulus uitdrukkelijk in 2 Cor. 11: 3: Doch ik vrees, dat niet enigszins, gelijk de slang Eva door hare arglistigheid bedrogen heeft, alzo . . . , terwijl in Openb. 12: 9 sprake is van de oude slang, welke genaamd wordt duivel en Satanas, en eveneens in Openb. 20: 2 gezegd wordt: En hij greep de draak, de oude slang, welke is de duivel en Satanas en hij bond hem duizend jaren. De oude uitlegging mag dan ook niet prijsgegeven. Metterdaad sprak een zintuiglijk waarneembare slang tot Eva. Natuurlijk niet, omdat voor de val, gelijk Josephus

LOCUS DE PECCATO 381 meende, de dieren spreken konden. Maar wel omdat de Satan zich van de slang als instrument bediende. Ongetwijfeld wordt dit niet met zoveel woorden in Gen. 3 gezegd. Meer nog. Pas allengs laat de Heilige Schrift ons zien, hoe achter de worsteling tussen zonde en genade, gelijk zij hier op aarde gestreden wordt, staat de worsteling in de wereld der geesten, ter laatste instantie de kamp tussen God en de duivel. Listig ging Satan vervolgens in zijn spreken te werk. Eerst zocht hij in Eva's hart twijfel op te wekken aan het gebod Gods en tevens haar te prikkelen tot de erkentenis, dat dit gebod voor haar toch lastig was. In stede dat dan Eva elk verder gesprek met de slang afslaat, gaat zij met haar aan 't redeneren — waaruit mag afgeleid worden, dat 't Satan gelukt was haar aan het twijfelen te brengen. Zo tast de slang nu terstond door. Onbeschaamd zegt zij, dat God de mens voorloog en dat Hij louter uit egoïsme zijn verbod gaf. Hierdoor hoopte zij Eva te verlokken tot de zonden van ongeloof en hoogmoed. En haar toeleg gelukte. Eva liet haar ziel vergiftigen door de duivel en de zonde en toen kon zij de bekoring van de vrucht des booms niet langer weerstaan. Bij de meer geestelijke zonden (ongeloof, hoogmoed, ongehoorzaamheid) kwam de zonde der zinnelijkheid d. i. de begeerlijkheid der ogen of des vleses, en zo nam zij van de vrucht en at.

Uiterst sober laat de Heilige Geest op deze gewichtige mededeling terstond deze andere niet minder betekenisvolle volgen: En zij gaf ook Karen man met haar en hij at." Bekend is, hoe dichters als Vondel en Milton ons de toedracht dezer zaak aanschouwelijk hebben willen voorstellen. Maar wij moeten de soberheid der Schrift steeds eerbiedigen. Wel hebben wij het recht, het ons zo voor te stellen, dat ook Adam eerst in zijn binnenste twijfel, ongeloof en hoogmoed postvatten liet en dat hij daarna door de lusten des vleeses vervoerd werd. Zeer duidelijk wordt ons dus in de Heilige Schrift geopenbaard, hoe de zonde in de mensenwereld ingedrongen is. God plantte in de hof de boom der kennis des goeds en des kwaads. En Hij verbood de mens van dien boom te eten, Gen. 2: 16/17 en kondigde aan, dat hij bij overtreding van dit proefgebod, sterven zou Gen. 2: 17b.

Niettemin hebben Eva en Adam het toch gedaan. In de verwachting, dat zij daardoor Gode gelijk worden zouden, kennende het goed en het kwaad, Gen. 3: 5 en 22. Wat is nu echter bedoeld met de woorden: Toen zeide de Heere God: ziet, de mens is geworden als onzer een, kennende het goede en het kwaad? Dan, aan de beantwoording dezer vraag ga nog een enkel woord over de Boom des levens vooraf. De Roomsen, de Socinianen en vele Lutherse theologen beweerden, dat in de vrucht van de boom des levens de natuurlijke kracht school, om de mens voor

382 LOCUS DE PECCATO alle ziekten en voor de dood te vrijwaren. Zij beriepen zich voor hun gevoelen op Gen. 3: 22/24. Dan geheel ten onrechte. Uit de woorden in vers 22: Nu dan, last hij zijn hand niet uitsteken, om ook van de boom des levens te nemen en te leven in eeuwigheid (Vert. Aalders) blijkt zonneklaar, dat Adam de boom des levens nog niet aangeraakt en er nog niet van genomen en gegeten had. De boom des levens was een teken en zegel van het lichamelijke, geestelijke en eeuwige leven, dat is van een blijvend en volzalig paradijsgeluk. Het voegde daarom niet, dat onze eerste voorouders gedurende de tijd der beproeving van dien boom aten. Zulks was alleen vergund aan hen, die in de geestelijken strijd hadden overwonnen, Openb. 2: 7. En na de val was het recht daarop verbeurd. Sedert de val is de boom des levens een afbeelding van Hem, die alleen het ware leven vermag te geven. Ook hier wijst het laatste Bijbelboek naar het eerste terug, Openb. 2: 7: Die overwint, Ik zal hem geven te eten van de boom des levens, die in het midden van het paradijs Gods is.

Van belang is, hetgeen Aalders met betrekking tot de boom des levens in zijn Verklaring van Genesis schrijft. "Verschillende nieuwere uitleggers zien in deze woorden de uitdrukking van Goddelijke bezorgdheid; de mens is nu al een Goddelijke eigenschap machtig geworden, n.l. de kennis van goed en kwaad; hij mocht er ook eens in slagen zich van het tweede Goddelijke privilege, de onsterfelijkheid, meester te maken. Zij vinden hier de idee van de godennijd, die vooral in de mythologie der Grieken een zo belangrijke rol speelt. Maar deze opvatting is niet in overeenstemming met de gehele strekking van het Paradijsverhaal, zoals wij die tot hiertoe leerden kennen; er is geen enkele grond, om een zo door en door heidense gedachte, die meer ligt in de lijn van de verdachtmaking der slang, in de tekst in te dragen" (blz. 142) — "Het is een vraag, die de exegeten heeft bezig gehouden, of de mens toen reeds van de boom des levens gegeten had. Sommigen verzekeren beslist, dat dit wel het geval was. Maar dat is stellig onjuist. De wijze, waarop hier het verbod is ingekleed, toont klaarlijk, dat de mens nog niet gegeten had. Anders zou er ongetwijfeld gezegd zijn: "niet meer" of "niet langer." En mede het woordje "ook" dient in dezen als bewijs: een ding had de mens gedaan, namelijk eten van de boom der kennis van goed en kwaad; daar moest nu als tweede niet bij komen het eten van de boom des levens. Maar waarom mag de mens niet eten van de boom des levens? ... Veeleer ligt het voor de hand, dit verbod te zien als de noodzakelijke consequentie van de val. De mens heeft gegeten van de boom der kennis van goed en kwaad, en is daarmee aan de dood onderworpen; dies is vanzelf uitgesloten, dat hij zou eten van de boom des levens, die hem het eeuwige leven geeft." (Reeds tevoren had Aalders gezegd:

LOCUS DE PECCATO 383 "En wanneer een boom met de onderscheidende naam "boom des levens" wordt genoemd, kan dit derhalve slechts betekenen, dat deze voor het verkregen of instandhouden van het leven een waarde had, die boven alles uitging. Dat wordt bevestigd door 3: 22, waar als uitwerking van de boom des levens getekend wordt het leven "in eeuwigheid"," blz. 117/118). "Hij Wilde eten van de boom der kennis van goed en kwaad, nu mag hij niet eten van de boom des levens. Het eten van de een sluit het eten van de ander uit. In verband daarmee kan het niet voor toevallig worden gehouden, dat de mens, toen hij viel van de boom des levens nog niet gegeten had" (blz. 143) .. Ridderbos slaat een middenweg voor tussen de fysische en geestelijke opvatting van dezen boom, Chr. Enc. I, 354 1).

En nu de vraag: Wat is bedoeld met de woorden: "Toen zeide de Heere God: ziet, de mens is geworden als onzer een, kennende het goed en kwaad", Gen. 3: 22. Vele rechtzinnige theologen meenden, dat hiermede uitgesproken wordt: De mens heeft door te eten van de verboden boom een proefondervindelijke kennis van het goede en het kwade verkregen. Satan loog de mens voor, toen hij hem gelijkheid met God voorspiegelde (vs 5) en God zelf drukt zich hier ironisch uit. Tegen deze opvatting bracht men in de jongste tijd in: a. dat het ondenkbaar is, dat God hier ironisch spreekt, gelijk dan ook de tweede heeft van dit vers hiermede in lijnrechten strijd is; b. dat de heilige God geen empirische kennis van het kwade hebben kan; c. dat de mens door zijn ongehoorzaamheid zich wel empirische kennis van het kwade verwierf maar tegelijkertijd de empirische kennis van het goede verloor.

Vandaar dat Kuyper naar een andere oplossing gezocht en hij deze verklaring voorgedragen heeft. Volgens hem komt 't in Gen. 3 niet zozeer aan op de inhoud der kennis dan wel op de wijze, waarop hij in haar bezit zou geraken. Vandaar dat hij letterlijk schrijft: "God had hun (Adam en Eva) gezegd: Dat is goed en dat is kwaad, maar in stede van deze bepaling gelovig en gehoorzaam van God aan te nemen, en nu ook zelven te oordelen, dat het zo was, omdat God het zo gezegd had, dorsten ze zich vermeten hier een andere opinie, een ander oordeel tegenover te stellen, als nu zelf te gaan bepalen wat goed en wat kwaad was, en dat juist in vlak tegenovergestelden zin te doen. Zo ontroofden ze het recht, dat God alleen toekomt, om te bepalen wat goed en wat kwaad was, aan de Schepper van hemel en aarde, en roofden het voor zich. Ze onderwonden zichzelven te doen wat alleen Godes is, zich aan te stellen en te gedragen als waren ze bekleed met een macht, die alleen aan God toekomt, en dat ze dit deden, en dienovereenkomstig "De werking op het lichaam van dezen boom droeg een ander en hoger karakter dan bij de andere bomen. Toch kon hij slechts daarom boom des levens heten, omdat hij krachtens zijn fysische werking, maar ook daarboven uitgaand, symbool en panel is van het onverdervelijke, ja van het hemelleven." Gereformeerde Dogmatiek

384 LOCUS DE PECCATO stijl handelden, dat was hun zonde. Hadden ze dit daarentegen niet gedaan, en staande voor de verzoeking om zelf de grens tussen goed en kwaad te trekken, met helder bewustzijn dit geweigerd, dit afgeslagen en dit niet gewild en niet gedaan, dan zouden ze van dat ogenblik of tot het hoger inzicht zijn opgekomen, om van nu voortaan niet alleen krachtens het instinct van hun schepping, maar nu ook willens en wetens God te eren als Koning, Wetgever en Rechter, en alzo tot de hoogste gemeenschap met het waarachtig zedelijk leven zijn ingegaan. Ze zouden dan het goede gedaan hebben, niet enkel wig het alzo in hun hart geprent stond, maar nu ook wetende, dat het zo was, en waarom.

Hun zedelijk bestaan zou met hun godsdienstig bestaan tot hoger harmonie ineen zijn gesmolten, en juist hierin het eeuwig leven gegeven zijn." (De Gemene Gratie, I, blz. 192). In aansluiting aan Marti en Kiiberle neemt Bavinck hetzelfde standpunt in. "De kennis van goed en kwaad betekent niet ,de kennis van het nuttige en schadelijke, van wereld en wereldbeheersching, maar evenals ook in II Sam. 19: 35 en Jes. 7: 16 de bevoegdheid en geschiktheid, om zelfstandig goed en kwaad te onderscheiden" (II, blz. 7/8) . Ridderbos, die in het Gereformeerde Theol. Tijdschrift, 18e Jaarg., twee belangrijke artikelen aan deze kwestie wijdde, is het met Kuyper's opvatting niet geheel eens. Wel met de hoofdgedachte, die door Kuyper breed en mooi is uitgewerkt en "zeer in het kort reeds bij Thomas Aquinas en bij Calvijn" gevonden wordt.

Mijns inziens heeft echter Ridderbos overtuigend aangetoond "dat de uitwerking dezer gedachte wat sommige bijzonderheden betreft, en dat inzonderheid de woordverklaring, die haar tot fundament werd gegeven, de toets der kritiek niet ten volle kan doorstaan." Ridderbos is van oordeel: 1° dat het woord kennen in Gen. 3 — niet, gelijk K. meent, keuren, bepalen betekent — maar gebruikt is in zijn gewone betekenis van "weten", "inzicht hebben"; 2e dat in de woorden der slang Gen. 3: 5 (maar God weet, dat, ten dage als gij daarvan eet, zo zullen uwe ogen geopend worden, en gij zult als God wezen, kennende het goed en het kwaad) "goed en kwaad" inzonderheid is te verstaan in de zin van "nuttig en schadelijk." Wat de mens kan prikkelen tot zondige nieuwsgierigheid, was niet zozeer het geheim van het onderscheid tussen zedelijk goed en kwaad, als wel dat andere geheim, wat hij moest doen en laten om gelukkig en voor alle kwaad gevrijwaard te blijven; 3e dat in deze zelfde woorden "kennen van goed en kwaad" betekent een meer dan gewoon menselijk d. i. Goddelijk inzicht in het goede en kwade; 4e dat Satan de mens wilde prikkelen tot een zondig streven naar onafhankelijkheid, welk streven aldus nader te omschrijven is, dat de mens, in stede van zich de weg des heils in kinderlijke afhankelijkheid door God te laten wijzen, begeerde om zelf te bezitten de kennis, bij welker licht die weg wordt gevonden; om aldus, van de Goddelijken leiband ontslagen, als ware hij zelf God,

LOCUS DE PECCATO 385 naar eigen inzicht te kunnen leven en wandelen; 5e dat de mens door zijn overtreding niet de begeerde hogere kennis verkreeg maar de caricatuur er van, d. i. zulk een kennis, die maakte, dat hij zich als een arme zondaar voor God verbergen moest; 6° dat in de opvatting van Gen. 3: 22 (zie, de mens is geworden als onzer een, kennende goed en kwaad) als ironie een belangrijk element van waarheid schuilt, en dat voorts Gen. 3: 22 wil zeggen: de leugen des verleiders is in vervulling gegaan maar dan zo als alle voorspiegelingen der zonde in vervulling gaan; in een karikatuur, die wel met dezelfde de naam kan worden genoemd, maar die in het wezen der zaak het tegendeel brengt van wat was toegezegd. Dezelfde plaats, die tevoren werd ingenomen door de van God ontvangen onderrichting, wordt nu ingenomen door eigene wijsheid, om bij haar licht te wandelen maar om dan ook te ondervinden dat men met haar bedrogen uitkomt; 7° dat de benaming "de boom der kennis des goeds en des kwaads" betekent: door dezen boom, en hierdoor alleen, wordt de mens geplaatst voor de tegenstelling van goed en kwaad, en dat zowel in de zin van leven en dood als in dien van deugd en ondeugd. (Beknopter ontwikkelde Ridderbos deze gedachte in de Chr. Enc. I, blz. 352/53).

Prof. G. Ch. Aalders draagt een beschouwing voor, die zeer sterk tot die van Ridderbos nadert, maar nog een aanvulling geven wil. "Ridderbos tekent daarom de kennis van goed en kwaad, welke de mens door aan Gods gebod te gehoorzamen zou hebben verkregen, aldus: In een nog hogere zin echter zou de mens door middel van dezen boom kennis van goed en kwaad hebben verkregen bij de verzoeking, indien hij daaruit als overwinnaar was te voorschijn getreden. Gelijk thans, na de val, zijn ogen werden geopend, om zijn ellende te aanschouwen, zouden ze dan zijn geopend om met een oogopslag te ontwaren al de diepte van de afgrond der zonde en des doods, die aan zijn voet had gegaapt, en daartegenover, gans anders nog dan vroeger, te kennen de heerlijkheid van de weg der gehoorzaamheid en des levens, waarop hij was staande gebleven. In deze tekening wordt meer nadruk gelegd op de gevolgen en de uitwerking der gehoorzaamheid, dan op het karakter der gehoorzaamheid zelf.

Ik meen, dat het op dit laatste vooral aankomt, al betwist ik de juistheid niet van wat Ridderbos in het aangehaalde citaat te berde brengt. De mens bezat, ook voor de uitvaardiging van het proefgebod, kennis van goed en kwaad, doch een meer automatische, instinctieve kennis. Het proefgebod bracht hem de bewuste, onderscheidende kennis. Op die tegenstelling tussen "automatisch" en "welbewust" komt het m. i. vooral aan en ik geloof, dat daarmee de zaak nog iets dieper wordt gevat dan Ridderbos doet, hoewel overigens ons beider beschouwingen in de grote lijnen geheel en al overeenstemmen" (a. w., blz. 470/471) — Ik deel de opvatting van Kuyper-Ridderbos.

386 LOCUS DE PECCATO

**§ 3. De opinie der Vermittelungsen Moderne Theologie over de val des mensen.**

Tot het midden der 18de eeuw toe geloofde de Christenheid algemeen, dat God de mens schiep naar Zijn beeld, dat de mens moedwillig tegen het proefgebod inging en dat door Adam's val alle mensen zondaren zijn geworden. En zo denkt nog steeds, op grond van de Heilige Schrift, de orthodoxe Christenheid. Dan sinds de achttiende eeuw zijn er vele theologen opgestaan, die wel erkennen, dat Adam naar Gods beeld geschapen is en moedwillig gezondigd heeft, maar die in Gen. 2 en 3 toch slechts een mythe zien, waaraan de gedachte van 's mensen val ten grondslag ligt. Zo reeds Eichhorn en Gabler. En zo in de jongste tijd bijv. nog P. D. Chantepie de la Saussaye in zijn "Het Christelijk Leven"2, I, blz. 130: "Op een verhaal, dat zo kennelijk beeldspraak is als Gen. 3, kunnen wij natuurlijk generlei zekerheid bouwen, dat de staat der rechtheid en de zondeval feitelijk gegeven zijn. In zo gans onhistorisch milieu zoeken wij geen historische feiten." En in II, blz. 102 spreekt hij van de "paradijsmythe." Onder de mythische opvatting van Gen. 3 verstaan wij dan, dat een vrome denker zijn wijsgerige opvatting van de oorsprong van het zedelijk kwaad in dezen historische vorm heeft neergelegd. Nog willekeuriger is de allegorische opvatting, die reeds door Filo, Mozes Maimonides, Origenes en Ambrosius werd voorgedragen. Zij wil bij al wat van de vrouw, de vrucht, de slang enz. wordt gezegd aan geheel andere dingen gedacht hebben dan die in Gen. 3 letterlijk genoemd worden. Zelfs Van Oosterzee meende, dat wij hier met een sage te doen hebben, waarvan de kern ontwijfelbaar historisch is, maar die zo kinderlijke bestanddelen bevat, dat zij onmogelijk letterlijk kunnen opgevat. Hij zeide de ouderen (Chr.) Nitzsch na: "Wel ware maar geen werkelijke geschiedenis." Muller volstaat met deze woorden: "Wie de werkelijkheid der daemonologie erkent, kan geen bezwaar hebben tegen de historiciteit dezer daadzaak: dat de zonde aan verleiding te wijten zou zijn. Van diepen psychologische blik geeft Gen. 3 getuigenis. Waardering van Gods liefde ware de prikkel geweest, om bestand te zijn tegen de verleiding, terwijl miskenning dier liefde de kracht was der verleiding en de bron der zonde" (blz. 116). Gerretsen citeert met instemming deze uitspraak van Wildeboer, "dat Gen. 3 een zeer onduidelijk verhaal is" (blz. 29).

Wij verwerpen de meningen, dat Gen. 3 een mythe of allegorie of sage is, omdat zij met de inspiratie der Heilige Schrift in strijd zijn. Bovendien geldt tegen haar, dat wij op deze wijze niet eens een betrouwbaar bericht van een zo gewichtig feit, als 's mensen afval van God is, bezitten. Daarom heeft ook de Synode van Assen (1926) Dr. Geelkerken moeten veroordelen, die ruimte vroeg voor een andere dan de letterlijke opvatting. De Synode sprak uit, dat wij hier klaarblijkelijk met historie en met zintuiglijk waarneembare dingen te doen hebben, zodat wie, zonder

LOCUS DE PECCATO 387 bewijzen uit de Heilige Schrift te kunnen aanvoeren, ruimte vraagt voor een andere dan de letterlijke opvatting, in strijd komt met het gezag der Heilige Schrift. (In de periodiek Woord en Geest heeft Dr. Geelkerken enigen tijd na zijn veroordeling Gen. 3 behandeld en, naar ik meen, de symbolische opvatting van het verhaal van de val bepleit). Veel verder nog gingen Kant, Schiller, Bretschneider, Hegel en Strausz. Zij hebben de val verheerlijkt. Volgens hen verhief de mens zich door zijn breuk met God uit de toestand der dierlijke onnozelheid; werd hij een redelijk wezen en ving hij aan met de ontwikkeling van het zedelijk leven, de cultuur enz. Wellhausen en vele nieuwere theologen beweren, dat het de mensheid in haar kindsheid te doen was, om de wijsheid, de kunst der wereldbeheersing, die haar feitelijk zelfstandig en Gode gelijk maken zou. En met de Gode gelijkmakende kennis van het goede en het kwade is dan deze kunst der wereldbeheersing bedoeld. Tot verwerving van deze kunst moest de mens ook het kwade leren kennen en ook het kwade doen. Dan, de onhoudbaarheid dezer voorstelling volgt reeds hieruit, dat de mensheid ook zonder val tot beheersing der natuur en ontwikkeling harer talenten zou gekomen zijn.

Ook Haentjens acht de kwalificatie van Adam's daad als een val "op zijn minst eenzijdig." Immers deze val blijkt krachtens Gen. 3 een potentiele verheffing te zijn. JHWH spreekt daar na de daad van Adam de woorden: "De mens is geworden als onzer een" (bl. 142). Maar wie Gen. 3 geheel en onbevooroordeeld leest, zal moeten toestemmen, dat Adam's daad door God volstrekt niet als een potentiele verheffing is aangemerkt. Veeleer als een val uit de heerlijkste hoogte in de smadelijkste diepte.

Nog verder dan de moderne theologie gaat het Evolutionisme. Dit kent geen schepping naar Gods beeld en dus evenmin een val. Wat wij het kwade noemen — maar juister anti-sociaal geheten wordt — is de mensen, nadat zij zich uit de dieren ontwikkeld hadden, van meetaf eigen geweest en van wege de "struggle for life" zelfs in zeer hoge mate. Eeuwen heeft het geduurd eer de mensen zich tot de tegenwoordige hoogte aan hun omgeving leerden aanpassen en redelijke en zedelijke of juister nog sociaal voelende en handelende wezens werden. En het hoogtepunt van dezen ontwikkelingsgang is nog bij lange niet bereikt. Slechts langzaam schrijdt de mensheid op de weg der zedelijke zelfvolmaking voort. § 4. Het tijdstip van de val der engelen en onzer eerste voorouders. In de Heilige Schrift wordt ons niet geopenbaard, wanneer de engelen gevallen zijn. De theosofen beweerden, dat hun val plaats had tussen Gen. 1: 1 en 1: 2. Volgens hen was de aarde aanvankelijk de woonplaats der engelen. Dat zou hieruit blijken, dat de duivel nu nog

388 LOCUS DE PECCATO de overste der wereld heet; dat hij haar later aan de mens, die ze inmiddels ontvangen had, wilde ontroven; en dat hij aan Jezus de heerschappij over de aarde wilde afstaan, als Hij hem slechts eenmaal wilde aanbidden. Deze aanvankelijke hemel en aarde nu waren van een geheel anderen aard dan de latere. Zij waren immaterieel en lichtrijk. Maar nu greep op de aarde de val der engelen plaats. Daarom ontstak Gods toorn en dientengevolge verkeerde de aarde in een woest en donker oord. Deze voorstelling is echter in lijnrechten strijd met de Heilige Schrift. Zij zegt niet, dat de aarde woest en ledig werd, maar dat zij zulks was. Ook geeft zij geen enkele aanwijzing, dat eerst een geordende toestand bestaan zou hebben. Voorts ontbreekt elke aanwijzing, dat de engelen een soort wezens waren, die een aetherisch lichaam hadden en op een lichtaarde woonden. En ten laatste leert zij nergens, dat de tegenwoordige aarde van een veel grovere stof is dan de oorspronkelijke en dat aan de tegenwoordige stof van zelf de zonde kleeft.

Maar ook de Christelijke Theologie is niet tot eenstemmigheid kunnen komen. Augustinus en Thomas van Aquinas meenden met een beroep op het "…" van Joh. 8: 44, dat de engelen terstond na hun schepping de besliste keuze deden. Anderen meenden, dat na hun schepping eerst enige tijd verliep, alvorens een deel hunner afviel. Derden zoals Coccejus beweerden, dat de val in de engelenwereld plaats had, voordat nog de zesde scheppingsdag verstreken was. Vierden zoals Voetius hielden staande, met een beroep op Gen. 1: 31, dat de val in de engelenwereld eerst kan zijn geschied, toen de gehele schepping voltooid was. Deze laatste opvatting schijnt ons toe 't meest aannemelijk te zijn. Dezelfde verscheidenheid van gevoelen keert terug, als wij de vraag aan de orde stellen, wanneer de mens viel.

Enkelen beweerden, dat Adam en Eva een langen tijd, sommigen 30, anderen 100 jaren in het paradijs hebben gewoond. Velen zeiden, dat al heel spoedig de val der protoplasten plaats had. Anderen zoals á Marck en Vitringa meenden, dat de val slechts enkele dagen na de schepping, misschien zelfs nog op de dag hunner schepping plaats had, omdat onmiddellijk op het verhaal der schepping, dat van de val in de Heilige Schrift volgt, en omdat Kaïn eerst ná de val verwekt en geboren werd. Luther zeide: de mens is op de 7den dag gevallen. Toen had 's morgens vroeg God tot Adam gesproken en hem het gebod gegeven; omstreeks het middaguur wellicht werd Eva door de duivel aangesproken en verleid en Adam terstond daarna door Eva; tegen de avond kwam de Heere en velde het vonnis.

Wij voor ons achten 't ook het meest waarschijnlijk, dat de val zeer spoedig na de schepping gebeurde. Echter wel niet op de zevenden dag, aangezien dit toch moeilijk te rijmen is met de Goddelijke zegening en heiliging van die dag, Gen. 2: 2, 3.

LOCUS DE PECCATO 389

**§ 5. Dwalende gevoelens met betrekking tot de oorsprong der zonde.**

Tegenover de Schriftuurlijke leer omtrent de oorsprong der zonde staan drie andere gevoelens: — a. De Griekse wijsgeren leerden, dat aan de mens steeds de zinnelijke driften eigen waren, en dat zonde plaats grijpt, zo telkens als deze driften niet door de rede in toom gehouden worden. Rome staat feitelijk op het zelfde standpunt met haar leer, dat de concupiscentia (zij is volgens haar niet zondig als zij slechts niet door de mens ingewilligd wordt) de mens van meet af eigen was. Vele nieuwere filosofen en theologen beweren ook, en dat nog wel met een beroep op hetgeen Paulus leert aangaande het vlees (..), dat de zinnelijkheid de mens van de ure zijner schepping af eigen was en dat uit deze zinnelijke natuur des mensen de zonde geboren is.

— b. Anderen gaan nog verder en zeggen kortweg: de zonde is eigen aan alle materie. Enerzijds staan God, de engelen en de zielen der mensen en anderzijds de stof. Zodra nu de ziel met de stof d. i. met het lichaam verbonden wordt, is de zonde daar. Deze dwaling werd niet slechts gevonden bij Plato en het NeoPlatonisme maar ook bij die ascetische richtingen, die leerden, dat de mens door ontvluchting der wereld en kruisiging van het vlees in heiligheid toeneemt, en bij Leibniz, volgens wien de zonde een gevolg is van de eindigheid en de beperktheid der menselijke natuur.

— c. Het allerverst gaan zij, die de zonde uit God zelf afleiden, omdat God de materie schiep. Op deze lijn liggen het Parzisme en het Mani.cheisme, als het heet: de Schepper van het licht en de Schepper der duisternis stonden van eeuwigheid tegenover elkander; het Neoplatonisme en het Gnosticisme, als zij de zondige zó uit God lieten emaneren; theosophen als Böhme en Schelling, als zij staande houden, dat in het wezen Gods een donkere achtergrond schuilt, een zekere spanning heerst, om een zondig beginsel te onderdrukken; Hegel, als hij meent, dat God zelf de zonde in het leven riep, toen Hij als het Absolute zich entausserte in de stof; en het Pessimisme, als het op 't voetspoor van het Boeddhisme beweert: de blinde oerwil heeft het zijn veroorzaakt en daarmede de zonde bewerkt, aangezien alle zijn zonde is.

Tegen deze dwalingen moet het volgende ingebracht worden.

Ad a. De voorstelling, dat de zinnelijke natuur des mensen de oorzaak der zonde is, vloeit voort uit deze gronddwaling, dat de bron van de zonde schuilt in het lichaam des mensen. Hiertegenover stelde de Christus juist, dat de boze bedenkingen voortkomen uit het hart Matth. 15: 19. Ook met ons lichaam bedrijven wij talrijke zonden, maar deze zonden welden dan eerst op in ons hart. En wij moeten ook bedenken, dat de z.g. geestelijke zonden als vijandschap tegen God, hoogmoed enz. nog verschrikkelijker zijn dan de zonden, die een vleselijk karakter dragen. Het beroep op het woord vlees,

390 LOCUS DE PECCATO de Heilige Schrift gaat dan ook volstrekt niet op. Vlees heeft in de Heilige Schrift vier betekenissen: 1° de stof waaruit het lichaam gemaakt wordt 1 Cor. 15: 39; 2e het lichaam in tegenstelling met geest, verstand, hart, Rom. 2: 28; 3e de mens als aards, zwak, broos, vergankelijk wezen, Gen. 6: 3; 4° de zondige levensrichting van de mens, Rom. 8: 3 en volg.

Terecht schrijft Gravemeijer (II, 21-23): "Waar de Schrift spreekt van het vlees in tegenstelling tegen de Geest, daar is het vlees niet de oorspronkelijke, zinnelijke natuur des mensen maar de door de zonde alrede ontaarde natuur en de Geest niet de natuurlijke rede maar de Heilige Geest n.l. als wonende in de mens en dus de door Hem herschapene, geheiligde geest des mensen." Locus classicus is hier: Gal. 5: 17: Want het vlees begeert tegen de Geest en de Geest tegen het vlees, en deze staan tegen elkander, alzo dat gij niet doet, hetgeen gij wildet. Paulus leert dus geenszins, dat het vlees de bron van de zonde is. Dit blijkt ten overvloede ook nog hieruit, dat Paulus uitdrukkelijk zegt, dat wij de strijd niet hebben tegen vlees en bloed maar tegen de geestelijke boosheden in de lucht, Ef. 6: 12; dat het bedenken des vleses is vijandschap tegen God — wat geen vleselijke maar een geestelijke zonde is; dat het vlees van Christus zonder zonde was; en dat ons vlees eenmaal op staan zal. Trouwens bestreed Paulus zelf de ascese reeds, Col. 2: 16.

Ad b. Als de zonde schuilt in de materie dan is zij 1e niet ethisch van natuur maar fysisch, en dan behoort zij tot de fysische verschijnselen evengoed als de duisternis, ziekten enz.; 2° eeuwig; immers de stof blijft altoos; 3° feitelijk geen ingaan tegen God, aangezien God zelf de materie schiep. Op dit standpunt verliest dus de zonde haar schrikkelijk karakter en is zij hoogstens een lagere graad van het heilige.

Ad c. De bewering, dat zelfs in God donkere diepten zijn, die Hij in bedwang moet houden, is Godslasterlijk en geheel in strijd met wat de Schrift ons leert aangaande het wezen Gods. Bovendien, wie in God de oorsprong der zonde zoekt, maakt Hem tot auteur der zonde en loochent alle verantwoordelijkheid des mensen. Op dit standpunt moet men er toe komen of om het dwaas te achten nog langer van zonde te spreken of om op pessimistische wijze alle zijn te verfoeien en niets hoger te kennen dan een opgaan in het niet.

**§ 6. God en de zonde.**

Velen hebben gezegd: de zonde valt niet buiten de kennis maar wel buiten de wil Gods; God heeft de zonde slechts toegelaten. Nu bestaat er tegen de uitdrukking: "God heeft de zonde toegelaten" op zich zelve geen bezwaar. Maar zij moet wel afgekeurd, als zij puur negatief wordt bedoeld. Wij moeten in haar een positieven inhoud leggen en zeggen, evenals de beste Scholastici: God heeft de

LOCUS DE PECCATO 391 zonde willen toelaten. Wij keuren hiermede niet goed sommige te sterk gekleurde en eenzijdige uitspraken, maar wel handhaven wij hiermede de stelling, dat God de zonde heeft gewild, zij het dan ook met een anderen wil dan waarmede Hij het goede gewild heeft. Als God de auteur der zonde zou zijn (gelijk onze tegenstanders beweren), omdat Hij de zonde in zijn besluit opnam, dan is God evenzeer de auteur der zonde als Hij de zonde toeliet (in negatieven zin dan toelaten gebruikt). Terecht zeide Beza reeds: "Hij, die een kwaad kan verhinderen en zulks niet doet, staat even schuldig als hij, die metterdaad het kwade bedrijft."

In de 2e plaats dient bedacht, dat ook onze tegenstanders niet durven zeggen: uit onmacht liet God de zonde toe. Maar dan erkennen ook zij, dat God met die toelating zijn oogmerken gehad heeft. En dan volgt hieruit ook, dat de toelating niet omging buiten Gods wil; dat God de zonde heeft willen toelaten. Maar al is dit alles zo, niettemin blijft de mens verantwoordelijk voor de zonde. Al nam God de zonde in zijn besluit op, toch is het niet God, die zondigt of tot zondigen dwingt door overmacht, maar de mens zondigt. Onze vaderen zeiden daarom: materialiter is de zonde aan God toe te schrijven, maar formaliter ligt zij voor rekening van de mens. Dit laatste klemt zo sterk, dat de zonde zich in de mens naar vaste wetten ontwikkelt, als Gods genade niet reddend tussen beide komt. Wie de zonde doet, wordt een dienstknecht der zonde. Eenmaal toegevende aan de zonde van de leugen, wordt de mens al meer leugenaar. Ook hierin zien wij dat de zonde staat onder Gods voorzienigheid en dat God op ethisch gebied ook na de val zijn wetten blijft handhaven. Nu is echter telkens weer de vraag gerezen: Waarom heeft God de zonde in zijn decreet opgenomen? Hierop moet geantwoord: Omdat Gods deugden heerlijker uitblinken in een wereld, waarin de macht der zonde openbaar wordt, dan in een wereld, waarin geen zonde aanwezig is. De rechtvaardigheid, de liefde, de wijsheid, de trouw Gods verstaan de engelen en gezaligden thans dieper en voller dan zij ze verstaan zouden hebben, wanneer geen of val van God had plaats gegrepen. Het is dan ook volstrekt niet zo, dat de zonde een zelfstandige macht is tegenover God. Integendeel. God vreest waarlijk niet voor Satan en zonde, maar Hij regeert over de zonde, neemt haar in zijn dienst, gebruikt haar tot uitvoering van zijn besluit — en dat steeds zo, dat Hij verre blijft van goddeloosheid.

Allereerst heeft God dus de zonde willen toelaten om zijns zelfs wil, opdat Hij verheerlijkt zou worden, Spr. 16: 4: De Heere heeft alles gewrocht om zijns zelfs wil; ja ook de goddeloze tot de dag des kwaads. Aan dit hoofddoel ondergeschikt, gebruikt God voorts de zonde. a. tot beproeving en kastijding zijns volks, Job 1: 12: En de Heere zeide tot de Satan: Zie, al wat hij heeft, zij in uwe hand; alleen aan hem strek uwe hand niet uit, en 2 Sam. 24: lb: En de Heere

392 LOCUS DE PECCATO porde David aan tegen henlieden, zeggende: Ga, tel Israël en Juda; b. tot redding zijns volks, Gen. 45: 5b: Want God heeft mij (Jozef tegen zijn broeders) voor uw aangezicht gezonden tot behoudenis des levens; en c. tot bestraffing zijner vijanden, Joh. 12: 40: Hij heeft hun ogen verblind en hun hart verhard, opdat zij met de ogen niet zien, en met het hart niet verstaan, en zij bekeerd worden, en Ik hen geneze.

**B. HET WEZEN DER ZONDE.**

§ 1. Woorden voor zonde in de Bijbel. De definitie der zonde in de Heilige Schrift. De meest gebezigde woorden in de Heilige Schrift om het begrip "zonde" uit te drukken zijn de volgende: In het Oude Testament: .. Dit is evenals 't Griekse woord alzapra het woord, dat in de Schrift het meest op de voorgrond treedt. Door dit woord wordt de zonde gekarakteriseerd als een daad, die haar doel mist, en in afdwaling van de goede richting bestaat. Het verbum … betekent met iemand breken, van iemand afvallen, tegen iemand opstaan. Door het substantief wordt dus de zonde getekend als een trouwbreuk, als een opstand, als verbreking van het verbond, hetwelk de Heere met Israël sloot. .. of .. De verbaalstam betekent in 't Arabisch afwijken, vooral van recht en waarheid. Het substantief doet ons dus de zonde kennen als verkeerdheid, misdaad. Hiermee wordt precies 't tegenovergestelde van … bedoeld. De zonde wordt hier in het licht gesteld als een onrechtvaardige. goddeloze handeling. … laat ons de zonde zien als schuld. typeert de zonde als een malum … brandmerkt de zonde als dwaasheid. … zoveel als 't Latijnse error. De zonde wordt hier dus TT voorgesteld als een daad, die tengevolge van dwaling, niet goed is. In het N. T.: …. Bij deze woorden behoeven wij niet afzonderlijk stil te staan. Zij tekenen ons de zonde als afwijking, schuld, onrecht, afval en onwettelijkheid. Voorts dienen nog genoemd te worden de woorden …, waardoor de zondige levensrichting, en 't woord … waardoor de macht der zonde in de wereld aangeduid wordt. Als verschillende momenten der zonde worden genoemd: … Rom. 8: 7. De woorden, die in de Bijbel gebruikt worden, duiden dus schier alle aan een afwijken, afbuigen van de rechte lijn, perk, inzetting, wet. Locus classicus voor het wezen der zonde is dan ook I Joh. 3: 4:

LOCUS DE PECCATO 393 …. De zonde is onwettelijkheid, verbreking, schending van Gods wet. En nu beweert men wel, maar dan was er ook geen zonde in de periode van Adam tot Mozes, en dan was en is er ook geen zonde bij de heidenen, die de tien geboden niet kennen. maar dit is een grove misvatting. Ook zonder de bijzondere openbaring heeft de mens enige kennis van Gods wet. De consciëntie waarschuwt hem tegen vele dingen, gelijk zij hem ook aanklaagt, als hij, niettegenstaande haar vermaan, die dingen toch bedrijft. Dus ook bij de heidenen en in de periode van Adam tot de wetgeving op Sinaï was de zonde onwettelijkheid, verbreking van Gods wet. Overduidelijk spreekt Paulus dit uit in Rom. 2: 14, 15. Wanneer wij nu echter zeggen, dat het wezen der zonde is onwettelijkheid, het ingaan tegen Gods wet, dan ontkennen wij daarmede natuurlijk niet, dat dit ingaan tegen Gods wet voortvloeit uit de vijandschap tegen God en het zoeken van ons zelven. Niettemin schijnt 't ons minder juist de natuur der zonde te omschrijven als vijandschap tegen God, gelijk sommigen doen. Zo ten dele ook Kuyper, Locus de Peccato, blz. 2: "Alles saamgenomen, dan is het diepste begrip van zonde, wat de Heilige Schrift zegt in Rom. 8: 7 … vijandschap tegen God, zijn wil, wet en recht." Eveneens is minder juist de opinie van Gravemeyer (II, 21): "Het wezen of het eigenlijke kwaad van de eerste en van alle zonde des mensen is ongeloof, dat Gods Woord verwerpt; zelfzucht, die het eigen ik in de plaats van God stelt, en zinnelijkheid, die zich aan het geschapene hecht." Dit alles behoort wel tot de zonde, ja, zij zijn wel de diepste grond der zonde, maar het zijn niet de omschrijvingen van haar karakter. Die wordt ons geboden in I Joh. 3: 4b. Zo vat ook de Synopsis dit op. Disp. XVI, th 3: "Peccatum actuale ex Augustino . definiri solet: factum, dictum aut concupitum aliquid contra legem aeternam" th 4: Plenior tamen definitio a nostris traditur, quod sit actio contra legem Dei, Deum offendens, et peccatorem reum faciens irae Dei et mortis, nisi remissio fiat propter Christum mediatorem. De zonde is ingaan tegen het dubbelgebod der liefde Matth. 22: 37-40.

**§ 2. Ontwikkeling van het begrip zonde in de Dogmatiek.**

De zonde is een actuosa privatio boni. Over het algemeen is men het in de Christelijke kerk steeds eens geweest over de vraag, wat onder de zonde te verstaan zij. De grote vraag, waar het hierbij op aankomt is deze: Is de zonde al dan niet iets, dat op zich zelf bestand heeft? Verschillende sekten en personen hebben hierop toestemmend geantwoord. Wij zagen reeds, dat bij sommige heidense volken de voorstelling leefde, dat van meet of tegenover de goeden God de God van het kwade stond. Mani huldigde deze idee ook. Ook merkten wij reeds op, dat volgens anderen de … met de zonde geïdentificeerd moet worden. Ook dat

394 LOCUS DE PECCATO volgens derden de zonde een noodzakelijke schakel is in de ontwikkeling der mensheid, zodat zich een mensheid, die van meetaf zonder zonde was, niet laat denken. Welnu, tegenover al deze dwalingen stelde de christelijke kerk, dat de zonde noch een materiële noch een geestelijke substantie is. Hieraan moeten wij beslist vasthouden. Want wanneer wij dat loslaten, dan moeten wij leren, of dat God de auteur, de creator der zondige substantie is of dat deze substantie eeuwig tegenover God stond. De zonde kan slechts zijn aan het goede. Zij is nimmer iets, dat op zich zelf bestaat, maar het tegenovergestelde van een deugd. een ontwikkeling in minus van hetgeen zonder val een ontwikkeling in plus zou zijn geweest.

Vandaar dan ook, dat Augustinus zo krachtig de voorstelling der Manicheeën bestreed, dat de zonde een substantie was en dat hij zo beslist het privatief karakter der zonde accentueerde. Vandaar dan ook dat de Scholastici, de Luth. en de Gereformeerde dogmatici eenstemmig staande hielden, dat de zonde een privatio boni is. Nu waren en zijn er wel (Arminius, Vitringa Sr, Milner, Shedd) die beweerden, dat hiermede het verschrikkelijke karakter der zonde niet genoeg tot zijn recht kwam, en dat b.v. Godslastering, afgoderij, haat tegen God ook als daden zondig waren en dus hier van een goede forma nimmer sprake zijn kon — maar hierin vergisten zij zich. Zij verstonden niet recht, wat met privatio werd bedoeld. Daarbij is hun voorslag, om de zonde te definiëren als een entitas quaedam realis ac positiva, of als een reale quid inderdaad bedenkelijk, aangezien zij er zo licht toe leidt, de zonde op te vatten als een substantie, als een materiële of spirituele smetstof, die het bloed of de ziel des mensen verontreinigt. En nu schijnt het wel, alsof zij die de zonde als een substantie opvatten, het met de zonde ernstiger nemen dan de anderen, maar dat is slechts schijn. Feitelijk loochent men, dat de zonde een ethische kwaliteit is, en maakt men van haar een fysisch verschijnsel. Dat de zonde een privatio is, komt ook hierin uit, dat zij de macht mist, om iets te vernietigen wat God schiep. Door de zonde is de mens grotelijks veranderd. Zijn verstand is verduisterd en zijn wil ten kwade geneigd. Alles wat voorheen in de goede richting werkte, werkt nu in de verkeerde. De mens strekt zich niet meer naar God uit, maar keert zich van Hem af.

Maar hoe waar dit alles ook zij, de mens is mens gebleven. Slechts moeten wij ons hier wachten voor een ernstig misverstand. Als wij zeggen, dat de zonde een privatio is, dan bedoelen wij daarmede niet, dat zij slechts negatief van aard, dat zij slechts ontstentenis van het goede is. Neen de zonde is een "actuosa privatio." Met dezen term bedoelden de oude dogmatici dit. Wij mensen kunnen niet aflaten te denken en te willen. Waar nu aan deze vermogens de goede kwaliteit is ontnomen, daar werken zij in een verkeerde richting. Onze wil is niet slechts niet-goed maar ook beslist verkeerd. Al onze

LOCUS DE PECCATO 395 gaven en krachten zijn door de zonde in hun tegendeel omgeslagen. Met alles wat wij zijn en hebben, werken wij van nature tegen God in. Daarom legt de Synopsis er zo sterken nadruk op (Disp. XVI thesis VIII) dat de zonde een actuosa privatio is, of m. a. w. dat zij ook een positief karakter draagt. Dood zijn in zonden en misdaden wil dan ook niet zeggen, dat wij machteloos en roerloos daar neerliggen, maar dat wij onmachtig zijn tot enig goed en geneigd tot alle kwaad. (Zie verder Kuyper, L. de Peccato, § 4, blz. 27/35). § 3. Satan en de duivelen. Ook hier geldt, dat in het Nieuwe Testament volledig ontwikkeld wordt, wat in het Oude Testament nog slechts met enkele trekken wordt aangegeven. Het woord Satan kan op zich zelf een goeden zin hebben. Satan, wederpartijder, wordt zelfs de Engel des Heeren genoemd, als "hij zich tegen Biléam in de weg stelt", Num. 22: 22, 32.

Maar toch wordt ons in het Oude Testament Satan ook reeds getekend, als een hoog begaafd schepsel, dat blaakt van haat tegen God en zijn volk bijv. Job 1, Zach. 3. Klaarder wordt ons echter Satan in zijn wezen getekend in het Nieuwe Testament Het Nieuwe Testament stelt tegenover Christus en zijn rijk het koninkrijk van Satan en de boze geesten bijv. Mark 3: 24. Satan heet daar diabolos, satans, exprps, beliar, 2 Cor. 6: 15 (Syrisch voor belial, nietswaardigheid), … Matth. 10: 25 letterlijk heer der woning, maar waarschijnlijk ontstaan uit / … vliegengod), ... Joh. 12: 31.

Onder Satan staan dan de demonen, de duivelen, de boze geesten, die in macht en in graad van boosheid van elkaar verschillen. Van al deze onreine geesten geldt, dat zij totaal boos zijn, altijd in opstand tegen God leven, altijd de mensen zoeken te verderven, en altijd zullen blijven wat zij zijn. Daarom zijn ook de 6e bede van het Gebed des Heeren en 't vermaan in Efeze 6: 11/12 van zo groot gewicht. Overeenkomstig de Bijbel leerde dit reeds de oude Christelijke kerk. In de Middeleeuwen dacht men niet anders. En de reformatoren oordeelden evenzo.

Algemeen bekend is, dat Luther veel over de duivel sprak: "Ein Christ soil wissen, dass ihm der Teufel nailer sei denn sein Rock oder Hemde, ja nailer denn seine eigne Haut." Zwingli waarschuwde er reeds tegen, dat velen al hun zonden eenvoudig op rekening van de duivel stelden. Zij, die van Gods Woord afweken, richtten zich omstreeks 1700 't eerst tegen de beruchte heksenprocessen. Omstreeks dezelfde tijd gaf Balthasar Bekker zijn boek "De betoverde wereld" uit, waarin hij ontkende, dat de engelen en de duivelen invloed op de mensen kunnen oefenen, en beweerde, dat Jezus in zijn daemonologie zich eenvoudig had aangesloten bij de destijds geldende opvattingen. Deze accomodatiet-heorie is toen door het Rationalisme overgenomen. Sommigen hielden de boze geesten voor zielen van afgestorvenen, anderen voor onpersoonlijke prin

396 LOCUS DE PECCATO cipen van het kwade, derden voor personificaties van onze zonden. Schleiermacher bestreed ook krachtig de leer van de duivel, zoals zij door de kerk werd voorgedragen: "Die Vorstellung vom Teufel, wie sie sich unter uns ausgebildet hat, ist so haltungslos, dasz man eine Überzeugung ihrer Wahrheit Niemandem zumuten kann; aber unsere Kirche hat auch niemals einen doctrinalen Gebrauch davon gemacht", I, § 44. De Vermittelungstheologie is hem, in verband met de filosofie van Kant en Schelling, hierin niet nagevolgd. Trouwens zelfs Strauss erkende: "Die Damonen sind als nothwendige Bestandtheile der ganzen Weltanschauung Jesu and der Apostel zu begreifen; ist Christus gekommen urn die Werke des Teufels zu zerstören, so brauchte er nicht zu kommen, wenn es keinen Teufel gibt." De Vermittelungstheologen kenden echter niet in de gebruikelijke zin van het woord aan de Duivel persoonlijkheid toe. Zij plachten van hem te spreken als van het "biise Princip." Martensen schrijft letterlijk: Persoonlijkheid kan "das bose Princip" niet zijn; "Der Teufel kann nur in de Geschöpfen personlich sein, die sich zu seinen Organen machen; kann nur in seinem Reich persOnlich sein" (S. 152). Strauss zeide toen handig, hiermede kan ik wel meegaan, mits men dan ook toestemt: "so gentigt auch ein Christus als unpersonliche Idee." Ook beweerden de Vermittelungstheologen, dat de duivel alleen ethische en geen kosmische macht heeft. Nu is het geloof aan het bestaan van Satan en duivelen volstrekt niet een punt van ondergeschikt belang. Immers moet wie het bestaan van demonen ontkent, omdat men zich het boze niet zuiver geestelijk zou kunnen denken, de zonde alleen verklaren uit het zinnelijke en het vlees de oorzaak der zonde noemen.

**§ 4. De indeling der zonden.**

Ofschoon het karakter van alle zonden hetzelfde is, daarom zijn alle zonden nog niet gelijk. Daarom is een indeling der zonden mogelijk. Wij onderscheiden:

A. Tussen duivelse en menselijke zonden. Het onderscheid tussen de val van Satan en de duivelen en die van Adam komt volgens Bavinck hierin uit: 1e dat Satan uit zichzelf zondigde, terwijl Adam viel na door Eva verleid te zijn; 2e dat Satan onmiddellijk ná zijn val absoluut boos en verstokt in het kwade werd, terwijl Adam, ware de genade niet tussen beide gekomen, slechts geleidelijk in boosheid zou zijn toegenomen; 3° dat bij Adam niet en bij Satan wel de mogelijkheid van verlossing ontbrak. De aard van de zonde der engelen sneed de weg der verlossing af. Dit vloeide ook voort uit het feit, dat de engelen niet in een hoofd

LOCUS DE PECCATO 397 maar ieder voor zich, hoofd voor hoofd, zijn gevallen. Er was bij hen geen foedus operum — en dus kon er bij hen ook niet zijn een foedus gratiae. In een woord de zonde van Satan is absoluut en Satan is onvatbaar voor berouw (III, blz. 146/148). In gelijken geest schrijft Kuyper: "Denken we nu wel in, dat de engelen buiten de tijd staan, in het eeuwige hun woonstede ontvingen, en alzo juist onder die gegevens verkeren, die de toestand der gezaligde mensheid zullen beheersen , dan houdt het op ons vreemd voor te komen, maar schijnt het veeleer natuurlijk, dat er bij de engelen van geen proces van het zedelijk leven sprake is, dat bij hen het wel of wee zich opeens en voor eeuwig beslist, en dat hun levenswet niet die der gestadige ontwikkeling, 't zij dan ten goede, 't zij dan ten kwade, maar die der bestendige duurzaamheid is" (De Engelen Gods, blz. 112/3).

Zover als Kuyper en Bavinck gingen in 't algemeen de oude Theologen en gaat ook in aansluiting aan hen Gravemeijer niet. Ook zij erkennen beslist, dat de Heilige Schrift geen enkele aanwijzing geeft, dat er voor de gevallen engelen nog een Verlosser en mogelijkheid van redding bestaan zou. De Moor acht, dat de oorzaak daarvan voor ons verborgen blijft — al voegt hij er onmiddellijk bij: "onrechtvaardig kan zij niet zijn" (II, blz. 414) en hij haalt met instemming deze woorden van Voetius aan: "Nos autem putamus nullam hic demonstrativam et cogentem rationem posse adferri, praeter liberum Dei Beneplacitum, Matth. 11: 26/27, Rom. 9: 15, 11: 35, Ef. 1: 11." Trouwens lezen wij ook bij á Marck, dat wij geen hoop kunnen koesteren op de behoudenis van "een deel of van alle duivelen, niet vanwege . . . maar uit Gods besluit, om aan de duivelen, zijn gestrengheid te betonen" blz. 246. Wel wijst De Moor zelf er op, dat slechts een deel der engelen viel en er dus ook na de opstand van Satan en de zijnen een engelenwereld is gebleven.

Het komt mij voor, dat deze theologen, al is natuurlijk het welbehagen Gods de diepste grond der onmogelijkheid van de bekering der duivelen, uit te ver gedreven reactie tegen "de Thomisten" hebben voorbijgezien, dat de aard van Satan zo is, dat hij voor berouw onvatbaar en elk spoor van een zedelijk bewustzijn bij hem verdwenen is.

B. De Roomse kerk onderscheidt de menselijke zonden in peccata venialia en peccata mortifera. Onder peccata mortifera verstaat zij die zonden, waardoor de gelovigen uitvallen uit de staat der genade en des doods waardig zijn — zij het dan, dat zij uit de staat des doods door boete en berouw weer kunnen worden overgeplaatst in de staat der genade; terwijl volgens haar peccata venialia zijn die zonden, die "ex natura sua" vergeeflijk zijn en niet met de eeuwigen dood verdienen gestraft te worden ("discrimen inter peccatum mortale et veniale repeti debet ex ipsa natura peccati, ex conditione operis, ex eo quod aliqua peccata talia sunt, ut de se non expellant gratiam, nec

398 LOCUS DE PECCATO mereantur poenam aeternam", G. M. Jansen, t. a. pl., I, 545), het zijn zonden, waaraan men zich gemakkelijk, ja dagelijks schuldig maakt. (Het Concilie van Trente sprak van "levia et quotidiana peccata"). Als voorbeelden van de vergeeflijke zonden wijst de "Mechelsche Catechismus" (1843) op een geringe ongehoorzaamheid, een geringe verstoordheid, een kleine leugen, een hard of een ijdel woord, onmatig lachen, te veel eten, zulk een dronkenschap, waarbij de overdaad slechts klein is en zo, dat men zijn verstand niet verliest (blz. 353/361).

Omdat deze onderscheiding in de Roomse Dogmatiek van zo groot belang is citeer ik nog deze antwoorden uit de populaire "Katholieke Geloofsleer" van F. Hendrichs, S. J., zesde druk, blz. 126/7: Antw. 634: "De doodzonde keert de mens af van God en deze afgekeerdheid is haar slechtheid, omdat de mens voor God is geschapen. De dagelijkse zonde keert de mens niet af van God, is geen volslagen opstand tegen Gods gezag, geen uitdaging van Gods toorn, die met eeuwige straffen dreigt, maar toch is zij een ongehoorzaamheid aan de hoogste Wetgever, een toegekeerdheid tot een of ander schepsel, die in genen dele tot het einddoel voeren kan en dus Gods misnoegen opwekt en tijdelijke straffen afroept van God." "Antw. 636. Door de doodzonde verliezen wij: 1. de heiligmakende genade, want wij verbreken de liefde Gods en gaan met vrijen wil tegen God in. 2. Het recht op het hemels erfgoed, omdat de heiligmakende Genade ons het kindschap Gods geeft en wij met het kindschap Gods ook het hemels erfgoed, dat met dit kindschap samenhangt, verliezen. 3. De verdiensten onzer goede werken, want de zondaar kan geen aanspraak behouden op hemelse beloning, die door de goede werken was verdiend. Komt de zondaar weder in staat van genade, dan herleeft hij bovennatuurlijk en herleven ook de verdiensten."

Vr. en Antw. 637: "Moet de zondaar dan hopeloos voortleven? Integendeel, hij moet meewerken met Gods genaden, waardoor hij weder in staat van rechtvaardigheid komen kan, door berouw en de Heilige Biecht." Vr. en Antw. 638: "Wanneer doen wij dagelijkse zonde? Als wij Gods Wet overtreden in een kleine zaak of in een grote zaak, doch niet met volle kennis of geheel vrijen wil." Deze leer der Roomse kerk is in strijd met de Heilige Schrift. Elke zonde verdient niet slechts de tijdelijke maar ook de eeuwige straf, Jac. 2: 10: Want wie de gehele Wet zal houden, en in een zal struikelen, die is schuldig geworden aan alle. Naar haar beginsel beschouwd, zijn alle zonden gelijk, omdat het wezen van elke zonde … is en elke zonde voortvloeit uit de vijandschap tegen God. Daarbij werkt deze onderscheiding in de praktijk zeer verderfelijk. Zij schaadt het zedelijk leven. Zij werkt de leer van de aflaat en het vagevuur en de Casuïstiek in de hand. Daarbij houdt zij de mensen of voortdurend in angst, dat zij een dodelijke zonde hebben bedreven of zij

LOCUS DE PECCATO 399 maakt ze zorgeloos, omdat zij zich vleien slechts peccata venialia te hebben gedaan. Als voornaamste bewijsplaats voeren de Roomsen aan Matth. 5: 22: Doch Ik zeg u, zo wie ten onrechte op zijnen broeder toornig is, die zal strafbaar zijn door het gericht; en wie tot zijnen broeder zegt: Raka! die zal strafbaar zijn door de groten raad; maar wie zegt: gij dwaas ! die zal strafbaar zijn door het helse vuur. Nu blijkt uit dit woord van de Heiland wel, dat wij bij de menselijke zonden onderscheid moeten maken, maar volstrekt niet, dat een dagelijkse zonde de eeuwige straf niet zou verdienen. Integendeel. "Wel mag juist ook uit dit vers afgeleid worden, dat al de zonden slechts in graad verschillen, en dat dus reeds het zeggen van dwaas niet maar zonde is tegen het 6e gebod, doch ook verdoemelijk maakt voor God" (Grosheide). Omdat de Lutherse Theologie al spoedig aannam de afval der heiligen, daarom zag zij zich genoodzaakt de Roomse onderscheiding over te nemen. De zonden moeten "ration suppositi peccantis" ingedeeld o. a. in peccata venialia et mortalia. "Pecc. veniale est, quod quum primum commissum est, et eo ipso momento, quo perpetratur, veniam indivulso nexu conjunctam habet. Pecc. mortale est, quod mortem spiritualem infert eo ipso momento, quo committitur" (H. Schmid7, t, a. pl., blz. 178). C. In zijn "Het Christelijk Leven" noemt P. D. Chantepie de la Saussaye "het classificeren en indelen der zonden ondoenlijk", I, blz. 145, al neemt hij natuurlijk wel graden en trappen van zonden aan. Dan, al schrijft hij, "wij vermeten ons niet de zonden naar materiële gezichtspunten te rangschikken" (blz. 159), toch is een indeling der menselijke zonden onzes inziens door de Dogmatiek en de Ethiek terecht beproefd. Immers mogen wij alle zonden niet op een lijn stellen — al zijn zij in beginsel alle gelijk en al verdienen zij alle de eeuwige straf.

Duidelijk is het

10 dat de intensiteit der zonde verschilt en zo ook de schuld, die een gevolg is van de zonde. In het Oude Testament worden onderscheiden de zonden, die …; zonder boos opzet, uit onkunde of zwakheid bedreven worden, en de zonden, die .. ; met bewustheid worden gepleegd, en verzekerd, dat in het eerste geval de straf lichter en in het tweede de straf zwaarder zal zijn. Welnu deze onderscheiding geldt ook onder de nieuwe bedeling. Hieruit volgt natuurlijk niet, om slechts dit te noemen, dat onwetendheid in het geheel geen zonde is. Integendeel, ook al is onze onwetendheid niet moedwillig, toch is zij zonde, aangezien zij voortvloeit uit onze afval van God, Ef. 4: 18: Verduisterd in het verstand, vervreemd zijnde van het levere. Gods, door de onwetendheid, die in hen is, door de verharding huns harten. En wanneer Paulus in I Tim. 1: 13 zegt, dat hij, de gemeente uit onwetendheid vervolgde, dan bedoelt hij daarmede niet, dat hij dus Gereformeerde Dogmatiek

400 LOCUS DE PECCATO in het geheel niet zondigde (want hij erkent I Cor. 15: 9 dat hij daardoor onwaardig was een apostel genaamd te worden), maar dan voert hij dit slechts tot enige verontschuldiging aan. Het staat dus zo, dat de zonde van de vloeker, die weet dat God de lastering zijns Naams verbiedt, groter is dan die van hem, die dat niet weet. Hier is graadverschil of verschil in intensiteit.

20 Vervolgens moeten wij de zonden onderscheiden naar het object, waartegen zij bedreven worden — zonden tegen de eerste tafel zijn zwaarder dan tegen de tweede Matth. 22: 37/38; naar de persoon, die ze bedrijft — hoe rijker wij met gaven, genade, kennis van Gods Woord begiftigd zijn des te schuldiger zijn wij, als wij overtreden, Matth. 11: 21; naar de omstandigheden, waaronder zij gepleegd worden — wie uit armoede een brood steelt is minder schuldig dan een rijke, die door ongeoorloofde praktijken zijn gewin vermeerdert, Spr. 6: 30; en ten laatste naar de mate, waarin iemand aan de zonde toegeeft — wie slechts met de gedachte zondigt, is minder schuldig dan wie van de gedachte tot het woord en van het woord tot de daad komt. 30 Uit het gezegde blijkt reeds duidelijk, dat bij de zonden op verschillende omstandigheden moet worden gelet. Onderscheiden kunnen zij echter ook nog in zonden tegen de eerste of tegen de tweede tafel der zedenwet; in lichamelijke en geestelijke zonden; in zonden met gedachten of met woorden of met werken; in zonden van bedrijf en van nalatigheid; in zonden van onwetendheid en zwakheid of uit boos opzet; in openbare en verborgene zonden.

**§ 5. De invloed der zonde op de vermogens onzer ziel.**

Geweldig is de verwoesting die de opstand tegen God in het gehele wezen des mensen heeft aangebracht. Ons verstand is verduisterd Eph. 5: 8 en dientengevolge zijn wij van nature geneigd onze levens- en wereldbeschouwing uit geheel onschriftuurlijke beginselen op te bouwen. Ook is een gevolg van deze verblinding onwetendheid in geestelijke dingen, dwaling enz. En dat alles wordt ons als schuld toegerekend. In de tweede plaats is onze wil verdorven, Gen. 6: 5, Joh. 3: 19. Terecht heeft dan ook reeds Augustinus gezegd, dat de zonde nimmer geheel buiten de wil kan omgaan. Toch moeten wij hier wel onderscheiden.

Rome leert, dat de concupiscentia, als zij slechts niet ingewilligd wordt, geen zonde is. Dat is in strijd met de Heilige Schrift, die ons onderwijst, dat ook onze boze lusten en gedachten, al onderdrukken wij ze aanstonds, ons schuldig stellen voor God. Vandaar dat onze vaderen ook de Roomse stelling verwierpen, dat elk peccatum voluntarium is, wig daarmede wordt bedoeld, dat een zondige begeerte dan eerst zonde wordt, als zij door de wil ingewilligd wordt. Maar als reeds boze lusten, zonden van nalatigheid

LOCUS DE PECCATO 401 enz. zonden zijn, hoe kunnen wij dan zeggen, dat de zonde nooit geheel buiten de wil omgaat? Dat ligt zoo. De wil sensu praegnante is niet het gehele begeer- of wilsvermogen maar een bijzondere kracht en werkzaamheid daarvan. Tot het wilsvermogen behoren ook de natuurdriften, begeerten, neigingen, hartstochten. Welnu omdat de boze lusten behoren tot het terrein van het lagere wilsvermogen, daarom is op de stelling van Augustinus niets of te dingen. Wanneer wij dat in het oog houden, dan verstaan wij terstond, hoe uit Paulus' woorden "maar het kwade dat ik niet wil, dat doe ik" niet volgt, dat een gelovige gedwongen zondigt. Neen, ook hij zondigt vrijwillig. En dat alzo, dat het lagere wilsvermogen zich naar de zonde uitstrekt, terwijl het hogere wilsvermogen of de wil in engere zin zich van de zonde afkeert en de boze begeerte zoekt te onderdrukken. Uit het aangrijpende feit, dat onze wil verdorven en ons verstand verduisterd is, volgt, dat de mens van nature onbekwaam is tot enig geestelijk goed.

De oude Dogmatiek was gewoon te onderscheiden tussen natuurlijk goed (eten, drinken, spreken, werken); burgerlijk goed (eerlijkheid, rechtvaardigheid, beleefdheid); godsdienstig goed (het uiterlijk onderhouden van de plichten van de godsdienst) ; en geestelijk goed (het leven in de vrees des Heeren). Het natuurlijk en burgerlijk goed kunnen wij hier terzijde laten. Van het godsdienstig goed geldt, dat de natuurlijke mens hiertoe alleen in staat is door de sensus divinitatis, door de invloed van het Christelijk gezin, de kerk enz. Tot het geestelijk goed is de mens van nature onbekwaam, Jer. 13: 23: Zal ook een Moorman zijn huid veranderen, of een luipaard zijn vlekken? zo zult gijlieden ook kunnen goed doen, die geleerd zijt kwaad te doen. Aalders vertaalt: Kan een Ethiopier zijn huid veranderen of een panter zijn vlekken? dan zult ook gij in staat zijn goed te doen, die gewend zijt kwaad te doen, en Ef. 2: 1: terwijl gij dood waart krachtens uwe misdaden en zonden — "dood, in geestelijken zin, gelijk vers 2 doet zien, en zodanig, dat niet alleen alle geestelijk leven bij u ontbrak, en gij in geestelijke zin een lijk waart; vgl. Jac. 2: 26"; (Greijdanus).

Dan, de zondaar is niet alleen onbekwaam, maar hij is van nature ook onwillig tot enig geestelijk goed, Rom. 8: 7: Daarom dat het bedenken des vleses vijandschap is tegen God. Met "vijandschap tegen God wordt het diepste wezen of beginsel, de innerlijke geaardheid der zonde en van het zondige zoeken des schepsels, aangegeven. De zonde wil niet alleen van God niet weten, maar zij is de volstrekte tegenstelling tegen God en wil Hem weg hebben" (Greijdanus), Joh. 5: 40, Matth. 23: 37. Deze onmacht en onwil maken saam de doodstaat des zondaars uit.

402 LOCUS DE PECCATO

**§ 6. De onvergefelijke zonde of de zonde tegen de Heilige Geest.**

Van deze vreselijke zonde wordt alleen in het Nieuwe Testament gewag gemaakt. Opmerkelijk is echter, dat in het Oude Testament voor de zonden, die … werden bedreven, geen zoenoffer was ingesteld, omdat zij volgens Hebr. 10: 28 de wet zelve teniet deden. In de Evangeliën wordt deze zonde genoemd in Matth. 12: 31: Daarom zeg Ik u: alle zonde en lastering zal de mensen vergeven worden; maar de lastering tegen de Geest zal de mensen niet vergeven worden; en vers 32, Marc. 3: 28/29 en Luk. 12: 10. Wij weten, hoe de schare eens Jezus, nadat Hij eerst uit iemand, die tevens blind en stom was, de duivel uitgeworpen had, huldigde als de beloofden Messias. Dat bracht de haat tegen Jezus bij de Farizeeën tot zijn schrikkelijkste openbaring. Niet slechts bestaan zij het, andermaal moedwillig hun ogen te sluiten voor het licht, dat hun tegenstraalde, maar zij gaan tevens zo ver, dat zij durven zeggen, dat Jezus door de hulp des duivels dit wonder verrichtte, en nog verder, dat Hij zelf de duivel had. Jezus antwoordt hierop: een koninkrijk tegen zich zelf verdeeld, kan niet bestaan. Satan breekt zijn eigen werk niet af, maar de uitwerping van duivelen toont zonneklaar, dat het koninkrijk Gods tot u gekomen is, en hoe Ik zelf handel door de Geest Gods.

Op dat ogenblik stonden dus Jezus en de Farizeeën lijnrecht tegenover elkander. Jezus zegt: Ik ben de Christus. Tegen beter weten in durven zijn vijanden staande houden: Jezus doet wonderen door de hulp des duivels, heeft zelf de duivel en bouwt het rijk des duivels. Nu menen, op het voetspoor van Calvijn, sommige oude dogmatici, bijv. á Brakel, dat hier metterdaad de zonde tegen de Heilige Geest werd bedreven. Anderen evenwel, zoals Pictet, Christel. Godgeleerdheid, I, 395, Hoornbeek en De Moor, III, 319 zijn van oordeel, dat Jezus hen nog eens ernstig wilde waarschuwen en dat Hij hun daarom te kennen gaf, dat zij zeer dicht tot de onvergefelijke zonde genaderd waren. Maar huns inziens hadden zij haar nog niet bedreven, omdat de uitstorting des Heiligen Geestes nog niet had plaats gehad. Grosheide daarentegen schrijft: "Uit …, dat op de Farizeeërs ziet, kan moeilijk afgeleid, dat de zonde niet is bedreven, daar Jezus nog waarschuwt, want hier is het hoogtepunt van de zonde der Farizeeërs; wel mag gezegd, dat niet allen de zonde bewust zullen hebben gedaan." In gelijken geest zeide ook á Marck, XV, 41: "Hieruit kan men dan ook lichtelijk oordelen over de zonde ... van vele Joden, dat zij geen zonde tegen de Heilige Geest zij geweest, naardien . . . bij de laatste zonde de inwendige verlichting ontbroken heeft." Bavinck kiest geen partij. "Hetzij men nu denkt, dat de Farizeen in dat ogenblik deze zonde bedreven hadden, hetzij men meent, dit te moeten ontkennen", III, blz. 156. Gravemeyer deelt 't gevoelen van De Moor, II, blz. 728.

LOCUS DE PECCATO 403 Het schijnt mij toe, dat Kuyper 't met Calvijn houdt, Het werk van de Heiligen Geest, III, blz. 260/274. Locus de Peccato, blz. 133/136. Mij schijnt het gevoelen van Grosheide juist. In elk geval blijkt duidelijk, waarbij aan deze zonde moet worden gedacht. Aan lastering tegen de Heilige Geest kan slechts hij zich schuldig maken, die zeer nauw met Gods kerk en volk in aanraking kwam, die zich zeer levendig de genade Gods in Christus voor ogen zag gesteld, en die daarbij een bijzondere mate van de gemene verlichting des Heilige Geestes ontving, krachtens welke hij in zijn binnenste (soms ook wel tijdelijk met woorden) genoopt werd te erkennen, dat de openbaring, ons in de Heilige Schrift geschonken, waarachtig is. Wie nu in zulk een geval verkeerde en dan later toch nog driestweg beweren durft, dat het christelijk geloof dwaasheid is, dat Jezus niet is de Zone Gods, dat de Heilige Geest de geest uit de afgrond is, die maakt zich schuldig aan de zonde tegen de Heilige Geest.

Hier is dus iets ergers dan ongeloof. Hier is een loochening van de waarheid tegen beter weten in, meer nog een voor satanisch verklaren van wat men weet hemels te zijn. Het is de hoogste openbaring van de haat tegen God, gewoonlijk vergezeld van bitteren haat tegen de vromen. Men stelt er zich op een lijn mee met de duivelen, die wel niet letterlijk deze zonde bedrijven, omdat tot hen persoonlijk de openbaring der genade Gods in Christus niet is gekomen, maar die toch ook niet anders kennen dan haat tegen God en niet anders doen dan tegen God de schrikkelijkste lasteringen uitbraken. Naar de wetten nu, die God voor de zonden stelde, gaat deze zonde gepaard met absolute verharding des harten en een smoren van de stem der consciëntie, weshalve alle berouw onmogelijk en deze zonde onvergeeflijk is. In de brieven wordt deze zonde niet met zovele woorden genoemd. Maar toch wordt ook daar van haar melding gemaakt. En wel in Hebr. 6: 4-6: *Want het is onmogelijk, degenen, die eens verlicht geweest zijn, en de hemelse geven gesmaakt hebben, en des Heiligen Geestes deelachtig geworden zijn, en gesmaakt hebben het goede woord Gods en de krachten der toekomende eeuw, en afvallig worden, die zeg ik, wederom te vernieuwen tot bekering, als welke zichzelf de Zoon van God wederom kruisigen en openlijk te schande maken*, en 10: 25/29 en 12: 15/17. Verder wordt op deze zonde nog gedoeld in I Joh. 5: 16: *Indien iemand zijn broeder ziet zondigen, een zonde niet tot de dood, die zal God bidden, en Hij zal hem het leven geven, dengenen, zeg ik, die zondigen, niet tot de dood. Er is een zonde tot de dood, voor die zonde zeg ik niet, dat hij zal bidden,* waar blijkbaar ook de lastering tegen de Heilige Geest bedoeld wordt. De schrijver zegt hier niet expressis verbis wat de zonde tot de dood (n.l. zonder mogelijkheid van redding en bekering) is, maar uit het geheel van de brief moeten we

404 LOCUS DE PECCATO opmaken, wat hij er onder verstaat, en dat is de opzettelijke loochening, dat Jezus de Christus is, hoewel men er innerlijk van overtuigd is, dat in Jezus het vleesgeworden Woord verschijnt. (Ik moge voor de exegese van deze belangrijke plaatsen verwijzen naar de commentaren van Grosheide en Greijdanus).

Vele Luthersen hebben de mening bepleit, dat slechts een wedergeborene deze vreselijke zonde kan bedrijven. Zo reeds Milner in zijn vermaarde "Lehre von der Sünde", 1844, II Band., S. 574. Andere protestantse theologen stelden weer, dat ook een wedergeborene zo diep vallen kon. Het doet mij , feed, te moeten verklaren, dat P. D. Chantepie de la Saussaye over deze zonde zich niet alleen op een onbevredigende maar ook op een weinig ernstige wijze uitlaat (I, blz. 168/170). Rome leert, dat deze zonde "zeer moeilijk vergiffenis bekomt." Vele vromen worden verontrust door de gedachte, dat zij zich aan deze zonde hebben schuldig gemaakt. Maar het enkele feit, dat men er voor vreest en dat die vrees hen tot droefheid stemt, bewijst reeds afdoende, dat dit niet het geval is.

**C. DE VERBREIDING DER ZONDE.**

**§ 1. De leer van de erfzonde in hare historische ontwikkeling.**

Van meet of werd door de Christelijke kerk beleden, dat er enig verband bestond tussen de zonde der protoplasten en die hunner nakomelingen — zij het dan, dat men in de Oosterse kerk al spoedig op de erfsmet minder het accent legde dan op de vrijen wil in de actuele zonde, van wege de kracht, die het fatalisme en het Gnosticisme ontwikkelden. Enigszins nader, maar nog vaag, werd dit verband aangewezen door Tertullianus, die sprak van een vitium originis. De worsteling tussen Augustinus en Pelagius is in Gods hand het middel geweest, om het dogma der erfzonde tot ontwikkeling te brengen. Pelagius leerde: 1° het beeld Gods bestond alleen in de vrije persoonlijkheid des mensen niet in de justitia originalis; 2° Adams val heeft alleen dit kwade gevolg gehad voor zijn nakomelingen, dat hun een verkeerd voorbeeld was gegeven, hetgeen licht kon worden nagevolgd; 3e de zonde spruit niet voort uit de toestand van 's mensen ziel d. i. niet uit de verdorvenheid zijns harten maar is een op zichzelf staande daad; 4° Gods gerechtigheid gedoogde niet, dat ons de zonde van Adam werd toegerekend; 5e de coitus zou ongeoorloofd zijn, als daardoor de zonde werd voortgeplant van de ouders op de kinderen; 6e de zonde wordt in het geheel niet gepropageerd maar geschiedt alleen uit imitatie; 7e ziekte, lijden en dood zijn volstrekt niet het gevolg van Adams zonde; 8° wij worden geboren in denzelfden toestand, waarin Adam geschapen werd, en kunnen de zonde nalaten, gelijk ook metterdaad enkelen gedaan hebben.

LOCUS DE PECCATO 405

In aansluiting aan Ambrosius, die beslist staande hield, dat wij ten gevolge van Adams val in zonde geboren worden, heeft Augustinus met een beroep op Rom. 5: 12 en 1 Cor. 15: 22 en op de kinderdoop de erfzonde geleerd. Ook zeide hij: op alle mensen moet rusten een oorspronkelijke schuld anders is het verschrikkelijke lot des mensen niet te begrijpen. Welnu, die schuld is een gevolg van het feit, dat Adams zonde een daad was niet alleen van hem maar ook van al zijn nakomelingen, die in hem begrepen waren. Bij Augustinus vinden wij dus naast de leer van de erfzonde ook de aanvangen van die van de erfschuld. Vervolgens betoogde hij, dat Adams zonde in alle mensen voortgeplant wordt door de concupiscentia (waaronder hij allereerst de geslachtslust verstond) die door hem peccatum originale genoemd werd. Deze concupiscentia is door Adams val veroorzaakt en voert tot allerlei zonden. Door de doop wordt de schuld dezer zonde weggenomen, maar kinderen, die ongedoopt sterven, gaan om harentwil verloren. Is dus de morele straf van Adams zonde de voortplanting der zonde, de fysische straf is de dood. Moreel en fysisch bedorven is de mens van zijn eerste aanzijn af. Het semi-pelagianisme leerde, dat wij niet in die zin erfzonde hebben, dat wij daardoor schuldig staan voor God, maar toch wel alzo, dat onze zedelijke natuur door Adams zonde is verzwakt. Wij zijn krank door de zonde en daardoor is het onmogelijk, dat een mens zich geheel vrij kan houden van de zonde. Wel kan hij nog het goede uit zich zelven willen, en als hij dat wil, dan komt de genade hem verder te hulp. — De Scholastiek naderde weer iets meer de leer van Augustinus met hare grondstelling: de erfzonde is in de eerste plaats schuld, daarna straf.

Maar de Roomse kerk is op dit standpunt niet gebleven. Zij werkte steeds consequenter het dogma uit, dat het beeld Gods een donum superadditum is. Zij betoogde: juist wijl de justitia originalis niet tot het wezen des mensen behoorde maar slechts diende als een gouden teugel om de concupiscentia, 't begeren van het vlees tegen de geest, ten onder te houden, daar moet volgen, dat de mens zonder de justitia originalis een homo naturalis is, en dat de concupiscentia geen straf mag worden genoemd. Het duurde dan ook niet lang meer, of schier alle Roomse theologen beweerden op het voetspoor van Bellarminus: de toestand, waarin wij geboren worden, is precies dezelfde als die, waarin Adam geschapen is, uitgenomen alleen het beeld Gods. Zonde kleeft ons alleen in zoverre aan, als aan ons iets ontbreekt, hetgeen wij behoorden te hebben. Bovendien wordt ons door de doop teruggeschonken, wat wij bij onze geboorte missen.

406 LOCUS DE PECCATO Hiermede is de erfzonde toch eigenlijk een negatief begrip geworden. Feitelijk bestaat zij alleen in de onthouding van de justitia originalis, waardoor het lichaam opstaat tegen de ziel en de ontketende hartstochten in toom moeten worden gehouden door middel van schaamtegevoel en kleding, lijden en arbeid, gebed en andere voorzorgsmaatregelen. Slechts moet erkend worden, dat er theologen waren en zijn, die niet slechts een formeel maar ook een materieel verschil tussen Adam zonder het beeld Gods en de gevallen mens aannemen: "Materialem et intrinsecam differentiam statuit secunda sententio inter statum naturae purae et statum naturae lapsae, hancque differentiam ita declarandam docet, ut homo in statu naturae purae dicendus est nudus et sanus, in statu vero naturae lapsae non solum spoliatus ut vult prior sententia sed etiam vitiatus, vulneratus in naturalibus et aegrotus."

De Reformatoren keerden weer terug tot de Heilige Schrift (Greijdanus, Toerekeningsgrond van het Peccatum Originans, blz. 12/13). Zwingli echter maakte hierop vooral bij zijn eerste optreden, maar toch ook later nog, een uitzondering. Hij zeide: Hoe kan men zich korter en juister uitdrukken dan door te zeggen, dat het peccatum originale geen zonde is maar een krankheid, en dat de christenkinderen om haar niet aan het eeuwig oordeel onderworpen worden? De erfzonde is als een natuurlijk gebrek, gelijk stotteren, blindheid, jicht, waardoor men niet voor slechter of misdadiger gehouden wordt. Toch zijn er uitspraken van hem, waarin hij deze voorstelling enigermate terugneemt. De andere Reformatoren nemen echter beslist positie tegenover Rome's dwaling. Zij leerden en dat wij het beeld Gods door Adams val verloren hebben en dat wij daardoor tevens positief verdorven zijn. Ze hadden er geen bezwaar tegen, deze positieve zijde met de naam concupiscentia aan te duiden, mits daaronder dan niet slechts de geslachtslust maar ook de algehele verkeerdheid onzer zielsvermogens verstaan werd. Calvijn ontwikkelde zelfs nog weer iets verder dan Augustinus de leer van de erfschuld. En geheel ten onrechte meent dan ook Muller (Dogmatiek, blz. 118), dat Calvijn zou hebben geleerd: "Met Adams overtreding als zodanig, hebben wij, wat schuld betreft, niets uit te staan." Omgekeerd legt Calvijn herhaaldelijk nadruk op het schuldig karakter onzer verdorvenheid. De Reformatoren hielden ook staande, dat de boze lusten als zodanig ons reeds schuldig stellen voor God. Eveneens, dat de verdorvenheid onzer natuur zover gaat, dat wij onbekwaam zijn tot enig goed en geneigd tot alle kwaad, weshalve zij ons reeds de verdoemenis waardig maakt.

Zelfs gingen Luther en enkele Luth. Theologen, o. a. Flacius, hierin wel wat al te ver, als zij de erfzonde noemden "peccatum essentiale" of een substantia hominis; en eveneens de Formula Concordiae, als zij uitsprak, dat wij in geestelijke zaken niet meer vermogen dan een steen. Hier

LOCUS DE PECCATO 407 mede bedoelden zij wel niet, dat de zonde metterdaad een substantie was, maar zij gaven er toch aanleiding mee, dat de Roomse dogmatici hen met een schijn van recht van Manicheisme beschuldigden. De Gereformeerde dogmatici keurden dan ook deze uitspraken en beelden af, gelijk ze ook afwezen de Lutherse voorstelling, dat de erfzonde door de vleselijke lust werd voortgeplant.

Wanneer wij nu verder de ontwikkeling van de leer van de erfzonde nagaan, dan springt ons het volgende verschil in het oog. Ook de latere Lutherse dogmatici erkennen volmondig, dat de zonde van Adam aan al zijn nakomelingen is toegerekend. Maar voor hen lag de grond der toerekening voornamelijk in onze natuursamenhang met Adam. Omdat wij allen in Adams lendenen begrepen waren, daarom werden wij met hem bij zijn val niet alleen verdorven maar ook des doods schuldig. De Gereformeerden leerden daarentegen, dat de voortplanting der zonde in de eerste plaats rust op een Goddelijk vonnis. Omdat Adam ons verbondshoofd was, verklaarde God ons allen in hem schuldig, toen hij viel, en het gevolg van dat vonnis is de verdorvenheid, die van onze ontvangenis af in ons aanwezig is.

Zeer duidelijk leerde b.v. de Synode van Westminster (1647) de erfschuld. En nog duidelijker deden dat de latere gereformeerden. Zij handhaafden enerzijds nadrukkelijk, dat Adam de wortel der mensheid was, maar anderzijds plaatsten zij het foederaal karakter der verhouding tussen Adam en ons al meer op de voorgrond, ontwikkelden alzo de leer van het werkverbond, en leerden, dat de zonde van Adam ons onmiddellijk was toegerekend, omdat wij allen in het verbond begrepen waren, waarvan hij het hoofd was. Evenals de gerechtigheid van Christus aan de uitverkorenen wordt toegerekend, zo is ook de schuld van Adam aan alle mensen toegerekend tot het oordeel der verdoemenis.

De school van Saumur stelde zich echter tegen de leer van de erfschuld. Placaeus (I1655) beweerde: de zonde van Adam wordt ons slechts daarom toegerekend, omdat wij verdorven ter wereld komen. Vitiositas praecedit imputationem. Wordt de gereformeerde zienswijze de onmiddellijke toerekening genoemd, die van Placaeus heet de middeliijke. De Synode van Charenton (1644) heeft toen dat gevoelen veroordeeld, nadat Rivet op verzoek dier Synode een Lange lijst van citaten had vastgesteld, waarin de imputatio immediata beleden werd. In Nederland verhieven zich ook vele stemmen tegen Placaeus. Toch kreeg zijn gevoelen al spoedig de sympathie van de Lutherse dogmatici. Meer nog. Schier heel de theologische wereld, voor zover zij niet modern was, stond allengs deze opvatting voor. In ons vaderland verwierpen ook Van Torenenbergen, Van Oosterzee, Doedes en Daubanton de leer van het werkverbond en die van de erfschuld. Sommigen hunner gingen zelfs zover, dat zij meenden, dat deze leer door de gereformeerden alleen was uitgedacht,

408 LOCUS DE PECCATO om het Creatianisme te kunnen handhaven. En niet alleen op dat punt week men of van de Gereformeerde Theologie. Hetzelfde was ook het geval ten opzichte van het verderf des harten. Het Modernisme leerde, dat de mens van nature goed is, maar dat hij licht bezwijkt in de strijd tegen de zinnelijkheid. Dat is zuiver Pelagianisme, Socinianisme en Rationalisme. Ritschl huldigt ook deze voorstelling. De Vermittelungstheologie stelde zich op het semipelagiaansche standpunt. Volgens haar is de zedelijke toestand, waarin de mens geboren wordt, niet een toestand van schuld en zonde maar van zwakte, krankheid. Op zichzelf kan de erfzonde de mens niet verdoemen. Zij is aanleiding tot zonde maar niet zonde in eigenlijke zin.

Zeer duidelijk spreekt b.v. Doedes dat uit in zijn verklaring van het 15de artikel onzer Confessie, blz. 166: "De erfzonde nu, of dat erfelijk gebrek, waarmede wij geboren worden, is niet een overtreding, die wij begaan of begaan hebben, is niet een daad, waarvoor wij aansprakelijk kunnen gesteld worden; zij is een toestand, maar ook al weder niet een toestand, die ons toegerekend kan worden, als door ons veroorzaakt, naar een toestand, waarin wij buiten onze schuld verkeren. Zo komen wij dan wel onrein, maar niet schuldig, niet strafwaardig voor God ter wereld, en zo kan er ook geen spraak zijn van "verdoemen" in de zin van als schuldig of strafwaardig veroordelen." En Ebrard, die meermalen een Gereformeerde dogmaticus genoemd wordt maar die volstrekt niet op alle punten de Gereformeerde leer onderschrijft, zegt met betrekking tot de toestand van het natuurlijk hart wel, dat het semipelagianisme verworpen moet worden, maar tegelijkertijd betoogt hij: "Die Formula Concordiae geht zu weit, wenn sie nicht blosz verwirft hominem propriis viribus Deum diligere posse, sondern auch: hominem se aliquo modo ad gratiam praeparare posse. Ein negatives praepare; namlich eben jenes sich hiiten, dasz man die libera voluntas quoad poenitentiam and somit die Erliisungsfahigkeit nicht verscherze, ist allerdings moglich nach Rom. 2: 14" (Chr. Dogm., I, 498).

Soortgelijke gedachten vinden wij in de Christelijke Dogmatiek van Dr. Riemens. Zo op blz. 62: "De uitdrukking erfzondigheid = erfelijke zondigheid is beter dan erfzonde; er bestaat immers geen afzonderlijke soort van zonde, welke erfzonde zou moeten heten"; op blz. 63/64: "wij zullen niet geoordeeld worden naar onze erfzondigheid maar naar onze werken"; op blz. 65: "erfzondigheid maakt de mensheid schuldig, omdat de mens persoonlijk tot daadwerkelijke zonden overgaat"; op blz. 68 ontkent hij, dat wij allen in Adam gezondigd hebben en schrijft hij "dat de leer van een uiterlijk toegerekende zonde van Adam omgaat buiten het religieus bewustzijn"; en uit blz. 111/112 volgt duidelijk, dat hij wel toestemt, dat ons verstand van nature enigermate is verduisterd en onze wil enigermate

LOCUS DE PECCATO 409 verdorven maar toch niet van dien aard, of wij kunnen, als het Evangelie ons gepredikt wordt, geloven, indien wij willen.

**§ 2. De dogmatische terminologie.**

Omdat met betrekking tot dit leerstuk de terminologie niet altoos constant en daarom wel eens minder duidelijk was, beginnen wij met aan te geven, welke technische termen wij hier dienen te gebruiken en welke zin wij daaraan hechten. Hoe nodig dat is blijkt b.v. hieruit. Eeuwenlang placht men de erfzonde te noemen peccatum originale. Maar nu kunnen deze twee woorden op zich zelf in twee betekenissen gebezigd worden. Peccatum originale kan betekenen: 10 die zonde, die zelve in ons origo of bron is van onze actuele of werkelijke overtredingen (d. i. onze aangeboren verdorvenheid), en 20 die zonde, die de origo van alle andere menselijke zonden werd d. i. de bondsbreuk van Adam in het paradijs. Natuurlijk bezigden de oude dogmatici dezen term in de eerst genoemden zin. Toch is het juister aldus te onderscheiden. In de eerste plaats is er de zonde van Adam, waardoor hij en in hem heel de mensheid viel. Haar noemen we: Peccatum originans. (Vroeger sprak men ook wel van peccatum originis of peccatum originale originans). Vervolgens krijgen wij de onmiddellijke toerekening van dit peccatum originans of m. a. w. de erfschuld. Deze erfschuld placht aangeduid te worden met de termen: peccatum originans imputatum, peccatum imputatum, culpa haereditaria of reatus haereditarius.

Maar omdat God ons allen in Adam schuldig verklaarde, daarom worden wij nu vervolgens ook allen in zonde ontvangen en in ongerechtigheid geboren, of m. a. w. kleeft ons aan de erfsmet, welke in Art. XV onzer Confessie aldus omschreven wordt: "Welke is een verdorvenheid der gehele natuur en een erfelijk gebrek, waarmede de kleine kinderen zelfs besmet zijn in hunner moeders lichaam, en die in de mens allerlei zonden voortbrengt, zijnde in hem als een wortel daarvan." Wij zagen reeds, dat in vroeger eeuwen deze erfsmet dikwijls genaamd werd peccatum originale. Wij voor ons geven echter met Heppe (S. 233) de voorkeur aan de naam peccatum originale (originatum — Bavinck 2, blz. 90) inhaerens, of peccatum, haereditarium, Of corruptio haereditaria of macula haereditaria. Bij het opgroeien bedrijven wij dan ten gevolge onzer aangeboren verdorvenheid de zogenaamde dadelijke zonden, peccata actualia.

In onze taal bezigen wij drie woorden: Erfzonde, erfschuld en erfsmet. Hieruit kan licht misverstand voortvloeien. Wij hebben hier n.l. niet met drie maar slechts met twee verschillende zaken te doen. Erfzonde en erfsmet is feitelijk precies hetzelfde. Wil men echter alle drie deze termen blijven bezigen, dan verdient

410 LOCUS DE PECCATO het o. i. de voorkeur onder erfzonde saam te vatten zowel de erfschuld als de erfsmet, en dan voorts de toegerekende zonde van Adam te noemen erfschuld en de algehele verdorvenheid onzer natuur erfsmet.

**§ 3. De erfschuld.**

Hard is dikwijls over dit dogma geoordeeld. Alles hangt hier echter aan de vraag, of men al dan niet belijdt, dat God met Adam het werkverbond heeft gesloten. Wie het werkverbond loochent, loochent ook de erfschuld. En omgekeerd. Aan de vroeger reeds genoemde bewijzen voor dit werkverbond, voegen wij nu echter nog deze rechtstreekse bewijzen voor de erfschuld toe:

a. Gen. 3. Het is waar, dat in dit hoofdstuk niet met zovele woorden gezegd wordt, welke de gevolgen van Adams val voor ons allen zijn geweest, maar indirect blijkt toch duidelijk, dat zijn misdaad ons allen alzo is toegerekend, alsof wij haar persoonlijk begingen. wij wijzen b.v. op vers 15 (er zal onafgebroken strijd zijn tussen het zaad der vrouw en dat der slang, zelfs zal het zaad der vrouw de kop van het slangenzaad vermorzelen — dit is alleen verklaarbaar, als heel het zaad der vrouw in Adam viel) en vers 16-19 (de hier uitgesproken straffen zien niet alleen op de protopiasten maar op alle mensen — maar dan moet er naar 't onderwijs der Heilige Schrift, ook een gemeenschappelijke schuld zijn) ;

b. Rom. 2-7-15: Daarom, gelijk door enen mens de zonde in de wereld ingekomen is, en door de zonde de dood; en alzo de dood tot alle mensen doorgegaan is, in welke allen gezondigd hebben. Die een mens is blijkens vers 14 Adam. Door hem is de zonde in de mensenwereld gekomen. Pelagius maakte hiervan: Adam opende de rij der zondige daden, maar ieder gevoelt, dat hiermede aan deze woorden geweld wordt aangedaan. — En door de zonde de dood. "Het begrip dood wordt hier niet beperkt. Ofschoon allereerst de lichamelijke dood gemeend wordt, is deze niet alleen en uitsluitend bedoeld. De dood wordt genomen als straf op de zonde, als vloekdood, en sluit ook de eeuwigen ondergang in . . . en moet in vollen omvang verstaan worden." — En alzo is de dood tot alle mensen doorgegaan. Alzo, d. w. z. in dezer voege, dus ook door dien enen mens. Dezelfde een mens, door wien de zonde als alles beheersen d beginsel in de wereld inkwam, is ook de oorzaak, dat de dood, die de bezoldiging der zonde is, in de wereld gekomen is, en dat niet slechts hij zelf maar ook wij allen onder de macht des doods zijn gekomen. — In welke allen gezondigd hebben. Bekend is, hoe hierin onze overzetters van de Bijbel zich hebben aangesloten bij de vertaling van de Vulgata, welke luidt: In quo omnes peccaverunt. Toch is 't niet juist te vertalen door in quo. Wel trachtte Van de Honert in zijn "Adam en Christus" bewijsplaatsen te geven uit klassieke schrijvers, waar lire cum dativo betekent:

LOCUS DE PECCATO 411

"in"; wel hebben ook á Marck en De Moor en Dr. A. Kuyper Jr, De Vastigheid des Verbonds, blz. 44 gepoogd, de vertaling in quo te handhaven, en ook Van Leeuwen is nog van oordeel: "taalkundig is de verklaring wien" geoorloofd. En om het verband en de gedachten-gang beveelt zij zich het meest aan" (blz. 88/90) maar ik meen, dat het betoog van Van Leeuwen niet overtuigend is. "Het zal wel aangewezen zijn, hier redengevend te nemen" (Greijdanus) . In II Cor. 5: 4 en in Fil. 3: 12 hebben de onzen dan ook overgezet door "nademaal" en "waartoe." En niet alleen betekent niet in wien, maar ook zelfs wanneer dat wel het geval was, dan kon hier niet aan 60,3-pwro; gedacht werden, aangezien het "viel zu weit" daarvan verwijderd staat, maar zou het tot het naast voorafgaande …; behoren. Das … muss also, wie 2 Kor. 5: 4, Fil. 3: 12 aufgekist werden durch … auf Grund dessen, dass, mithin dem reellen Sinn nach gleich: propterea quod, dieweil sie alle gesundigt haben. (Weisz). Zo hebben Luther (dieweil sie alle gesiindigt haben), Calvijn (quandoquidem omnes peccaverunt) en Beza (eo quod, omdat) dan ook reeds vertaald, terwijl wij ook in onze Kanttekening lezen: "Of voor zoveel, of omdat zij allen gezondigd hebben." Maar al is onze vertaling dus niet juist, hieruit volgt nog geenszins, gelijk o. a. ook Weiss beweert: das … ohne Willkür nur von de individuellen Stinden der Einzelnen gefasst werden kann. In de vroegere editie betoogde zelfs Meyer, dat naar het verband deze woorden niet anders konden betekenen dan omdat zij allen in and mit Adam, dem Vertreter der ganzen Mensheit siindigten.

Trouwens uit het gehele redebeleid volgt, dat allen in Adam hebben gezondigd. Bovendien kleine kinderen, die in hun prille jeugd sterven, hebben nog geen peccata actualia bedreven. Waar nu hier wordt gezegd, en dat de dood de straf is op de zonde en dat de dood tot alle mensen doorgegaan is, omdat zij allen zondigden, daar kan Paulus hier onmogelijk 't oog hebben gehad op de persoonlijke of dadelijke zonden des mensen. Tegen dit argument weet Weiss dan ook niets anders in te brengen dan dat Paulus "an these dogmatische Causalfrage sicher nicht gedacht hat." Gok gaat 't niet aan met anderen te beweren: Alle mensen bedrijven wel geen peccata actualia maar ook de vroeg stervende kinderen zijn van hun eerste aanzijn of met de zonde besmet en daarom zijn zij aan de dood onderworpen. Immers wordt … nergens gebruikt in de zin van "de smet der zonde hebben" maar betekent het steeds, daadwerkelijk overtreden.

Welnu zo is het ook hier en dus rest geen andere verklaring dan "omdat zij allen in Adam zondigden. Zo schrijft ook Greijdanus: "Het komt er alles op aan, hoe … verstaan wordt. Dit kan niet het individuele zondigen der mensen afzonderlijk in hun leven bedoelen, omdat dit vlak in strijd zou zijn met wat de apostel in dit verband betoogt, dat niet ieders individueel zondigen oorzaak van zijnen dood is (156). Het

412 LOCUS DE PECCATO gaat hier juist over de verhouding van Adam tot allen, in hare overeenkomst met die van Christus tot alle gelovigen (vs 18/19). Evenmin kan het betekenen, dat allen zondig geworden zijn of met de zonde besmet, zodat gezegd zou worden, dat de oorzaak van hunnen dood daarin, of mede daarin, zou liggen. Want dat zou evenzeer in strijd brengen met wat de apostel hier eigenlijk beredeneert. … kan in dit verband niet anders betekenen, dan dat met het zondigen van de enen mens, Adam, allen zondigden. Die een overtreding was aller zonde. Op welke wijze wij ons dit denken moeten, zet de apostel hier niet uiteen. Dat laat hij rusten. Dat er onderscheid is in de overgang van Adams zonde en schuld op alle mensen, vergeleken met de toerekening van Christus' voldoening aan zijn gelovigen, laat hij daarin uitkomen, dat hij nu spreekt van … doch bij de gelovigen van een …, 4: 3, 6 e. a.

c. Rom. 5: 19: Want gelijk door de ongehoorzaamheid van dien enen mens velen tot zondaars gesteld zijn geworden, alzo zullen ook door de gehoorzaamheid van enen velen tot rechtvaardigen gesteld worden. Dat hier sprake is van velen (eigenlijk de velen) in de zin van allen blijkt duidelijk uit vers 15, waar wij lezen, dat door de misdaad van enen velen gestorven zijn. De velen zijn in vers 19 beide malen allen, die in de genoemde verbondshoofden, Adam en Christus begrepen waren. De nadruk valt hier natuurlijk op … gesteld zijn geworden. Op het voetspoor van Schleiermacher geven verschillende nieuwere dit verbum aldus weer: Als zondaars behandeld of als zondaars verklaard, of als zondaars openbaar geworden zijn. Maar terecht merkt Gravemeyer (II, blz. 61) hiertegen op: "Dit alles is wel een gevolg van dit stellen. Maar "tot of als zondaar gesteld worden" zegt hier: In de zondaarsstand verplaatst, in de staat eens zondaars gebracht, in de categorie of orde en rang van zondaren gezet, namelijk doordat zij in en met Adam gezondigd hebben. Het drukt de positie, de staat uit, in welke zij als zondaars werkelijk te staan zijn gekomen in Adam, omdat zijn zonde hun zonde was door toerekening. Het tegendeel daarvan is de stelling als rechtvaardigen voor God." Weiss wijst ook af de opvatting, als zondaren behandeld te worden. Afdoende weerlegt Greijdanus de vertaling van De Zwaan: "zondig werden . . . zullen rechtvaardig worden." Ik schrijf alleen de slotwoorden af: "Wil men daarom …hier door werden vertalen, dan moet men denken aan een worden in verband met een rechterlijke beslissing of uitspraak, wat dus feitelijk toch neerkomt op een gesteld worden. Door Adams eerste zonde zijn of … alle mensen, krachtens het rechterlijk oordeel of vonnis Gods, zondaren, d. i. des eeuwigen oordeels waardig, verklaard, in de staat of de rechtspositie van schuldigen en veroordeelden gebracht en gekomen."

LOCUS DE PECCATO 413

d. 1 Cor. 15: 21 en 22: Want dewijl de dood door een mens is zo is ook de opstanding der doden door een mens; want gelijk zij allen in Adam sterven, alzo zullen zij ook in Christus allen levend gemaakt worden. Deze plaats is al zeer duidelijk. De gelovigen toch worden in Christus levend gemaakt uit de tijdelijke dood niet door hun verdiensten maar omdat uit genade de gerechtigheid van Christus hun wordt toegerekend. Stelt nu Paulus het in Adam sterven en het in Christus levend gemaakt worden geheel op een lijn (Heinrici Meyer's Kommentar: A causa mali effectus ad similem causam contrarii effectus), dan volgt hieruit, dat met het in Adam sterven bedoeld is, dat onze dood hiervan het gevolg is, dat de zonde van Adam ons allen is toegerekend. Uit deze bewijsplaatsen zien wij, hoe de leer van de erfschuld wel terdege uit de Schrift is geput, en hoe in het midden der 18e eeuw de classis Walcheren volstrekt niet te ver ging, toen zij in de Walchersche artikelen ook de belijdenis van de erfschuld neer schreef. Het is dan ook wel te bejammeren, dat Shedd in dezen niet met onze Gereformeerde dogmatici meegaat. Hij is een voorstander van het Realisme, waarmede men bedoelt, dat de erfzonde uitsluitend het gevolg is van het feit, dat niet slechts heel de mensheid potentieel in Adam besloten was, maar dat ook alle mensen persoonlijk en actueel in 't paradijs overtraden.

Nu is deze fysische eenheid metterdaad van groot gewicht. Bij de engelen kon van geen werkverbond en geen verbondshoofd sprake zijn, omdat de engelen niet saam een geslacht vormden maar zij als individualistische wezens geschapen waren. Toch is deze fysische eenheid onvoldoende, om de erfzonde te verklaren. Daartoe is de erfschuld onmisbaar. Dat wij allen zondig ter wereld komen kan slechts hieruit bevredigend verklaard, dat wij reeds in Adam schuldig werden verklaard. Krachtens die schuldig-verklaring is het niet in strijd met Gods rechtvaardigheid, dat Hij ons allen besmet geboren doet worden. En nu zegt men wel, dat zedelijke schuld niet kan toegerekend, maar dat is onjuist. De wet der solidariteit leert 't ons reeds anders. En daarbij stoot, wie dat leert, ook het fundament der verlossing om. Immers als naar recht de schuld van Adam ons niet mag toegerekend, dan mag ons evenmin de gerechtigheid van Christus toegerekend worden. En het is dan ook slechts schijn, dat het Realisme minder hard zou zijn dan de leer van de Erfschuld. Als men zegt: Is het niet hard, dat God ons in Adam allen schuldig verklaarde? dan antwoorden wij: Is het dan niet even "hard", dat God ons allen verdorven laat geboren worden? God kon toch Adam en Eva persoonlijk gestraft en een nieuw mensenpaar geschapen hebben? Ook kan God alle mensen terstond bij hun geboorte wederbaren.

Het Realisme stuit op dezelfde bezwaren als wij. Metterdaad is de verdorvenheid van het gehele menselijke geslacht een ontzettende realiteit. Hier blijft voor ons verstand veel onverklaard.

414 LOCUS DE PECCATO Maar in kinderlijk geloof belijden we, dat de erfschuld niet in strijd kan zijn met de deugden van een volzalig God. § 4. De erfsmet. Toen Adam in het paradijs overtrad, werd hij niet slechts schuldig verklaard maar trad ook tegelijkertijd een grote ethische verandering in zijn zieleleven in. Zo toen hij viel, stierf hij de geestelijken dood, d. w. z. toen werd zijn verstand verduisterd en zijn wil boos. Waren dan ook de algemene en de bijzondere genade Gods toen niet tussenbeide gekomen, dan zou Adam van zonde tot zonde zijn voortgeschreden en dan zou hij allengs een monster van ongerechtigheid zijn geworden. Schuld en smet zijn dus bij Adam hand aan hand gegaan. Welnu zo is het ook met ons. Op de erfschuld volgt als straf de erfsmet.

En onder de erfsmet verstaan wij dan, dat ieder mens van zijn eerste aanzijn af verdorven is. Omdat God ons bij onze geboorte de justitia originalis onthoudt, zijn wij van meet af verduisterd in ons verstand en verdorven in onze wil, van nature geneigd God en onze naaste te haten, onbekwaam tot enig goed en geneigd tot alle kwaad. Bewijsplaatsen hiervoor zijn: Gen. 5: 3: En Adam gewon een zoon naar zijn gelijkenis, naar zijn evenbeeld; Job 14: 4: Wie zal enen rein geven uit een onreine? niet een; Ps. 51: 7: Zie ik ben in ongerechtigheid geboren en in zonde heeft mijn moeder mij ontvangen, en Joh. 3: 6: Hetgeen uit het vlees geboren is, dat is vlees en hetgeen uit de Geest geboren is, dat is Geest. Dat alle mensen hoofd voor hoofd, als zij niet in hun kindsheid sterven, peccata actualia bedrijven, wordt ons geleerd in I Kon. 8: 46b: Geen mens is er, die niet zondigt en in Rom. 3: 23: Zij hebben allen gezondigd en derven de heerlijkheid Gods. De heidenen beseften deze beide dingen ook reeds. Terentius zeide: Vitium omnibus innatum est. En Horatius zong: Zonder fouten wordt niemand geboren; die is de beste, die met de minste bezwaard is.

Deze leer is ontkend door Pelagius, de Rationalisten en de Modernen, die beweerden, dat wij goed geboren worden. Zij is verzwakt door de Semipelagianen, de Roomsen, de Remonstranten, de Vermittelungs-theologen enz. Volgens deze richtingen is de mens in geestelijk opzicht niet dood maar slechts krank. De wil des mensen is verzwakt en ten kwade geneigd, maar de mens kan toch nog het goede willen of m. a. w. de aangebodene genade, die wij behoeven, om tot geloof en bekering te komen, aannemen als hij slechts wil.

Tegen deze ernstige dwaling kunnen de volgende argumenten ingebracht:

a. Zij miskent de ontzaggelijke betekenis der zonde. Volgens haar is de mens bij zijn geboorte niet goed maar ook niet zondig. Nu is reeds op zichzelf 't leren van zulk een tussentoestand een ongerijmdheid, maar men verzwakt er ook mee, uitspraken als

LOCUS DE PECCATO 415 Eféze 2: 1: En u heeft Hij mede levend gemaakt, daar gij dood waart door de misdaden en de zonden.

b. Als zij waar was, dan zou God onrechtvaardig zijn. In Rom. 6: 23 wordt uitdrukkelijk geleerd, dat de bezoldiging der zonde de dood is. Maar deze straf hebben wij niet verdiend, als wij eigenlijk niet zondig geboren worden. Om hieraan te ontkomen zeiden vele nieuwere, dat de erfsmet wel zonde maar geen schuld is. Maar dat is onhoudbaar, want de zonde brengt altoos schuld mee. Waar wij bij onze geboorte niet zijn, zoals wij wezen moesten, daar maakt ons dit afgedacht nog van de erfschuld) schuldig in Gods ogen.

c. dat ook boze lusten en gedachten reeds zonde zijn, ook al worden zij door ons onderdrukt, Matth. 5: 28. Nu is het zeer begrijpelijk, dat deze dwaling telkens weer op kwam. Van nature zijn wij veel te hoogmoedig, om toe te stemmen, dat wij zo verdorven ter wereld komen. Daarom zal de leer der Schrift telkens weer tegenspraak ontmoeten.

Toch steunt zij op goede gronden: a. Ons zieleleven is een organische eenheid; weshalve dan ook de Schrift zegt, die wie een gebod overtreedt, de gehele wet schendt. Maar dan moet onze ziel ook of goed of kwaad zijn. Een tussentoestand is ondenkbaar;

b. De Schrift ontkent volstrekt niet, dat de heidenen en de onwedergeborenen in de Christenlanden nog veel natuurlijk en godsdienstig goed doen — maar zij verklaart ons dat als een gevolg van de gemeente gratie;

c. Als de Schrift zegt, dat wij onbekwaam zijn tot enig goed, dan bedoelt zij daarmede niet, dat wij krachtens een fysische noodzakelijkheid of natuurnoodwendigheid gedwongen zijn, het kwade te doen. Neen, de zondaar handelt altoos vrijwillig. Maar wijl zijn verstand verduisterd is, daarom houdt dit aan de wil het verkeerde als begeerlijk voor, en zo doet de mens met zijn wil het kwade; d. Als de Heilige Schrift leert de onbekwaamheid ten goede, dan legt zij daarbij de hoogste norm aan. Zij let dan op het beginsel (d. i. het geloof) , op de regel (dat is Gods heilige wet) en het doel der werken (dat is Gods eer). Aan die norm gemeten is iedere daad van de natuurlijke mens zondig, ja kleeft er zelfs nog zonde aan het beste werk der gelovigen; e. Tal van wijsgeren, natuurvorsers en letterkundigen, ook van de vorige en van deze eeuw, hebben feitelijk precies hetzelfde gezegd, als hetgeen wij belijden met de leer van de onwil en de onmacht. Met levendige kleuren schilderen zij, dat, als wij slechts teruggaan op de motieven, waardoor de mens zich bij zijn spreken en handelen leiden laat, duidelijk aan het licht komt, hoe boos zijn hart is. Hoe bekend is het zeggen: Homo homini lupus. Kant sprak van het radicale "Böse", hetwelk ons is aangeboren. Schopenhauer Gereformeerde Dogmatiek

416 LOCUS DE PECCATO vergelijkt ons bij tijgers en wolven, aan wie door vrees voor straf, door zucht naar een goeden naam enz. de tanden uitgebroken zijn. Darwin beweerde: de mens blijft ten slotte een dier, dat zich slechts door zelfzucht leiden laat. Bekend is de term la bete humaine. En het pessimisms schildert ons menselijk leven met zo zwarte kleuren, dat steeds meerderen de hand aan hun eigen leven slaan. Aanhangsel. De zogenaamde heilige ontvangenis van de maagd Maria. Wellicht is 't hier de meest geschikte plaats, om kortelijk stil te staan bij wat Rome leert aangaande de ontvangenis van Maria. Volgens Rome was Maria wel in Adam begrepen, maar zij is van de aanvang harer ontvangenis of vrij van de erfzonde bewaard en zij heeft ook geen enkele dadelijke zonde bedreven, weshalve zij niet gestorven maar ten hemel opgenomen is.

In de eerste 4 eeuwen vinden we van deze onbevlekte ontvangenis geen spoor. En toen in de 5e eeuw de verering van Maria grotere proportion aannam, zeide men toch slechts, dat zij eerst nd hare ontvangenis op een bijzondere wijze is geheiligd. Zelfs Thomas van Aquino schreef nog, dat van een onbevlekte ontvangenis van Maria in de Heilige Schrift nergens sprake is. Duns Scotus was de eerste, die haar waarschijnlijk achtte, omdat hij haar met de waardigheid van God, Christus en Maria meer in overeenstemming vond. Welnu op deze lijn is men doorgegaan, totdat Pius IX haar tot een leerstuk der kerk maakte. Waar men aan Maria het middelaarschap tussen ons en Jezus toeschreef, moest men hiertoe wel komen. Pius IX bracht in de bul "Ineffabilis" (1854) dit "dogma fidei" aldus onder woorden: "Declaramus, pronuntiamus et definimus, doctrinam, quae tenet, beatissimam Virginem Mariam in primo instanti suae Conceptionis fuisse singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Christi Jesu Salvatoris humani generis, ab omni originalis culpae labe praeservatam immunem, esse a Deo revelatam, atque idcirco ab omnibus fidelibus firmiter constanterque credendam," M. Jansen, I, 522. Nu voelde Rome wel, dat hier de vraag zou rijzen: Is Maria dan niet door Christus verlost? Hierop antwoordt F. Hendrichs, S. J., op deze populaire wijze: "Maria had door haar wording uit Adam's geslacht, stellig met de erfzonde moeten bevlekt worden, als God dit niet verhoed had. God heeft haar door Christus' genade verlost, door in haar de erfzonde, om de verdiensten van haar Zoon, te verhoeden, zoals iemand evengoed gezegd kan worden van zijn schulden te worden bevrijd, als men zijn schulden betaalt, voordat hij daarvoor in de gijzeling gaat, als wanneer men hem daarvan verlost, door zijn schulden te betalen, als hij reeds gevangen zit." Aangezien echter de teksten, die Rome als bewijsplaatsen aanvoert: Gen. 3: 15, Luk. 1: 28, 42, en 48 volstrekt deze leer niet leren, daar

LOCUS DE PECCATO 417 behoeven wij bij haar niet verder stil te staan. Maria werd door Gabriel niet zalig gesproken, omdat zij vrij van zonden was, maar omdat zij de moeder des Heeren zou worden.

**D. DE STRAF DER ZONDE.**

**§ 1. De noodzakelijkheid der straf.**

Het dubbele karakter der straf. De straf in de Heilige Schrift geleerd. Aangezien de zedenwet Gods een uitvloeisel was van zijn heilig Wezen, zo was ook schending der wet niet geringer dan een aanranding van God zelven. Dientengevolge moest God de zonde straffen. Het Nominalisme beweerde wel, dat God evengoed had kunnen bepalen, dat Hij de zonde niet zou straffen — dan, dit is in lijnrechte strijd met de Majesteit Gods, die de zonde niet duldt en haar straffen moet. De straf in het algemeen bedoelt dan ook volstrekt niet allereerst verbetering van de misdadiger, gelijk het moderne strafrecht leert, maar het wreken van het bedreven kwaad.

Nu is de straf Gods tweeërlei. Gedeeltelijk is zij reeds met de zonde zelve gegeven. Immers behoort het tot het wezen der zonde, dat zij scheiding tussen God en de mens, wroeging, vrees, dwaling enz. veroorzaakt.

Maar in de tweede plaats bestaat zij ook in een lijden, dat God ons van buiten af oplegt, b.v. armoede, verachting door onze medemensen, het helse lijden. Vele nieuwere hebben echter dit laatste ontkend, en gezegd: dat de deugd haar loon en de ondeugd haar straf in zich zelve draagt. Maar deze voorstelling is in strijd met de Schrift en de ervaring. Wel is het waar, dat de onschuld de vrijspraak en de zonde de straf met zich brengt. Als mijn consciëntie mij verzekert, dat ik om Gods zaak lijd dan kan ik juichen op de brandstapel, terwijl voor een ander alle aardse genot zijn bekoring verliest, omdat zijn geweten hem aanklaagt van moord, diefstal enz. Niet elk lijden is dan ook straf. Lijden kan ook zijn tot beproeving des geloofs en ter verheerlijking Gods. De daareven genoemde voorstelling is niettemin zeer gevaarlijk. Zo komt men er toe, te ontkennen, dat hemel en hel bepaalde plaatsen zijn, en te beweren, dat zij slechts de gesteldheid zijn van ons gemoed. Ook stompt men zo doende een prikkel af, dien wij niet missen kunnen. Wij moeten God wel allereerst om zijns zelfs wil dienen, maar daarbij moeten wij ons niet verheven achten boven de prikkels van uitwendig loon en straf, waarvan de Schrift telkens spreekt. Onze eigene consciëntie zegt ons dan ook, dat aan een leven naar Gods wet toch beloning en aan onbekeerlijkheid straf verbonden is. Nu volgt onder de nieuwe bedeling de straf gemeenlijk niet zo

418 LOCUS DE PECCATO spoedig als onder de oude. Mensen, partijen, volkeren bedrijven nu soms schrikkelijk onrecht, terwijl het oordeel Gods niet wordt gezien. Maar op de duur blijft het toch niet uit. Het is niet waar, dat elke rechtvaardige zaak, zelfs niet dat elke zaak, die uit God is, het op aarde winnen moet, maar wel is waar, dat na korter of langer tijd blijkt, dat de rechter der ganse aarde recht doet.

Duidelijk leert de Schrift dan ook, dat God de zonde straft. Voor de val heeft Hij dit reeds aangekondigd, in het bekende woord: Ten dage, als gij daarvan eet, zult gij de dood sterven, Gen. 2: 17. Nu heeft men wel gezegd, dat juist uit dezen tekst blijkt, dat wij in de eerste hoofdstukken van Genesis niet met historie te doen hebben. God kan zo niet gesproken hebben, omdat Hij anders onwaarheid zou hebben gesproken. De mens toch stierf niet aanstonds ! Dan, hiertegen voeren wij aan:

a. De geestelijke dood trad wel degelijk onmiddellijk in, al nemen wij aan, dat daarop bij Adam en Eva zeer spoedig de wedergeboorte gevolgd is.

b. Ook stierf de mens onmiddellijk in beginsel de tijdelijke dood, daar de harmonie tussen hoofd en hart verbroken werd, en de mens vatbaar werd voor ziekte en dood.

c. Met deze woorden is het er God om te doen, dat de mens zal weten, wat het gevolg van een mogelijken val zijn zou, welke straf de zonde verdiende. Daarom noemt God ook juist datgene, waarin de straf culmineert d. i. de dood, dat is de verbreking van alle banden door God gelegd, en wel allereerst van de band tussen God en mens.

En nu spreekt het wel van zelf, dat God niet van te voren reeds openbaren kon, dat Hij niet aanstonds de straf in hare volle zwaarte voltrekken, ja een weg der behoudenis ontsluiten zou. Na de val is zowel in het Oude als in het Nieuwe Testament gedurig van de straf Gods sprake. En dan was niet willekeur de maat der straf maar de aard van de bedreven zonde. Op zich zeif verdient iedere zonde reeds de dood in de vollen zin des woords, maar dat verhindert -toch niet, dat de Heere bij het toedelen van de straf rekening houdt met de omstandigheden, waaronder misdreven werd. Zo legt de Schrift er nadruk op, dat God een ieder vergeldt naar zijn werk Openb. 22: 12: En zie, ik kom haastelijk en mijn loon is met Mij, om een iegelijk te vergelden, gelijk zijn werk zal zijn; Ex. 20: 5-7, Matth. 16: 27.

**§ 2. De schuld.**

De eerste straf, die God op de zonde heeft gesteld, is de schuld. Schuld nu is de van wege wetsovertreding op iemand rustende verplichting, om aan de wet door een evenredig straflijden te voldoen. Dat metterdaad de zonde met schuld wordt gestraft, blijkt reeds hieruit, dat de woorden, die in de Schrift voor zonde worden

LOCUS DE PECCATO 419 gebezigd als … geleidelijk ook de betekenis van schuld verkregen, Gen. 4: 13, Ex. 34: 7. Voorts is het eigenlijke woord, waardoor de zonde als schuld wordt gebrandmerkt in het Oude Testament …, Gen. 26: 10, Lev. 4: 13 en in het Nieuwe Testament … Matth. 6: 12, Luk. 7: 41. Vervolgens blijkt het uit de omstandigheid, dat de vloek Gods … over de overtreder, ja over het gehele aardrijk, Gen. 3: 17b: zo zij het aardrijk om uwentwil vervloekt, is uitgesproken. En de vloek Gods is immers het woord, dat uit zijn mond uitgaat en de mens overgeeft aan het verderf, opdat hij alzo door een lijden, in overeenstemming met zijn misdrijf, zijn kwaad boete. In de tweede plaats blijkt hetzelfde feit uit de omstandigheid, dat in de heidenwereld het besef leeft, dat God op de mens vertoornd is, dat men daar voortdurend vreest voor de wraak der goden, en er voortdurend op uit is, de toorn der goden van zich zelf of te wenden en een rantsoen voor zijn bedreven kwaad op te brengen.

Ten laatste wijzen wij op de uitspraak der consciëntie. Zodra de protoplasten zondigden, hadden zij schuldgevoel. Immers schaamden ze zich en schaamte is niets anders dan "vrees voor straf, een onaangenaam gevoel over iets verkeerds of onbehoorlijks." Ook vreesden zij voor God en zochten zij zich voor Hem te verbergen. Na bedreven kwaad getuigt onze consciëntie. Onder de consciëntie verstaan wij dan ook "die actie van ons bewust ik, tot stand komende door middel van het denkvermogen krachtens een Goddelijke aandrijving, die in onze natuur inhaerent is, welke ons dwingt om onze persoon, staat en levensuiting, voor wat aangaat ons verleden, heden en toekomst te toetsen aan de ons bekenden wil van God" (Kuyper) "Het geweten is het conflict van de mens met de door de Heilige Geest in hem gewerkte apriori's ten aanzien van de hoogste autoriteit" (Hepp, P. Prins, Het Geweten). Dat wij ons op de consciëntie beroepen, wil natuurlijk niet zeggen, dat ons schuldgevoel het uitgangspunt mag zijn, om tot recht verstand van het wezen der schuld te komen. Immers zijn er ook zonden, waarvan wij Been, weet hebben, Ps. 19: 13: Wie doorziet de verborgene afdwalingen? terwijl ook de zonden, in onwetendheid gedaan, metterdaad door God als zonden gerekend worden.

**§ 3. De smet.**

De tweede straf der zonde is de smet. Zij is van de schuld niet te scheiden. Elke zonde verontreinigt ons innerlijk. Gelijk wij door de schuld als onrechtvaardigen tegenover God staan, zo staan wij door de smet als onheiligen tegenover Hem. Nu openbaart zich echter bij alle mensen de smet niet op dezelfde wijze. Afgedacht nog van de wedergeboorte, wordt de openbaring van de verdorvenheid des harten beteugeld door de gratia communis.

420 LOCUS DE PECCATO Dan, deze gemene gratie Gods werkt onder alle volken niet even sterk. Daarbij werkte zij onder hetzelfde volk in de een eeuw sterker dan in de andere. Ook is er weer verschil van bedeling, wat de onderscheidene kringen van een zelfde volk aangaat. Daarbij oefenen gemeenlijk op de openbaring der erfsmet onze opvoeding, de kring, waarin wij leven, de tijdgeest enz. groten invloed. En door dat alles komt het, dat de openbaring der erfsmet zo verschillend is. Toch neemt dat alles niet weg, dat ten slotte van nature aller hart gelijk is. Wij zien dan ook soms, dat iemand, die in de vrees Gods en met wijze liefde opgevoed is, toch een monster van zedeloosheid of ruwheid of oneerlijkheid wordt.

**§ 4. Het lijden.**

De derde straf der zonde is het lijden, dat in zo grote mate over de mens gekomen is. Nu hebben velen beweerd, dat met de schepping het lijden tevens gegeven was, dat zich geen aarde zonder Weltschmerz denken laat. Sommigen namen aan, dat van meetaf tegenover de goeden god een kwade god stand; anderen (Böhme, Schelling) spraken van een donkeren natuurgrond in God, waaruit het lijden voortvloeit; derden verklaarden het lijden uit de blinden, alogische wil om te zijn (het Boeddhisme, het Pessimisme) ; en vierden hielden staande, dat het zondige bewustzijn des mensen de op zich zelf noodzakelijke onvolkomenheden der wereld als rampen opvat (Schleiermacher, Ritschl enz.).

Maar deze voorstelling is in strijd met de Schrift. Wij wezen reeds op Gen. 3: 17: zo zij het aardrijk om uwentwil vervloekt! Voorts liet God aan Israël tevoren bekend maken, dat in geval van ontrouw niet slechts geestelijke maar ook verschillende tijdelijke en aardse plagen zijn deel zouden zijn.

In het Nieuwe Testament is het niet anders. Vanwege 't verwerpen van de Heiland wordt Jeruzalem verwoest en worden de Joden uit hun land over de aarde verstrooid. De ervaring des levens leert ons hetzelfde. Talrijke zonden als overdaad, zedeloosheid, dronkenschap maar ook drift, nijd, hoogmoed werken schadelijk op de gezondheid des mensen. Hoe lijden lichamelijk zelfs de kinderen en de kindskinderen meermalen onder de zonden hunner ouders! Nu stipten wij vroeger reeds aan, dat niet alle lijden een straf is.

Er is ook lijden om het geloof te beproeven (Job) of ter verheerlijking Gods, Joh. 9: 3. Welnu, hetzelfde geldt dikwijls van locale en nationale rampen als epidemieën, stormen, aardbevingen enz. Soms voltrekt de Heere op zulk een wijze een oordeel over een bepaalden kring of een bepaald volk. Maar dat is volstrekt niet altoos het geval, Luk. 13: 2: En Jezus antwoordde en zeide tot hen: Meent gij dat deze Galileeërs zondaars zijn geweest boven al de Galileeërs, omdat zij zulks geleden hebben? en vers 4. Alleen geldt van deze plagen, dat zij de gevolgen zijn van onze zondeval in het algemeen. Door de vloek

LOCUS DE PECCATO 421 over het aardrijk zijn de machten der natuur derwijs ontketend, dat herhaaldelijk de meest ontzettende gebeurtenissen plaats grijpen. Hetzelfde geldt van vergiftige planten, doornen en distelen, verscheurende dieren enz. God heeft na de val geen nieuwe soorten in het planten- en dierenrijk geschapen, maar om onzer zonde wit trad ook in die rijken verwildering in. Het is dan ook wel opmerkelijk, dat de wetenschap onzer dagen bewezen heeft, hoe takken kunnen verwilderen in dorens, maar hoe ook omgekeerd dorens door 's mensen kunst weer in takken kunnen, verkeren. Eveneens dat zo weinig fossielen van verscheurende dieren zijn gevonden, dat het van vele vleesetende dieren minstens twijfelachtig is of het eten van vlees tot hun natuur behoort, en dat vele vleesetende dieren zeer wel bij plantaardig voedsel in het leven blijven. Dat nu heel de natuur deelde in 's mensen lot, vloeide voort uit het feit, dat de mens het hoofd der schepping was. Waar de mens weigerde zijn God te dienen, daar verbeurde hij het voorrecht, dat de schepping hem diende. En alleen aan Gods gemene gratie is het te danken, dat 's mensen macht over de natuur nog zo groot bleef.

**§ 5. De lichamelijke dood.**

De vierde straf op de zonde is de dood, de scheiding van lichaam en ziel. Vooral in onze tijd wordt dit door velen ontkend. De moderne natuurwetenschap beweert, dat, wig ons lichaam een stoffelijk organisme is, de dood noodzakelijk en natuurlijk is. Maar deze stelling is onbewijsbaar. Zelf geeft men toe, dat stof en kracht en de eencellige protozoan onsterfelijk zijn. Maar waarom is dan ons lichaam, dat uit stof en kracht en dergelijke cellen samengesteld is, wel sterfelijk? Daarbij hoe lang is de levensduur van sommige bomen en dieren! En waaruit is het nu te verklaren, dat de mens zoveel korter geeft, temeer waar toch zijn organisme alle zeven jaar vernieuwd wordt? Ook sterft slechts een klein procent der mensen aan verval van krachten, en het grootste deel tengevolge van een ziekte of ramp. Het moderne denken kan dit alles ons niet duidelijk maken. — Nog veel minder betekent de tegenwerping: sommigen sterven kalm en begroeten de dood met blijdschap, anderen slaan zelfs de hand aan hun eigen leven en daarom kan de dood geen straf zijn. immers geldt hier tegen, dat van nature ieder een afkeer heeft van de dood. Ons allen is aangeboren de natuurdrift, om in ons bestaan te volharden. En nu kunnen ten slotte enkelen door onnatuurlijke onderdrukking onzer menselijke aandoeningen het wel zover brengen, dat zij de dood niet meer vrezen, maar zulke uitzonderingen werpen de algemene regel niet omver. Welke schandelijke tonelen worden soms b.v. bij een schipbreuk afgespeeld, alleen uit de zucht om eigen leven te redden.

422 LOCUS DE PECCATO

En wat de zelfmoord betreft — men bedrijft dien niet, omdat men niet tegen de dood opziet, maar omdat men zijn lot een groter kwaad vindt dan de korte ogenblikken van het sterven. De heidenen hebben dan ook met de Christenen het opzien tegen de dood gemeen. Toch zeiden de Pelagianen, Socinianen, Rationalisten, Schleiermacher, Ritschl e. a.: ook volgens de Schrift is de dood natuurlijk en een gevolg van ons stoffelijk organisme Gen. 3: 19; Ps. 90: 3; Pred. 3: 20. Een straf op de zonde is alleen de plotselinge dood en daarop wordt dan ook in Gen. 2: 17 gedoeld. Nu is zeker waar, dat onder de oude bedeling een lang leven beschouwd werd als een bijzondere zegen (5e gebod) en een plotselinge dood als een straf Gods Num. 16: 29. Maar dat hing samen met heel de schaduwachtige betekenis van Israël. En geenszins volgt uit de omstandigheid, dat, wig in een plotselinge dood of in een dood in het midden der jaren een bijzonder oordeel Gods werd gezien, dus ook de dood in 't algemeen niet als straf is aangemerkt geworden. Het tegendeel blijkt afdoende uit Rom. 6: 23: Want de bezoldiging der zonde is de dood. Ook uit de feiten, dat in de Schrift rechtvaardigheid en leven ten nauwste zijn verbonden, dat zulk een groot gewicht aan het niet-sterven van Henoch en Elia wordt toegekend, en allermeest dat eenmaal de dood verslonden zal worden tot overwinning.

**§ 6. Het verkeren onder de macht van de duivel.**

De vijfde straf, welke God over de val van Adam bracht, is deze, dat wij van nature verkeren onder de macht des duivels en zijner medegenoten. Duidelijk wordt dit in de Heilige Schrift geleerd. Zij toch zegt ons: a. dat Satan na 's mensen val de overste dezer wereld en de god dezer eeuw is, Joh. 16: 11; 2 Cor. 4: 4; b. dat de lucht met duivelen vervuld is Ef. 2: 2 en 6: 12; c. dat de duivelen vooral hun macht doen gelden onder de heidenen I Cor. 8: 5 en 10: 20; d. dat tijdens Jezus' verblijf op aarde de duivelen zich veelvuldig in Kanaän vertoonden; e. dat al is Satan in beginsel door Christus overwonnen, toch hij en zijn trawanten rusteloos de vromen zoeken te verleiden I Petri 5: 8, weshalve dan ook de gelovigen geroepen zijn te waken en te bidden en de duivel te wederstaan Jac. 4: 7; f. en ten laatste dat Satan aan het einde der eeuwen, alvorens hij en de duivelen voorgoed in de diepte der hel worden geworpen, zich als 't ware incarneren zal in de mens der zonde en al zijn macht zal ontwikkelen, 2 Thess. 2: 1-12.

Deze onderwijzing der Heilige Schrift wordt door de ervaring bevestigd. Wij wijzen op deze 3 verschijnselen.

LOCUS DE PECCATO 423

a. Herhaaldelijk is er in het N. T. sprake van personen, die van de duivel bezeten waren. Nu zouden wij ons echter grotelijks vergissen, wanneer we meenden, dat zich dit thans in 't geheel niet meer zou voordoen. Integendeel, ook nu nog komen er bezetenen voor, gelijk dan ook ongelovige artsen hebben moeten bekennen, dat zich in krankzinnigengestichten soms patiënten bevinden, wier lijden zeer beslist van dat der anderen verschilt. Satan is er altoos op uit, God na te bootsen en gelijk nu de Heilige Geest woont in de harten der gelovigen zo maakt soms de duivel de zielen der mensen in bij zonderen zin tot zijn verblijfplaats. Trouwens wie erkent, dat God en de engelen op de mens kunnen inwerken, ja dat er van de ziel invloed uitgaat op het lichaam, moet toestemmen, dat bezetenheid zeer wel mogelijk is.

b. Wanneer wij aandachtig de gangen der eeuwen gadeslaan, dan zien wij hoe stelselmatig de macht des verderfs, de haat tegen God, optreedt tegen de invloeden, die van Boven komen. Tegenover het rijk Gods openbaart zich het rijk van de Boze. Vooral in onze dagen is dat zeer duidelijk. Zo systematisch en zo geweldig als thans openbaarde zich nog nimmer de afval. Maar dan redeneert men toch al heel oppervlakkig, als men meent, dat dat alles louter toeval is. Slechts deze oplossing bevredigt, die voorop stelt, dat op deze aarde feitelijk het pleit tussen hemel en hel wordt gevoerd, en van Satan het plan van aanval en de boze inspiratie uitgaat. c. Gods kinderen weten, dat uit de overblijfselen van hun oude natuur diep zondige gedachten en lusten nu en dan opwellen. En daarnaast ervaren zij, dat schrikkelijke aanvechtingen en inwerpselen van buiten of hun ziel beroeren, en daarin bespeuren vooral de verder gevorderden onder hen zeer klaar Satanische werkingen. Uit het gezegde volgt nu echter niet, dat Satan de macht zou hebben over ziekte en dood, over licht en duisternis. Hierover beschikt de hoge God, Jes: 45: 7: Ik formeer het licht en schep de duisternis; Ik maak de vrede en schep het kwaad; Ik, de Heere, doe al deze dingen. Evenmin mag uit het gezegde geconcludeerd, dat Rome gelijk heeft, als zij het menselijk leven in twee terreinen splitst: het ongewijde, waarop Satan heerst en het door kruis en wijwater gewijde, waarop Christus Koning is. Waarschuwend predikt het Heden ons, dat loochening van de invloed der duivelen, gevolgd wordt door het zoeken van steun bij het Occultisme, het Magnetisme, het Hypnotisme, het Spiritisme, de Theosofie enz.

**§ 7. De eeuwige dood.**

De zesde en laatste straf der zonde is de eeuwige dood. De behandeling dezer straf echter is meer op hare plaats in de Locus over de Voleinding der eeuwen.

**HOOFDSTUK XII.**

**LOCUS DE FOEDERE GRATIAE. (HET VERBOND DER GENADE).**

**§ 1. Historisch overzicht.**

Terstond na de verbreking van het Werkverbond, trad de Christus op als het Hoofd en de Middelaar van het Genadeverbond. Dit Genadeverbond doorliep verschillende fasen, al bleef het steeds een in wezen. Aanvankelijk richtte de Christelijke Kerk haar blik 't meest op het onderscheid tussen de oude en de nieuwe bedeling. Met een beroep op hetgeen Paulus in 2 Cor. 3 schrijft over de … en de .. hield zij staande: enerzijds, dat met de komst van Christus al het schaduwachtige was weggevallen, en anderzijds, dat al straalt 't licht onder de nieuwen dag ons veel helderder toe, niettemin gezegd kan worden: Novum Testamentum in Vetere latet, vetus Testamentum in Novo patet. De Scholastiek sloot zich hierbij aan. Slechts onderschatte zij het Oude Testament door de bewering, dat de daarin vervatte beloften slechts tijdelijk-aards en die van het Nieuwe Testament hemels waren, en dat de gelovigen van de ouden dag na hun sterven zijn gekomen in de limbus patrum, waaruit Christus hen later naar de hemel heeft gebracht. Aan de andere zij de viel zij weer in de oude bedeling terug door haar leer van het offer, het priesterschap enz.

Met deze verkeerde voorstelling heeft Luther niet geheel gebroken. Over het algemeen schatte hij 't Oude Testament te gering, en vandaar dat de Lutherse Theologie wel erkent, dat onder de oude bedeling evangelische beloften zijn gegeven, maar toch liever niet uitspreekt, dat ook destijds het verbond der genade reeds was opgericht. Met Melanchton staat dit enigszins anders. In zijn belangrijk boek "Gottesreich und Bund im alteren Protestantismus" 1923 komt Gottlob Schrenk tot deze conclusie: "Auch bei Melanchton findet zwar der Bundesbegriff noch keine systematische Verwertung, jedoch hat er im "Examen ordinandorum" das auf reformiertem Kirchengebiet viel benutzt ward und durch Pezels Ausgabe für Coccejus' Vaterstadt Bremen wichtig wurde, die Kindertaufe als ein mutuum foedus", als eine "mutua obligatio" zwischen Gott und dem 'Muffing behandelt . . . Aber auch abgesehen davon ist Melanchtons Bedeutung fur die spatere fiideralistische Entwicklung der deutschen reformierten Theologie nicht zu verkennen. Liest man de Abschnitt der Loci von 1558, der

LOCUS DE FOEDERE GRATIAE 425 vom Evangelium handelt, so findet man dort ein ausgesprochenes heilsgeschichtliches Interesse tatig" . . . "Dasz die intensive Beschäftigung mit Melanchton ein guter Wurzelboden werden muszte für die Bundestheologie, gilt aber noch insbesondere im Blick auf das, was dieser über die lex naturae sagt" (S. 48/49) .

Door de invloed van Zwingli en Calvijn vond in Zwitserland, in de Duitsche Gereformeerde Theologie van Olevianus, Ursinus, Hyperius e. a., in de Engelsche Theologie van Rollock, Th. Blake, J. Ussher — die wel niet de Westminster Assembly bijwoonde maar toch groten invloed oefende op de formulering harer symbolen — Th. Boston, en in de Nederlandsche Theologie de zuivere leer van de verbonden ingang. Het kenmerkende van de Theologie van Coccejus — het laat zich verstaan, dat G. Vos er met voorliefde op wijst, dat de Westminster Confessie, de eerste Gereformeerde Belijdenis, welke de verbondsleer op de voorgrond stelde, in tijdsorde voorafging aan de "Summa doctrinae de foedere et testamento" (1648) van Coccejus — was dan ook niet (gelijk velen menen) , dat hij de verbonden leerde, maar wel a. dat hij het verbond Gods met de mensen tot het alles beheersen d motief zijner dogmatiek verhief; en b. dat hij leerde, dat de oude bedeling niet slechts in bijkomstige punten maar ook wat 't wezen der zaak betreft verschilde van die des Nieuwe Testament Volgens hem hadden de gelovigen van de ouden dag niet de … (volkomene kwijtschelding) maar slechts de … (onvolkomene kwijtschelding) hunner zonden; ontbrak hun ook nog de volle besnijdenis des harten, was de enige troost bij hen nog slechts zwak aanwezig, en ging voor hen de sabbat op in het laten rusten van de arbeid.

Door deze voorstelling is toen in veler schatting de waarde van het Oude Testament steeds meer gedaald. Ten slotte kwam het zover, dat de Rationalisten en de Supranaturalisten om 't Oude Testament feitelijk niets meer gaven, er alleen nog maar uit geschiedkundig oogpunt waarde aan hechtten en de Verbondsleer uitbanden. Zelfs Schleiermacher beweerde, dat het Jodendom wegens zijn particularisme nog verwant was aan het feticisme en dat 't Christendom daaruit dan ook niet voortgekomen is. Welnu op die lijn is men voortgegaan. Zo houden thans velen staande, dat Israël eerst door de arbeid der profeten tot 't ethisch Monotheïsme gebracht is.

**§ 2. Het Pactum Salutis.**

Alvorens over te gaan tot de behandeling van het Genadeverbond, moeten wij dus eerst nog een stap terugdoen en handelen over het Pactum Salutis (Raad des Vredes, Verbond der Verlossing). Terecht toch plachten de Gereformeerde dogmatici dit pactum salutis van de Predestinatie — al zijn zij beide van eeuwigheid — te onderscheiden, en behandelden zij het of terstond na dit dogma of openden zij er mede de behandeling van het Genadeverbond. Voor de historie van het pactum

426 LOCUS DE FOEDERE GRATIAE salutis verwijzen wij naar Vos, de Verbondsleer in de Gereformeerde Theologie blz. 26/33. Wij stippen hieruit het volgende aan.

Olevianus heeft 't begrip der eeuwige sponsio door de Zoon reeds tot volle klaarheid gebracht. Immers schreef hij: "de Zone Gods, tot Middelaar des Verbonds door God gesteld zijnde, wordt Borg voor twee dingen: 10. dat Hij zal voldoen voor de zonden van allen, die de Vader Hem gegeven heeft; 2°. ook te zullen bewerken, dat zij, Hem ingeplant, de vrede in de consciëntie genieten, en van dage tot dage naar het beeld Gods vernieuwd worden."

Rollock voegde hieraan de gedachte toe, dat Christus als Middelaar zich om onzentwil aan het verbond der werken en aan de wet onderwierp en zowel de voorwaarde van dat verbond in zijn heilig leven vervulde als ook de vloek verduurde, dien wij ons van wege de verbreking van dat verbond waardig maakten. Amesius stelde in het licht, dat wij in dit pactum salutis een machtig wapen hebben tegen de Remonstranten en werd hierin vooral door de Engelsche Theologen gevolgd. Cloppenburg werkte dit leerstuk het nauwkeurigst uit in zijn boek "Over het verbond Gods." Daarbij schrijft hij o. a.: "Hier doet zich voor ons op de tweevoudige diatheke of bestelling des nieuwen (genade) verbonds, waarvan Christus spreekt Luk. 22: 29 n.l. 1°. die, waarbij de Vader aan de Borg het verbond verordineert; en 2°. die, waarin de Zoon als Borg van 's Vaders wege ons de belofte des levens en de hemelse heerlijkheid verordineert. Wat aangaat de eerste beschikking, zo wordt het verbond gezegd van te voren door God op Hem te zijn bevestigd, Gal. 3: 17.

Hier nu blijft het volle begrip van een verbond n.l. een dipleurische overeenkomst van wederzijdse trouw. Wat aangaat de tweede beschikking wordt het verbond geheten een testament voor ons gesticht door de stervenden Testamentmaker, Hebr. 9: 14-17." Hieraan hebben nu Coccejus, Witsius e. a. nog toegevoegd, dat de Remonstranten ten onrechte meenden, dat in Hebr. 7: 22 wordt uitgesproken, dat de Christus de Borg van God bij ons is, aangezien de waarachtige God geen borg behoeft te stellen, en dat daar wordt gezegd, dat Christus de borg van de gelovigen bij God is. Hiermede kunnen wij volstaan. Want wel hebben de latere Gereformeerde dogmatici de sponsio van Christus nog nader uitgeplozen, maar hiervan zegt Vos, blz. 33: "De eigenlijke foederaal theologen na. Coccejus hebben het soms te menselijk geschilderd. Ook exegetisch is het niet altijd even gelukkig verdedigd."

Dit nu mogen wij niet uit het oog verliezen, mits wij tevens deze zijn woorden onderschrijven: "Maar wat zijn kern betreft, ligt het zo vast in de beginselen der Gereformeerde Theologie, dat het iederen aanval heeft verduurd, en zich, in weerwil van zijn transcendent karakter, een blijvende plaats in het bewustzijn der gelovigen heeft verzekerd." Alsnu tot de dogmatische uiteenzetting van het Pactum Salutis over

LOCUS DE FOEDERE GRATIAE 427 gaande, stellen wij nogmaals op de voorgrond, dat eerst in de verbondsvorm de religie tot hare meest zuivere en volledige openbaring komt. Waar dat nu zo is, daar spreekt het van zelf, dat ook in het werk der verlossing de verbondsgedachte aanwezig zijn moet. God toch verandert zijn ordening niet, als de mens het verbond overtreedt, maar Hij blijft haar handhaven. Strekte nu de verbondshandeling in het paradijs als de weg, waarin de mens het eeuwige leven moest verdienen, daar moest ook het verwerven van dat leven door de Middelaar het karakter van een verbond dragen, ja daar moest achter het Middelaarswerk in de tijd de verbondssluiting in de eeuwigheid liggen. Ja wij gaan nog een stap verder. Omdat God als Schepper recht heeft over zijn schepsel te gebieden, daar komt bij een verbond tussen God en mens 't karakter van een verbond niet ten volle uit. Daar draagt een verbond meer 't karakter van een beschikking Gods, wig de mens heeft te aanvaarden, wat God hem aanbiedt.

Maar in het pactum salutis is dat anders. Dat verbond is in de vollen zin des woords dipleurisch, omdat in het Drienige Wezen de volmaakte vrijheid heerst, welke bij een verbondshandeling vereist wordt. Vandaar dan ook, dat de Gereformeerde dogmatici het pactum saiutis terecht van de Predestinatie hebben onderscheiden. In de Predestinatie handelen de drie Personen gemeenschappelijk, terwijl zij oeconomisch aan de Vader wordt toegekend — in het pactum salutis daarentegen treden zij in foederale (of gelijk Vos blz. 22 zegt "in rechtsverhoudingen") tot elkaar. In de Predestinatie hebben wij te doen met de enen, ongedeelde, Goddelijker wil — in het pactum saiutis daarentegen treedt deze wil op, gelijk hij een eigene bestaanswijze heeft in elk der Personen.

Met deze onderscheiding doen wij volstrekt niet te kort aan de eenheid van het Wezen Gods. Immers vervalt hij, die ontkent, dat de Personen in foederale verhouding kunnen treden, tot Sabellianisme en ondermijnt hij de realiteit van het verlossingsbestel, met zijn relaties tussen de Personen onderling. In het pactum salutis, waarin zo duidelijk uitkomt, dat de Vader en de Zoon en de Heilige Geest het plan der verlossing vaststelden, merken wij dan ook naast de hoogste vrijheid van elk der. Personen de volmaaktste harmonie tussen de drie Personen op.

En vraagt men nu ten laatste: Wat hield deze raad des Heeren in? dan luidt ons antwoord aldus; God de Vader is het, die de eis der verlossing stelt of m. a. w. bepaalt in welke weg verlossing kan worden aangebracht; God de Zoon is het, die voor het volbrengen van dien eis borg wordt d. i. op zich neemt in onze natuur te zullen verrichten wat tot de behoudenis des zondaars nodig is; en God de Heilige Geest is het, wien de toepassing des heils ten deel vast. Ook is het God de Vader, die de uitverkorenen aan Christus geeft, terwijl de Middelaar ook hiervoor borg wordt, dat zij zijn lichaam zullen worden ingeplant en alzo een met Hem zullen zijn.

428 LOCUS DE FOEDERE GRATIAE Nu was de wijze, waarop de ouden de waarheid van dit pactum salutis zochten te bewijzen, niet gelukkig. Zij verwezen voornamelijk naar Zack. 6: 13: Ja, Hij zal de tempel des Heeren bouwen, en Hij zal het sieraad dragen, en Hij zal zitten en heersen op zijn troon; en Hij zal priester zijn op zijn troon, en de raad des vredes zal tussen die beiden wezen. Dan, á Marck, de Moor, Keil, Gravemeyer en de nieuwere Gereformeerde Dogmatici zeggen terecht, dat deze plaats in het geheel niet ziet op de Vrederaad. Duidelijk blijkt dit ook uit de "Verklaring" van Ridderbos: " . . . Waarom juist Jozua is gekroond, blijkt uit het volgende. De Messias zal "zitten en heersen op zijn troon"; dan volgt er naar onze vertaling: "en zal priester zijn op zijn troon." De kroning van de hogepriester Jozua betekent, dat er een grote Priester-Koning zal komen. In de volgende zinsnede zal bij "die twee" dan zijn te denken aan de koning en de priester. Wel zijn die hier in een persoon verenigd, maar de uitdrukking gaat uit van een toestand, waarin de heersersmacht en het priesterschap over twee personen zijn verdeeld; in zekeren zin was dit het geval met Zerubbabel (al was deze geen koning) en Jozua. Bij een dergelijke verdeling van wereldlijk en geestelijk gezag was het nodig, dat die twee met elkander "raadslag des vredes" hielden, d. i. beraadslaagden tot vrede en heil van het volk. En wat nu hier altijd slechts op gebrekkige wijze aanwezig was, misschien ook wel eens in zijn tegendeel verkeerde, dat zal in waarheid en volmaaktheid worden gevonden tussen "die twee", die immers geen twee, maar slechts twee zijden van eenzelfde persoon zijn. De voorzegging van het priesterschap van de Messias verleent aan onze profetie een bijzondere betekenis, en stelt haar naast Ps. 110: 4.

De beide lijnen, die van het koninklijk regiment tot heil des volks en die van het priesterschap met de dienst der verzoening lopen beide op Hem uit." Voorts beriep de oude Theologie zich op Ps. 119: 122, Jes. 38: 14 en Job 17: 3. In Ps. 119: 122 bidt de dichter: "Wees borg voor uwen knecht ten goede" en vraagt hij dus: dat "de Heere zich stelle tussen hem en zijn vijanden evenals een borg zich plaatst tussen schuld eisers en schuldenaar en verhindere de uitvoering van hun verstrekkende plannen" (Noordtzij). In Jes. 38: 14 bidt Hizkia: "Heere, mij is bange, wees mij ten Borg," waarbij Ridderbos opmerkt: "Hier moet de borgtocht dienen, om de kranke te bewaren voor het nederdalen in de onderwereld, waaraan hij vervallen scheen (vs 10), m. a. w. om hem te redden van de dood. Men lette er op, dat God enerzijds is Degene, die hem het leven zou ontnemen (vs 12 v.), anderzijds Degene, die hem door borgstelling redt. De gedachte, dat God voor de mens Borg wordt bij Zichzelf, wordt nog klaarder uitgedrukt in Job 17: 3." De laatstgenoemde plaats wordt door Delitzsch aldus toegelicht:

LOCUS DE FOEDERE GRATIAE 429 "Der schon 16, 21a ausgesprochene Ged. kommt hier zu verstärktem Ausdruck: Gott ist als zwei Personen gedacht, als Richter einerseits, der Job wie einen Strafwürdigen behandelt, und andererseits als Burge, welcher vor dem Richter für die Unschuld des Leidenden sich verpfandet und gleichsam Caution stellt."

Nu moge wellicht in deze teksten een zwakke heenwijzing naar het optreden van Christus als Borg gegeven worden, toch gaat 't in geen geval aan, te stellen, dat ons daarin het pactum salutis getoond wordt. Wij moeten dan ook geheel anders te werk gaan. Waar 't hier op aankomt is niet zozeer of er een of meer schriftuurplaatsen kunnen worden genoemd, waarin dit pactum salutis met zovele woorden geleerd maar of de relatie tussen de drie Personen met betrekking tot de verlossing ons zo in de Heilige Schrift wordt getekend, dat zij een foederale dient genoemd te worden.

En dit nu is beslist het geval. De Schrift leert ons n.l., dat de Zoon als Middelaar aan de Vader ondergeschikt was; dat Hij Hem zijn God noemt; dat Hij belijdt zijn knecht te zijn; dat Hij erkent, dat Hem door de Vader een werk is opgedragen, en dat Hij bij zijn verheerlijking ontvangt het loon op zijn volmaakte gehoorzaamheid. En nu was dit niet alleen zo in de dagen des vleses van onze Heiland maar ook reeds onder de ouden dag. Immers heeft Hij als Malak JHWH Israël geleid en is Hij onder Israël reeds ambtelijk werkzaam geweest. Maar wij moeten nog verder teruggaan. Al wat geschiedt in de tijd is een uitvloeisel van het bepaalde in de eeuwigheid. Dus moet deze relatie en daarmee het pactum salutis in de eeuwigheid vallen. Trouwens de Heilige Schrift zegt duidelijk, dat de Zone Gods van eeuwigheid tot Midelaar is verkoren I Petri 1: 20: Dewelke wel voorgekend is geweest vóór de grondlegging der wereld maar geopenbaard is in deze laatste tijden om uwentwil, dat er maar een Middelaar Gods en der mensen is I Tim. 2: 5, en dat Christus Jezus gisteren en heden dezelfde is en in der eeuwigheid, Hebr. 13: 8. En zo wordt ons ook de relatie tussen de Vader en de Heilige Geest en tussen de Zoon en de Heilige Geest als een foederale beschreven, Jes. 61: 1; Joh. 14: 26; en Joh. 15: 26: *Maar wanneer de Trooster zal gekomen zijt, dien Ik u zenden zal van de Vader, namelijk de Geest der waarheid, die van de Vader uitgaat, die zal van Mij getuigen.* Uit dit alles blijkt genoegzaam, dat de leer van het pactum salutis in de Heilige Schrift is geworteld.

**§ 3. Wezen en afkondiging van het genadeverbond.**

Uitvloeisel en toepassing van het Pactum Salutis is het Verbond der Genade. Hieronder verstaan wij het Verbond, hetwelk de Vader in de eeuwigheid oprichtte met de Zoon als Hoofd en Middelaar en in Hem met alle uitverkorenen. In dat verbond verbindt de Vader zich, dat Hij om Christus' wil de gelovigen en hun zaad in zijn verbond opnemen, hun al hun zonden vergeven en hun door zijnen

430 LOCUS DE FOEDERE GRATIAE Heiligen Geest tot lidmaten van zijn eniggeboren Zoon, en alzo tot zijn kinderen aannemen zal, terwijl de Zoon op zich neemt in overeenstemming met het bepaalde in de Raad des Vredes als het Hoofd en de Middelaar zijns volks op te zullen treden en de verlossing te zullen aanbrengen. Terstond na de val trad dit Genadeverbond in, werking en ving de Zoon, die in de volheid des tijds onze menselijke natuur aannemen zou, zijn werk als Middelaar aan. Dat was noodzakelijk. Wanneer niet terstond ná de val de Middelaar ingetreden was, dan zou God Adam en Eva ter het hebben moeten verwijzen. En wanneer de Heilige Geest niet aanstonds als Toepasser van het heil, dat de Middelaar zou verwerven, was opgetreden, dan zouden Adam en, Eva niet tot geloof en bekering gekomen zijn. Hieruit blijkt al aanstonds, dat het Oude en het Nieuwe Testament een in wezen zijn, of m. a. w. dat er ten allen tijde maar een geloof en een weg des heils geweest is. Gelijk dus Adam het Hoofd was van het Werkverbond, zo is ook de Christus het Hoofd en de Middelaar van het Genadeverbond, Rom. 5 en 1 Cor. 15.

Hoewel echter de grondslagen van het Genadeverbond reeds in de eeuwigheid gelegd zijn, toch kon eerst in de tijd het Genadeverbond met de gelovigen, waarbij aan hen en hun zaad de verlossing van de zonden door Christus' bloed en de Heilige Geest, die het geloof werkt, toegezegd werd, opgericht worden. Alleen dient bedacht, dat in de verbonden met Adam, Noach, Abraham, David, in een woord in het verbond met de gelovigen, Christus toch eigenlijk achter deze geloofshelden stond en Christus toch het eigenlijke Hoofd van en de eigenlijke Middelaar in het Genadeverbond was, omdat heel dat verbond vastligt in zijn bloed en heel dat verbond van het begin tot het einde Hem toevertrouwd is. Eveneens dient bedacht, dat de Raad des Vredes vroeger wel genoemd werd "het eeuwige Genadeverbond" en het verbond met de gelovigen "het tijdelijke Genadeverbond" (bijv. P. van Mastricht, II, blz. 373/379), hetgeen wel minder juist was, maar waarin toch deze goede gedachte school, dat de Raad des Vredes en het Genadeverbond wel moeten worden onderscheiden maar niet mogen worden gescheiden. Ten laatste dient bedacht, dat op de vraag: Is het Genadeverbond in zijn wezen eenzijdig of tweezijdig?, dit dient geantwoord te worden.

Als ik Christus als het Hoofd en de Middelaar van het Genadeverbond zie, dan is het tweezijdig, maar als ik, zoals bijv. á Brakel en Van Mastricht, de uitverkorenen de tweede partij noem, dan is het aanvankelijk eenzijdig, omdat God het afkondigt, en wordt het pas tweezijdig als de mens door het geloof het verbond inwilligt en aanvaardt. Dit Genadeverbond is nu door God zelf nog in de hof geopenbaard. Toen Adam en Eva aan schuldbesef, schaamte en vrees ten prooi waren, en zij gevoelden, dat de scheiding tussen God en hen

LOCUS DE FOEDERE GRATIAE 431 tot stand gekomen was, is God niet in storm of onweder maar in de ruach hajjom of in de avondkoelte of en meer waarschijnlijk in de dagwind onder het plechtige ruisen der bomen, waaraan zijn nadering te herkennen was, tot hen gekomen. En zijn vraag: Adam, waar zijt gij? strekte zeker ook om daarmede het onderzoek te openen maar was toch tevens een daad van opzoekende liefde en genade.

En zo openbaart God zich bij alles, wat verder in de hof geschiedde. Hij verbergt niet, dat de mens straf heeft verdiend en dat die straf dan ook over hem en zijn geslacht komen zal, maar in die straf mengt Hij zijn erbarmen. Al aanstonds stelt Hij gedeeltelijk uit het vonnis, dat Hij bij een eventueel overtreden aangekondigd had. Vervolgens brengt Hij door het zetten van vijandschap tussen het zaad der vrouw en dat der slang de mens weer met zich in relatie. Daarbij zal de vrouw wel met smart kinderen baren maar zij zal toch de moeder der levenden blijven en dus haar wens verkrijgen. Ook moet de man wel arbeiden in het zweet zijns aanschijns, maar voor de zondaar zal de arbeid op zichzelf een zegen zijn, omdat hij voor verveling en velerlei zonden bewaart, tot ontplooiing brengt de krachten door God in de mens gelegd en hem de verbeurde heerschappij over de natuur al meer doet herwinnen. Maar God gaat nog veel verder. Alvorens onze voorouders het paradijs moeten verlaten, openbaart Hij zelf hun het Evangelie der verlossing en kondigt Hij daarmede het verbond der genade af.

En voor hem, die door het geloof de overwinnaar van Satan aangrijpt, is de scheiding van ziel en lichaam niet langer een straf maar de ure der bevrijding van de zonde en van de ingang in het eeuwige leven. De protoplasten hebben zonder enig tegenspreken het rechtmatige der straf erkend en blijkbaar in geloof de beloften des Evangelies (Gen. 3: 15) aanvaard. Hoe rechtvaardig de tijdelijke dood, ja de algehele ondergang der mensheid ook was verdiend, Adam zag in de woorden Gods de profetie van het voortbestaan der mensheid en hij heeft haar in het geloof aangenomen. Vandaar dat hij de naam Manninne, dien hij eerst aan zijn vrouw gaf, verving door Eva, omdat zij moeder zou worden van al wat leeft. Vandaar ook dat Eva zeide, na de geboorte van haren eersten zoon, ik heb met (dat is met behulp van) de Heere een man voortgebracht. "En wij mogen ongetwijfeld aannemen, dat er een belangrijk element van waarheid ligt in de oude opvatting, dat Eva bij de geboorte van Kain aan de vervulling van de belofte uit Gen. 3: 15 heeft gedacht.

Wel niet in die zin, dat zij reeds notie zou hebben gehad van de twee naturen van de Christus, maar dan toch zó, dat zij in dezen man, dien zij met 's Heeren hulp het leven had mogen schenken, zag het zaad, dat als overwinnaar van de slang en de achter die slang zich verbergende boze macht in uitzicht was gesteld. Helaas, hoe weinig zou Kain blijken aan die verwachting te beantwoorden" (Aalders). Zo staat Gereformeerde Dogmatiek

28 432 LOCUS DE FOEDERE GRATIAE vast, dat God Adam en Eva nog in de hof herboren heeft, gelijk ook hun geloof hun door God tot rechtvaardigheid gerekend is. Vandaar dat wij in Art. XXVII onzer Confessie lezen: "Deze kerk is geweest van de beginne der wereld af." Welnu, ook uit dit alles zien wij klaar, dat er van meet af in wezen slechts een weg der verlossing geweest is.

**§ 4. De woorden berith en diatheke in de Heilige Schrift.**

In het Oude Testament wordt voor verbond gebezigd de term . De afleiding van dit woord staat niet vast. Volgens de meesten komt het van 74, snijden en wijst het terug op de oude Oosterse gewoonte, om bij een verbondssluiting tussen de tegenover elkander gelegde stukken van geslachte dieren door te gaan, ter aanduiding daarvan, dat gelijk lot als aan deze dieren aan de verbreker van het verbond mocht overkomen. Volgens anderen komt het van een Assyrische stem, die binden betekent. In de jongsten tijd bestaat er geen eenstemmigheid over de vraag, of de oudste betekenis van .. verbond dan wel inzetting is (Kuyper wijst beslist de mening af, dat de oudste betekenis "inzetting" geweest zou zijn. Locus de Foedere, blz. 29/30.)

In elk geval staat het vast, dat tot een verbond drie dingen behoorden: a. een eed of belofte, die de overeengekomen bepalingen inhield; b. een vloek, die de Goddelijke straf inriep over de verbreker; c. een cultische ceremonie, die de vloek zinnebeeldig voorstelde. Hiermede bedoelen wij niet, dat het woord verbond 't eerst gebezigd is van het verbond tussen God en mens. Integendeel. Eerst waren er de verbonden tussen de mensen onderling. Trouwens, ware dat zo niet geweest, dan zouden de mensen niet begrepen hebben, dat de religie in de verbondsgedachte culmineert. Vandaar dat in Gen. 3: 15 't woord verbond niet wordt gebruikt, al is de zaak aanwezig. Maar oudtijds droegen ook de verbonden tussen de mensen een religieus karakter en vandaar 't onder b en c genoemde. Het bij het verbond bepaalde werd daarmede onder Gods hoede gesteld en verkreeg er door een onverbreekbaar karakter. Dies draagt het verbond de vorm van een beschikking en kan het monopleurisch genoemd, als het geldt de overeenkomst van een meerdere met een mindere (God met mens; overwinnaar met overwonnenen, mens met zijn ogen; God met natuur), terwijl het ten volle dipleurisch is, als het geldt de overeenkomst tussen gelijken. Welnu ook Gods verbond is onverbreekbaar. Het eist wel van de bondelingen een nieuwe gehoorzaamheid, maar God verbreekt toch het verbond niet, als de zijnen ontrouw zijn. Vanwege deze onverbreekbaarheid is waarschijnlijk ook in de LXX berith niet vertaald door cruvanxr (verdrag) maar door atocarx.y ) (testament).

Het Nieuwe Testament volgde dit spraakgebruik, en in het Nieuwe Testament wordt ataavcri zowel op de oude als op de nieuwe bedeling toegepast. In het algeme en hebben de Staten-overzetters,

LOCUS DE FOEDERE GRATIAE 433 evenals de Engelse vertaling, … vertaald door verbond, als er van de oude, en door testament, als er van de nieuwe bedeling sprake is. En dit zal zijn geschied, omdat het begrip foedus meer past bij de oude en, het begrip testament meer bij de nieuwe bedeling (Kuyper, L. de F., 30/39).

**Aanhangsel.**

In de zeventiende eeuw werden de woorden Ouden Nieuw Verbond in tweeërlei betekenis gebruikt. De "Inhoudt des Nieuwen Testaments", welke in, de Staten-Vertaling met nog enkele andere stukken aan het Nieuwe Testament zelf voorafgaat, vangt aldus aan: "Het woord testament is een Latijns woord, waarmede overgezet wordt het Griekse woord diatheke, hetwelk de Griekse overzetters gebruiken, om uit te drukken, het Hebreeuwse woord berith, dat is, verbond. Daardoor wordt eigenlijk verstaan het verbond zelf, dat God met de mensen gemaakt heeft, om hun onder zekere voorwaarden het eeuwige leven te geven; welk verbond tweeërlei is, het Oude en het Nieuwe. Het Oude is dat, hetwelk God gemaakt heeft met de eersten mens vóór de val; waarin het eeuwige leven beloofd wordt onder voorwaarde van een gans volkomen gehoorzaamheid en onderhouding der wet, en wordt daarom genoemd het Verbond der wet; hetwelk God de Israëlieten wederom voorgehouden heeft, opdat zij daaruit zouden leren verstaan (dewijl deze voorwaarde door alle mensen overtreden is en nu door geen mens volbracht kan worden) dat zij hun zaligheid moeten zoeken in een ander verbond, hetwelk het Nieuwe genoemd wordt, en daarin bestaat, dat God zijnen Zoon tot een Middelaar verordineerd heeft, en het eeuwige leven belooft onder voorwaarde, dat wij in Hem geloven; dit wordt genoemd het Verbond der genade.

En dit wordt ook ten aanzien van de onderscheidene bedieningen ervan aan de mensen, Oud en Nieuw genoemd. Het Oude is de bediening van dat verbond vóór de komst van de Middelaar, die aan Abraham en aan zijn nakomelingen, uit zijn zaad beloofd is, en door menigerlei ceremoniën, door Mozes beschreven, afgebeeld is. Het Nieuwe is de bediening van hetzelfde verbond, nadat de Zone Gods, de Middelaar van dit verbond, in het vlees gekomen is, en de verzoening der mensen met God teweeggebracht heeft." . . . "Het Oude kan gevoeglijk genoemd worden het Testament der beloftenis, en het Nieuwe, het Testament der ververvulling. Bovendien worden ook gemeenlijk door het Oude en Nieuwe Testament verstaan de Boeken, in welke de oprichting en bediening van het verbond beschreven worden . . ."

**§ 5. De bedelingen van het genadeverbond.**

Hoewel het Genadeverbond in wezen steeds gelijk bleef, toch doorliep het deze fasen, of m. a. w. erlangde het deze bedelingen: 434 LOCUS DE FOEDERE GRATIAE

1. De bedeling van Adam tot Noach.

Deze draagt een universeel karakter, d. w. z. God koos toen nog niet een bepaald volk uit, om zijn volk te zijn, maar Hij kwam met wet en evangelie tot de gehele destijds bestaande mensheid. Wel werd ook toen de verkiezing duidelijk openbaar, omdat tegenover het godvruchtige geslacht van Seth het goddeloze geslacht van Kahl stond, maar hoe waar dat ook zij, toch veranderde het niets aan het feit, dat toen de bijzondere openbaring Gods tot heel de mensheid kwam. Zo ging immers de prediking van Noach uit tot al zijn tijdgenoten.

b. De bedeling van Noach tot Abraham in verband met het foedus gratiae communis. Wanneer wij uitsluitend letten op de betoning der bijzondere genade Gods, dan is er eigenlijk geen oorzaak, om het tijdsverloop van Adam tot Abraham in tweeën te splitsen. Immers ook van Noach tot Abraham bleef de bedeling universeel. Niettemin maken wij een splitsing, omdat ná de zondvloed Gods gemene gratie overvloediger was dan voorheen.

Met Noach en in hem met heel de mensheid, ja heel de schepping heeft God het foedus gratiae communis of longanimitatis Gen. 8: 21, 22 en Gen. 9: 17 opgericht. In dit natuurverbond hetwelk natuurlijk ook grote betekenis had voor het genadeverbond, tempert God de elementen der natuur, wordt de vrees des mensen op alle dieren gelegd, en wordt het leven des mensen beveiligd door de instelling van de doodstraf en daarmede van de overheid. Ook wordt de levensduur der mensen aanmerkelijk verkort, toomt God de zonde veel meer in en houdt Hij bovendien door de splitsing in talen en volken de openbaring der zonde nog meer tegen. Zo werd de mensheid in 't algemeen minder ruw en geweldig dan voorheen. Door dat alles werd het mogelijk, dat de mensheid in stand bleef, staten zich vormden, en het in de hof gegeven "cultuurmandaat" (Schilder) tot Gods eer kon uitgevoerd. Dit natuurverbond is dus van zeer groot gewicht. Vandaar dat Kuyper er in zijn Locus de Foedere een afzonderlijke en belangrijke paragraaf aan wijdt, die aan de behandeling van het Genadeverbond voorafgaat. 0.i. spreekt Kuyper terecht niet als sommige oude dogmatici van "foedus gratiae" maar van "foedus gratiae communis", omdat anders 't gevaar bestaat, dat men 't onderscheid tussen de gemene gratie en de bijzondere genade uit het oog verliest. Ook verenigen wij ons met de opmerking: "Ook al trad terstond na de val de gemene gratie op, toch is zij eerst ná de zondvloed als een foedus geopenbaard, en vertoont zij eerst van toen of dat normale karakter, dat door ingestelde ordening de ongestoorde en geregelde loop des levens waarborgt." Bavinck wijdt aan dit verbond ook een mooie bespreking.

c. De bedeling van de verbondssluiting met Abraham en het volk Israël tot aan de komst van Christus en de uitstorting van de Heilige Geest. Thans houdt het universele karakter op. God stelt een

LOCUS DE FOEDERE GRATIAE 435 middelmuur des afscheidsels tussen Israël en de heidenen. Hierbij mogen wij echter het volgende niet uit het oog verliezen: 1.0 Door zijn algemene openbaring sprak God in deze periode ook tot de Heidenen, terwijl Hij hun leven droeg door het foedus gratiae cornmunis; 2.0 Geenszins heeft elke aanraking tussen Israël en de heidenen ontbroken. Integendeel, Israël is voortdurend in contact geweest met de omliggende volkeren. En ná het exil werden allengs Israëlieten in de gehele destijds bekende wereld gevonden. Na hieraan herinnerd te hebben, stellen wij echter op de voorgrond, dat God alleen met Israël in deze bedeling zijn verbond oprichtte en schier uitsluitend onder Israël zijn bijzondere genade verheerlijkte. Ook in deze fase komt duidelijk uit, dat het God is, die de mens tot de genieting zijner gemeenschap roept. Tot Abraham zegt God, Gen. 17: 7: *Ik zal mijn verbond oprichten tussen Mij en tussen u en tussen uw zaad na u in hun geslachten, tot een eeuwig verbond, om u te zijn tot enen God en uw zaad na u.* En eveneens gaat niet van Israël maar van JHWH het verbond uit, als het heet: Ik ben de Heere, uw God, die u uit Egypteland, uit het diensthuis uitgeleid heb, Ex. 20: 2. Zelfs dankt Israël aan de Heere het natuurlijk leven, daar Hij door een wonder Israël deed geboren worden. Wij moeten dan ook niet een ogenblik menen, dat het verbond met Israël zou geweest zijn een weer oprichten van het verbroken werkverbond of m. a. w. dat Israël door de onderhouding der wet het leven kon verwerven. Neen, het is geweest een bedeling van het Genadeverbond. Ook onder Israël werd de zondaar slechts uit genade zalig. Wat tot deze misvatting aanleiding gaf, was het wettische schema, waarin deze bedeling van het genadeverbond optrad. In het Sinäitische verbond stonden de eisen Gods op de voorgrond. Met sprekende kleuren wordt geschilderd, wat God van zijn bondsvolk verlangt, hoe Hij gehoorzaamheid aan zijn wet vordert. Daarom noemt Paulus deze fase ook een bediening des doods in letteren bestaande, 2 Cor. 3, of kortweg een bediening der letter. De letter der wet toch stond eisend en dreigend daar, in stenen tafelen ingedrukt. Door de letter der wet kon 't hart niet vernieuwd worden, om geestelijk de wet te betrachten. Zo telkens een Israëliet meende, buiten de genade Gods om, het leven te kunnen verdienen, was die wet een letter, die doodde, die schuldig stelde voor God, een bediening der verdoemenis (Gravemeyer III, blz. 95-107, vooral blz. 96).

Nu had de Heere er tweeërlei bedoeling mee, dat Hij aan het genadeverbond dezen wettische vorm gaf. In de eerste plaats riep God er Israël mee op, ernst te maken met de beoefening der burgerlijke gerechtigheid. Evenzeer als Levitisch rein was de man, die stipt de ceremoniën der wet onderhield, zo was ook in burgerlijke zin rechtvaardig de man, die de ethische ordinantiën Gods, zij het ook nog maar met een uitwendige gehoorzaamheid, betrachtte.

436 LOCUS DE FOEDERE GRATIAE

Maar in de tweede en voornaamste plaats beoogde de Heere er mee, het volk tot de erkentenis van zijn schuld en zonde te brengen, het besef te wekken, dat niet door de werken der wet de zondaar kon behouden worden, en de dorst naar de verlossing en de komst van de Messias te vermeerderen. God heeft dus zijn volk op deze wijze voorbereid en opgevoed. Zou zijn volk het rechte nut hebben van het intreden van een andere fase, dan moest het heel wat hebben geleerd. Aan dit alles dacht Paulus, toen hij zeide, dat Israël als een onmondig kind onder de verzorging der wet was gesteld, Gal. 4: 1-3, dat het verbond tevoren met Christus bevestigd door de wet van Sinaï niet krachteloos is gemaakt, Gal. 3: 17, en dat de wet de tuchtmeester was geweest tot Christus opdat Israël uit het geloof zou gerechtvaardigd worden, Gal. 3: 24. De weldaden, die God in deze bedeling beloofde, waren dan ook dezelfde, die Hij in de vroegere fasen toegezegd had en in de latere toezeggen zou, n.l. de vergeving der zonden, Psalm 32, en het Zoonschap Gods, Deut. 14: 2; Jes. 63: 16. Maar juist omdat 's Heeren volk nog opvoeding behoefde, werden deze weldaden in zinnelijke vormen ingekleed. De vergeving der zonden ging gepaard met 't brengen van offeranden, de heiligmaking werd gesymboliseerd door de levitische reinheid, de zaligheid hiernamaals door een lang leven in Kanaän. Ook was de omstandigheid, dat dit verbond met heel het volk was opgericht een kenmerk van deze bedeling.

d. De bedeling van het Genadeverbond sinds de komst van Christus en de uitstorting des Heiligen Geestes tot aan het einde der eeuwen. Deze bedeling ving in beginsel reeds aan met de komst van Christus in het vlees. Toch duurde het nog tot de uitstorting des Heiligen Geestes, ja, tot de verwoesting van Jeruzalem, eer zij hare volle kracht erlangde. Thans valt het nationale en het ceremoniële weg, terwijl ook het wettische schema verdwijnt. Eveneens worden de verbondsweldaden in veel milder mate geschonken, terwijl ook voor de gelovigen zelf het genot daarvan groter was. Voorts treedt het universele karakter weer op de voorgrond. Vanwege dit alles konden 't Oude en 't Nieuwe Testament tegenover elkander gesteld als belofte en vervulling, Hand. 13: 22; als schaduw en lichaam, Col. 2: 17; als letter, die doodt en als Geest, die levend maakt, 2 Cor. 3; als dienstbaarheid en vrijheid, Gal. 4: 1-7; als particulier en universeel, Ef. 2: 14: Want Hij is onze vrede, die deze beiden één gemaakt heeft, en de middelmuur des afscheidsels gebroken hebbende .. .

**§ 6. Het onderscheid tussen het Werken het Genadeverbond.**

Het onderscheid tussen het Werken het Genadeverbond bestaat hierin. Op zich zelf was ook de oprichting van het Werkverbond een bewijs van de vrije goedheid Gods. Dan, eenmaal afgekondigd, Meld het in, dat de mens door zijn eigen werk het leven verdienen moest.

LOCUS DE FOEDERE GRATIAE 437 Het rustte dies in de vrijen wil des mensen en kon verbroken worden. In het genadeverbond is het echter God, die uit louter ontfermen de mens tot zijn kind aanneemt en de weldaden des verbonds schenkt. Toch bedoelen wij hiermede niet, dat het werkverbond kortweg afgeschaft is. Bij God is geen schaduw van ommekeer. Ook was de wet in zijn heilige natuur gegrond. Daarom moest God gehoorzaamheid aan zijn wet blijven eisen. En bij die eersten eis is nu nog een tweede gekomen. Waar de mens viel, daar eiste God ook van hem satisfactie aan het geschonden recht. Arminius dwaalde dan ook grotelijks, toen hij beweerde, dat de gevallen mens wel straf moet lijden maar van de verplichting der gehoorzaamheid aan de wet ontslagen is. Integendeel. God blijft van de mens eisen, dat hij zijn gebod doen zal. Maar nu staat het zo, dat God niet van zijn uitverkorenen vordert, dat zij zelf aan dezen dubbelen eis zullen voldoen. De Middelaar mag in hun plaats treden en voor hen door zijn lijdelijke en dadelijke gehoorzaamheid Gode opbrengen, hetgeen zij Hem verschuldigd waren. Vandaar dat de Christus het Hoofd en de Middelaar van het Genadeverbond is, Rom. 5: 12-21, Gal. 3: 16-18, 1 Cor. 15: 22, 45-49. 't Is waar, dat wij, op het voetspoor der Heilige Schrift, plegen te zeggen, dat het genadeverbond in de tijd is opgericht in beginsel reeds met Adam en Eva na hun val, Gen. 3: 15 en klaarder met Abraham, Gen. 17: 7, met het volk Israël, Ex. 19: 3-6; 20: 2, met de gelovigen en hun zaad, Hand. 2: 39, maar daarbij mogen wij toch nimmer vergeten, dat als 't ware Christus achter Adam, Abraham, Israël stond, Gal. 3: 16: Nu werden de beloften gesproken tot Abraham en zijn zaad. Hij zegt niet: en de zaden, als op velen, maar op énen: en uw zade, hetwelk is Christus; — men verzuime niet de brede verklaring dezer gewichtige plaats bij Greijdanus zich eigen te maken — en dat dan ook in verband met het pactum salutis de grondslagen van het Genadeverbond reeds in de eeuwigheid gelegd zijn.

Dit nu heeft er enkele theologen (Rollock, Boston, Comrie, Brahe) toe gebracht, de Vrederaad en het genadeverbond te vereenzelvigen. Dan, dit is, hoewel verstaan- en verschoonbaar, onjuist. Hoe nauw beide ook samenhangen, toch is er onderscheid. Het pactum salutis is aangegaan met Christus als het eeuwige Woord, en bracht teweeg, dat Hij borg werd voor degenen, die de Vader Hem gegeven had. Het genadeverbond daarentegen is opgericht met Christus als Borg en bracht teweeg, dat Christus optrad als Middelaar en Hoofd van zijn gemeente. Het pactum salutis gaat alleen over Christus, het foedus gratiae over Christus en de zijnen, gelijk ook van de zijnen geloof en een nieuw leven geëist wordt. En ten laatste heeft het eerste geen historie en geen bedelingen, en het tweede wel (Kuyper, L. de Foedere, blz. 142/3; á Marck XVIII, 17, 18; de Moor, III, blz. 598 v.; Vas, de Verbondsleer, blz. 21 v).

438 LOCUS DE FOEDERE GRATIAE

**§ 7. De z.g. verbondsvoorwaarden.**

In de leer van het genadeverbond komt duidelijk uit, dat de zondaar zijn behoudenis dankt aan de Drie-enige God. Toch wordt hiermede, de redelijke en zedelijke natuur des mensen niet ter zijde gesteld. Is de mens in de verkiezing alleen lijdelijk, in het genadeverbond is de mens zowel passief als actief. Immers eist God, dat de mens in het geloof zijn verbond aanvaarden, dat hij getrouw het verbond bewaren en overeenkomstig de regel van het verbond wandelen zal. De oudere Gereformeerde dogmatici gebruikten dan ook zonder bezwaar de term verbondseisen of verbondsvoorwaarden. Toen nu echter door de Remonstranten en de School van Saumur hiervan word gemaakt, dat God onder de nieuwe bedeling slechts een ding van de zondaar eist n.l. geloof, en dat hij met behulp van de wederstandelijke genade Gods hiertoe van zich zelf bekwaam is, hebben sommige gereformeerde dogmatici, en onder hen niet 't minst Comrie (Verklaaringe van de Heid. Catechismus, 1753, blz. 35 en Zondag VI) deze terminologie laten varen.

En dit terecht. Immers is de Heilige Geest in dit verbond de eerste Oorzaak, die vrijmachtig geloof en bekering schenkt. De Heilige Geest maakt de zondaar levend en neigt zijn wil, om van zijn zijde in Gods verbond in te willigen. In' zover is de zondaar ook hier passief. Maar als het verstand verlicht en de wil omgebogen is, dan werkt de mens nu ook zelf, zodat gezegd kan worden, dat hij gelooft en zich bekeert, eveneens dat hij zich zelf reinigt van de besmetting des vleses en des geestes. De zelfwerkzaamheid van de gelovige is dus geenszins uitgesloten. En nu legt God er hierom zoveel nadruk op, dat het verbond door geloof en bekering moet aanvaard worden, en dat de bondelingen in nieuwigheid des levens moeten wandelen, opdat wel beseft worde, dat de verantwoordelijkheid des mensen nimmer wordt opgeheven (Vos, Verbondsleer, blz. 47/48).

**§ 8. De bondelingen.**

Gelijk de gelovigen in Christus zijn uitverkoren, om samen zijn lichaam te vormen, zo komt ook in het genadeverbond uit, dat de gelovigen niet los op zichzelf staande individuen zijn, maar dat zij onder Christus als het Hoofd saam het organisme der nieuwe mensheid vormen. In het verbond komt uit, dat Christus Adam verving en dat gelijk Adam de wortel der oorspronkelijke, Christus de wortel van de nieuwe mensheid is, gelijk ook Christus voor 't organisme der gelovigen het leven en de gerechtigheid verwierf. Vandaar dan ook dat het genadeverbond zich uitstrekt tot de gelovigen en hun zaad. Het gaat van het een geslacht op het andere over. Reeds in de belofte, aan Abraham gedaan, stelt God dit met nadruk op de voorgrond. En in de Pinksterrede wordt dit aanstonds bij vernieuwing verzekerd,

LOCUS DE FOEDERE GRATIAE 439 Hand. 2: 39: Want u komt de belofte toe, en uwen kinderen, en allen, die daar verre zijn, zovelen als er de Heere onze God, toe roepen zal. Nu is echter op deze aarde een adequate openbaring van dit verbond niet mogelijk. Niet allen zijn Israël, die Israël genaamd worden. Toch is het daarom niet juist te spreken van een inwendig en een uitwendig genadeverbond. Wel kunnen wij zeggen, dat het genadeverbond een inwendige en een uitwendige zij de heeft. Maar deze twee mogen niet van elkander worden losgemaakt. Al weten wij dan ook, dat deze twee zij de elkander niet volkomen dekken, wij moeten alle bondelingen opwekken tot geloof en bekering en ons betaamt 't niet, nu reeds te willen uitmaken, wie al dan niet ware gelovigen zijn. Wij moeten als maatstaf aanleggen de belijdenis en de wandel en zijn geroepen naar het oordeel der liefde als gelovigen te aanvaarden wie aan dezen maatstaf beantwoorden. Zelfonderzoek mag echter niet uitblijven. Ook hierom niet, wijl de opneming in het verbond onze verantwoordelijkheid verhoogt en het lot der verbondsbrekers, de wrake des verbonds, ondragelijker zal zijn dan dat van hen, tot wie 't Evangelie niet kwam. Waar wij nu echter reeds een scheiding tussen een inwendig verbond, dat alleen met de uitverkorenen, en een uitwendig verbond, dat met allen die in deze bedeling tot het verbond behoren, gesloten zou zijn, verwerpen, daar spreekt het wel vanzelf, dat geheel onaannemelijk is de leer, dat nu nog geheel het volk in het genadeverbond en in de kerk moet worden opgenomen, en dat zelfs kinderen, Wier ouders en grootouders openbare ongelovigen of goddeloze mensen zijn, gedoopt moeten worden.

**HOOFDSTUK XIII. LOCUS DE CHRISTO.**

**A. DE MEDIATORE FOEDERIS GRATIAE.**

**(DE PERSOON DES MIDDELAARS VAN HET GENADE-VERBOND).**

**§ 1. Historisch overzicht.**

Het laat zich verstaan, dat bij de Patres Apostolici nog niet de zuivere belijdenis van Christus' persoon en werk gevonden wordt. Om daartoe te komen heeft God ook de dwalingen gebruikt, n.l. het Ebionitisme, het Gnosticisme, het Monarchianisme, het Sabellianisme, het Arianisme, het Nestorianisme, het Eutychianisme enz. Vinden wij bij Irenaeus en Tertullianus nog niet met zovele woorden gesproken van twee naturen in enigheid des persoons, hoewel de zaak zelve bij hen gevonden wordt, Augustinus bezigt herhaaldelijk deze terminologie en door hem vond zij ingang in het Westen.

In het Oosten daarentegen duurde de onvastheid In de terminologie nog voort, zelfs nadat in 451 te Chalcedon deze formule was aangenomen: … . Had keizer Heraclius de Monofysieten, die zich van de kerk hadden afgescheiden, weer zoeken te winnen, door te spreken van enen God-menselijke wil in beide naturen, door het 6e Concilie te Constantinopel (680) werd dit gevoelen verworpen, en vastgesteld, dat Christus twee naturen met twee willen heeft, echter alzo, dat de menselijke wil aan de Goddelijke onderworpen is. Toch is het in het Oosten niet tot de nodige vastheid van belijden gekomen. Niet alleen verhief zich daar telkens weer het Monofysitische, maar ook al ging men zover niet, dan legde men toch over 't algemeen eenzijdig nadruk op de eenheid der naturen en veronachtzaamde 't onderscheid tussen beide. In het Westen was dit anders. Daar is onder de leiding des Geestes het inzicht al helderder geworden. In 799 werd daar het Adoptianisme verworpen. Elipandus van Toledo en Felix van Urgella toch hadden geleerd: *Wij geloven, dat God de Zoon voor alle eeuwen zonder begin uit de Vader geboren is, niet door aanneming maar door afstamming en niet uit genade maar van nature. Wij geloven, dat Hij uit een vrouw geboren is, geworden onder de wet, en dat Hij niet door afstamming, maar door aanneming, en niet van nature maar uit genade de Zoon was geworden, als Zoon van God aangenomen is.*

LOCUS DE CHRISTO 441 De kerk is echter niet geheel op de zuivere lijn gebleven. Onder de invloed van de denkbeelden die in de Oosterse kerk heersten, heeft de Westerse zich niet geheel weten vrij te houden van een Deïficatie der menselijke natuur. "De Scholastieke en Roomse theologie leerde," zo schrijft Bavinck III 269, "dat iedere natuur in Christus zich zelve wel blijft, en de mededeling der Goddelijke eigenschappen aan de menselijke natuur niet rebel is te denken, maar dat toch de Goddelijke natuur de menselijke geheel doordringt en doorgloeit, gelijk warmte het ijzer, en haar de Goddelijke heerlijkheid en macht deelachtig ."

Wellicht ware hier voor "doordringing" beter een ander woord gebezigd. Immers zegt het "Kirchliches Handlexikon" van Buchberger: "Die Konzequenzen der hypostat. Union gestalten sich zu Attributen Chr. u. zwar sowohl hinsichtl. seiner OW. Person als sr. mensl. Natur. Unter ersterer Rücksicht entstehen Perichorese (circumincessio) u. Idiomenkommunikation, wobei man bei jener nicht so sehr an eine "gegenseit. Durchdringung" (compenetratio) als an ein "wechselweises Ineinander" (inexistentia mutua) der 2 Naturen zu denken hat, wahrend man unter dieser d. gegenseit. Austausch OW. u. mensl. Eigenschaften" (communicatio idiomatum) versteht" (I, S. 929). Volgens hetzelfde werk heeft de hypostatische unio voor de menselijke natuur drie gevolgen:

a. onuitsprekelijke heiligheid van de wil. Deze heiligheid van Jezus' ziel is niet alleen 't vrij zijn van erf- en doodzonde en 't ontvatbaar zijn voor de zonde (impeccabilitas) maar vooral de "substantiale Mitteilung der ungeschaffenen Heiligkeit" van de Logos aan de mensheid als ook het bezit ener mateloos hoge, zij 't dan niet actueel oneindige gratia sanctificans, waarin de zogenaamde gratia capitis virtueel besloten ligt.

b. Intellectuele volkomenheid van het verstand (zij kan aangeduid worden als betrekkelijke alwetendheid en wortelde reeds hier beneden in de zalige visio Dei, "eingegossener Wissenschaft" en verworven ervaringskermis). Hieruit volgt, dat volgens Rome bij de Heere Jezus van een toenemen in wijsheid naar zijn mensheid geen sprake is. En waar dit in Lukas 2: 52 toch duidelijk wordt uitgesproken, daar maakt Rome hiervan, dat dit slechts aan zijn tijdgenoten zo toescheen, hoewel het feitelijk niet zo was;

c. de aanbiddingswaardigheid van zijn gehele mensheid (Christolatrie komt niet alleen aan de Godmens als zodanig toe, maar ook aan zijn mensheid, ja zelfs aan al hare bestanddelen, bloed, de vijf wonden en vooral het heilige hart). De Luthersen gingen weer een stap verder. Zij namen een werkelijken overgang van de een natuur in de andere aan, en de daarop gegronde ubiquitas van het lichaam van Christus. Letterlijk schreef Luther (Joh. 1: 14): "Wir haben einen Herrn, der aus einem unendlichen Gott ein eindlicher and beschlieszlicher Mens geworden

442 LOCUS DE CHRISTO ist", maar beiden zijn "Ein ding, ein Wesen, daher man mit Recht sagt, dieser Mens ist Gott, Gott ist dieser Mens. Er ist eine Person geworden und scheidet die Mensheit nicht von sich wie Meister Hans seinen Rock auszeucht und von sich liegt, wenn er schlafen geht." Daaruit vloeide volgens hem de communicatio idiomatum voort, welke hij aldus definieerde: "Die Göttliche Natur gibt der menschlichen ihre Eigenschaft und hinwiederum die Mensheit der göttlichen Natur." Men kon dan ook volgens hem even goed zeggen: "Gott ist geboren, Gott ist gestorben", als "Christus ist geboren und gestorben."

Deze opvatting nu der communicatio idiomatum was bij Luther 't postulaat zijner Avondmaalsleer, gelijk het dan ook wel opmerkelijk is, dat in de Formula Concordiae eerst over het Avondmaal en daarna pas over de persoon van Christus gehandeld wordt. In art. VIII van de Formula Concordiae zelve wordt bevestigenderwijze beleden: Wij leren, dat God mens is en de mens God, hetwelk geenszins zou kunnen plaats hebben, indien de Goddelijke en de menselijke natuur zich niet werkelijk onderling aan elkander mededeelden. En vervolgens ontkennender wijze: Wij verwerpen de leer, dat de persoonlijke eenheid enkel maar eenheid van namen en titels ten gevolge zou hebben. Alsof maar bij wijze van spreken zou gezegd worden: God is mens en de mens is God. Zo ook de Lutherse theologie. Toch voelde zij, dat zij door de bewering, dat de Goddelijke natuur hare eigenschappen aan de menselijke medeelde, feitelijk heel de Staat van Jezus' vernedering ophief. Om hieraan te ontkomen, leerde zij toen, dat de Christus in zekeren zin deze eigenschappen onmiddellijk weer aflegde (exinanitio). De Tiibingers (van 1607 tot 1624 werd gepolemiseerd tussen de Tübingsche en de Giessensche Theologen) hielden dan weer staande, dat de Logos alleen het publieke gebruik dezer eigenschappen aflegde, en ze dus wel op verborgen wijze gebruikte (…), terwijl de Giessensche Theologen en de latere Lutherse Theologie uitspraken, dat de Logos bij de exinanitio wel deze eigenschappen behield maar het gebruik er van geheel aflegde (…), om ze bij zijn verhoging weer in gebruik te nemen.

De Gereformeerde Kerk — men leze slechts art. XVIII en XIX onzer Belijdenis — bewandelde het zuivere pad. Even beslist als zij de enigheid des persoons handhaafde, deed zij dit het onderscheid tussen de beide naturen, en stelde zij, ook met betrekking tot de staat der verhoging tegenover de Luthersen stelregel "finitum capax infiniti" haar "finitum non est capax infiniti" over. Volgens haar was dan ook het naar de mensheid toenemen in wijsheid en het allengs met gaven begiftigd worden geen schijn maar werkelijkheid. En nu werd wel van Roomse en Lutherse zijde tegen hen de beschuldiging ingebracht, dat zij op de manier van Nestorius de twee naturen in Christus van elkander scheidden (ene beschuldiging, die later door

LOCUS DE CHRISTO 443 Scholten is herhaald) maar geheel ten onrechte. Ook zeiden de Gereformeerde dogmatici niet, zoals de Griekse, de Roomse en de Lutherse Theologen, dat de Goddelijke natuur vlees is geworden, maar dat de persoon des Zoons onze natuur heeft aangenomen.

Het Socinianisme, 't Deïsme en 't Rationalisme enerzijds en het Anabaptisme en de Theosophie anderzijds wilden van de leer der twee naturen niet weten en kwamen of de menselijke of de Goddelijke natuur te na. Volgens Kant was Jezus een mens, die uitmuntte op ethisch gebied, terwijl de kerkleer aangaande Hem het symbool was van de Gode welgevallige mensheid. De mensheid is Gods Zoon en om haar heeft God de wereld geschapen. Fichte zag in Jezus ook slechts een mens; maar dan een mens, die het eerst deze grote waarheid doorzag, dat God en mens absoluut een zijn. Schelling beweerde in zijn eerste periode: Onder de menswording Gods moeten wij verstaan het feit, dat het absolute, om zich zelf te zijn, in een kosmos, in een veelheid van mensen en in de historie der mensheid tot openbaring komt. Hegel dacht op dit punt ongeveer als Fichte. Zochten nu de Theologen, die onder Hegels invloed stonden aanvankelijk de incarnatie van de Logos nog te behouden, Strausz het haar geheel los, en beweerde ook, dat de mensheid de mens geworden God is.

De Moderne Theologie zag dan ook in Jezus niets meer dan een zeldzaam religieus en ethisch leraar der deugd. Schleiermacher verwierp ook de dogmata der kerk op dit punt, maar hij ging toch niet mee met Fichte en Hegel. Volgens hem was Jezus een mens, in wien het Godsbewustzijn in absolute mate aanwezig was. Dit Godsbewustzijn was het zijn Gods in Hem. Hij was het religiose Urbild der mensheid, zondeloos, 't hoogste product van het menselijke geslacht maar tegelijk door een scheppende daad Gods voortgebracht als het volmaakte subject der religie. Hiermede was de persoon van de Christus weer op de voorgrond gesteld en kon er weer van een Christologie sprake zijn. Rothe sloot zich dicht bij hem aan. Volgens hem is Jezus de mens, bij wien de inwoning Gods volkomen was.

Thomasius, Kahnis, Doedes e. a. beleden de Godheid van Christus; maar dan zo, dat de Zoon gesubordineerd was aan de Vader. Ebrard, Vilmar en van Oosterzee stemden zo goed als geheel in met de belijdenis der kerk. Ritschl daarentegen ziet in Jezus ook slechts een mens, maar dan zulk een mens, in wien God zijn genade 't heerlijkst openbaarde, en die boven alle mensen in reinheid van zeden uitblonk en wiens wil volmaakt met Gods wil overeenkwam. Hij was dus wel niet Gods natuurlijke Zoon maar had toch recht op de ambtsnaam Gods Zoon, daar Hij 't Godsrijk op aarde stichtte en Hij ons aantoonde, dat dit Godsrijk de bestemming der mensheid is en Gods wil ons aller wil moet worden. Tegenover de velen die de Godheid van Christus loslieten, stonden de Vermittlungstheologen, die betoogden de menswording Gods

444 LOCUS DE CHRISTO vloeide reeds uit de idee Gods voort, was met de schepping zelve gegeven en zou dus ook geschied zijn, al ware er geen zondeval geweest. De levens van Jezus verschenen, waarin de ontwikkeling van zijn persoon werd beschreven, en aangewezen, hoe Hij ten laatste de tweede Adam, het hoofd der mensheid, Centralindividuum geworden is. Voorts is in de vorige eeuw nog een moderne kenoosis- leer in Duitsland voorgedragen, welke tot levendige gedachtewisseling aanleiding gaf. Ook in de 17e eeuw verschilden de Lutherse Theologen over de vraag, hoe de kenoosis van de Christus moest worden opgevat. Bij alle verschil waren zij het echter hierover eens, dat de Goddelijke natuur hare eigenschappen behield. Nu beweert evenwel de nieuwe kenoosis -leer, dat de Logos zich ontdeed van de Goddelijke eigenschappen. Sommigen, zoals Luthardt, Thomasius en Frank lieten dit dan nog alleen slaan op enkele eigenschappen, met name op de almacht en de alwetendheid, terwijl anderen, zoals Gess zover gingen, dat zij beweerden: "Der Logos depotenciert sich zum Keim einer menschlichen Sele." Natuurlijk moet deze voorstelling door ons beslist worden afgewezen. Immers zou uit haar volgen, dat de God.heid veranderlijk is, dat God in meerdere of mindere mate kan ophouden God te zijn; en terecht is dit reeds door de oudste Concilien als een blasphemie gebrandmerkt geworden. Bovendien heeft Biedermann scherp maar waar van deze theorie gezegd: "Hare aanneming eist een kenosis van het menselijk verstand" (Ik moge hier verwijzen naar mijn "De Persoon van de Middelaar in de nieuwere Duitsche Dogmatiek", 1910).

De School van Ritschl vertakte zich in drie nuances. De eerste zocht hare opvatting van het Christendom historisch te rechtvaardigen. Haar voornaamste: vertegenwoordiger was A. Harnack, wiens "Wesen des Christentums" herhaaldelijk werd herdrukt. Wij moeten van de Christus der apostelen terug naar de historischen Jezus. De kern van Jezus' prediking was de blijde boodschap der heerschappij van de almachtigen en heiligen God, van de Vader en Rechter, zowel over de gehele wereld als over de enkelen mens. Wie zich aan dezen God overgeeft, wordt van het geweld des duivels verlost en tot een heerser in een hemels rijk gemaakt, welk rijk eenmaal ook "sinnenfallig verwirklicht" zal worden. Voor de onderdanen van dit rijk geldt de nieuwe wet van de volmaaktheid, van de volle liefde tot God en de naaste. In de weg der zinsverandering d. i. der zelfverloochening, van de ootmoed voor en het hartelijk vertrouwen op God wordt deze liefde verworven. Het voorrecht van hen, die tot dit Godsrijk behoren, is de vergeving der zonden. De betekenis van de persoon van Jezus bestaat hierin, dat hij de persoonlijke verwerkelijking en de kracht van dit Evangelie is geweest en nog steeds als zodanig ervaren wordt. "Das paulinische Wort: "Gott war in Christus", scheint mir das letzte Wort zu sein, welches wir hier sprechen

LOCUS DE CHRISTO 445 dürfen, nachdem wir uns langsam und schmerzlich von dem Wahne antiker Philosophen befreit haben, als könnten wir die Geheimnisse von Gott und Natur, Mensheit und Geschichte durchdringen." Het dogma mag wel luiden: Gott war in Christus (blz. 81) maar niet Christus war Gott. Van de poging in dit geschrift beproefd, heeft Dr. Sietsma in zijn proefschrift terecht gezegd: "Een Christendom zonder Christus, zonder Schrift en zonder geopenbaarde God; een "moraal", die eigenlijk niets met de Norm Gods te maken heeft, maar slechts is een verslapte imitatie van Kant" (Adolf von Harnack, blz. 203).

Van de tweede nuance, die van alle metafysica en mystiek afkerig bleef en warm voelde voor de innige band tussen religie en ethiek was Herrmann, wiens "Der Verkehr des Christen mit Gott" ook ten onzent door studenten veel gelezen werd, de scherpst getekende figuur. Jezus had de roeping, om de zedelijkheid en de religie voor de ondergang te bewaren. Jezus heeft reddende kracht. In Hem vinden wij ons eigen religieus-ethisch leven, echter ontheven van de beperkingen, die het bij ons heeft, terug. Wij mogen echter niet alles aanvaarden, wat het Nieuwe Testament ons van Hem verhaalt. Naar de maatstaf van ons eigen innerlijk leven moeten wij uit de overlevering alles abstraheren, wat niet bij Jezus behoort. Op "das innere Leben Jesu" komt het aan. Dat is een geestelijke macht, waaraan wij ons geheel en al in eerbied onderwerpen. Toch hield Herrmann de term "de Godheid van Christus" bij .. . "Der als Gottes Offenbarung verstandene Jesus Christus ist der Herr, dem der Glaube unbedingt gehorcht." Toch kunnen wij deze en soortgelijke uitspraken niet hoog aanslaan. Hij bedoelde er niet veel anders mee dan dit, dat Jezus door zijn wil en zijn gezindheid ons God geopenbaard heeft. De derde nuance wordt gevormd door hen, die als "openbaringstheologen" gewaardeerd willen worden. Van haar was J. Kaftan de meest bekende dogmaticus. Beknopt kan zijn Christologie aldus worden saamgevat: De formules van de oude kerkleer hebben hare betekenis verloren. Elk streven naar een "Neubildung" der Christologie is dan ook met onvruchtbaarheid geslagen, zolang de leer van de twee naturen vastgehouden wordt. In stede van zo te handelen, moet het er ons veel meer om te doen zijn de evangelische Christologie zo te formuleren, dat zij "mit dem evangelischen Heilsglauben" in overeenstemming is. Dat heeft plaats, wanneer het geloof aan de volkomene openbaring Gods in de mens Jezus ten grondslag gelegd en het levensbeeld des Heilands, gelijk het ons door de Evangeliën getekend wordt, als de inhoud van ons geloof aan zijn Godheid verstaanbaar gemaakt wordt. Groten opgang heeft ook gemaakt, de religionsgeschichtliche theologie, wier systematische denker de vermaarde Tröltsch geweest is.

446 LOCUS DE CHRISTO Zij werd voorbereid door Schtirer en Pfleiderer en vertegenwoordigd door Bousset, Heitmtiller, Wrede, Wernle, Weinel, Rilicher, Arnold Meyer e.

1. Hare Christusbeschouwing luidde: "De historische" Jezus was een profeet, die door liefde tot zijn volk en door verontwaardiging over de misleiders van dat volk tot spreken en handelen zich gedrongen gevoelde. Hij heeft enige wijzigingen aangebracht in de religieus-ethische opvattingen van zijn volk. Dan, dit was voor Hem niet de hoofdzaak. Hij zag zijn eigenlijk beroep hierin, te prediken de algemeen ethische religie der mensheid, dat is het geloof aan God en de onsterfelijkheid en de beoefening van de deugd, die op geheel enige wijze leefde in zijn eigene ziel. En dit geeft ons nog steeds aanleiding Hem te waarderen als onze leidsman tot God, Hem onze Middelaar te noemen, ja staande te houden, dat wij tot Hem in een persoonlijke relatie staan. Hoe hij over zichzelf dacht, blijve onbeslist, niet onwaarschijnlijk volgens sommigen is het, dat zich in enkele spannende momenten van zijn leven de gedachte aan Hem opdrong: Ik ben de Messias. Er zijn mensen, in wie de religie een stralende zon en een verterend vuur is, een macht, waaraan zij zich met lichaam en ziel overgeven; een kracht, die hen tot buitengewone dingen prikkelt en in staat stelt. Zulke mensen zijn de profeten. Er zijn ook mensen, wier ziel in stilte in God ontgloeit, die het oog gericht houden naar een andere wereld, niet alleen naar die aan gene zij de van het graf, maar ook naar die der reinheid, liefde en innerlijkheid hier, die nederig bloeien in de liefde Gods, gelijk de bloem bloeit in het licht der zon, van wie ongewild machtige kracht van reinheid en zedelijke genezing op hun omgeving afstraalt. Zulke mensen zijn de heiligen. Welnu de profeet en de heilige in een ernstig en trouw menselijk leven verenigd, dat is Jezus voor ons.
2. Nog verder dan de religions geschichtliche theologie gingen zij, die zeiden: de bronnen, die ons hier ter beschikking staan, zijn zo gebrekkig en bevooroordeeld, dat wij eigenlijk niets met zekerheid aangaande Jezus kunnen vaststellen, ja dat de twijfel gerechtvaardigd is, of Hij wel ooit heeft geleefd. Sommigen, zoals Meyboom, meenden, dat er reeds voor de Christelijke jaartelling een secte van Nazoraei werd gevonden, die een god Jezus, Heiland, Verlosser, vereerde en die haar cultus geleidelijk verbond met de Messias, op wien de Israëlieten hoopten. Anderen zoals Kalthoff beweerden, dat er te Jeruzalem een kring van communisten werd gevonden, die hun leider Jezus, nadat hij als martelaar was gestorven, hoog vereerde en luide roemde van zijn vermogen om wonderen te doen en van zijn opstanding uit de doden. Derden, zoals Bousset, dachten, dat de Christus-idee haar ontstaan dankt aan de profetieen van het Oude Testament en de apocalyptische verwachtingen der Joden. LOCUS DE CHRISTO 447

Vierden, zoals G. A. van de Bergh van Eysinga achtten meer waarschijnlijk Boeddhistische invloeden, en vijfden, zoals Gunkel, A. Drews en Bolland het syncretisme van Joodse en Griekse, Oosterse en Westerse voorstellingen, dat de eerste eeuwen der Christelijke jaartelling typeerde. Zelfs Roessingh ging zover, dat hij toegaf: 't is mogelijk, dat bezonnen historici overtuigend aantonen, dat Jezus nooit heeft geleefd, maar ook al zou dit onwaarschijnlijke gebeuren, dan blijft ons toch de Christus-idee, het Christusbeeld — en op dat beeld komt het toch eigenlijk aan. Letterlijk zeide hij: "Voor mij beduidt Christus: dat de zondige mens in Christus een genadig God vindt en in de kracht van dien God en Vader uitgaat, om deze wereld te herscheppen tot zijn koninkrijk." En eveneens: "Er gaat iets van Christus uit, door alle bedenkingen en kritische constructies heen; daar heb ik voor het eerst Gods liefde leren verstaan en daaraan heb ik nu genoeg. En dat wil ik behouden voor onze wereld, dat wil ik prediken, die kracht, die van dien Christus uitgaat" (Godsdienstige Vraagstukken, blz. 39 en 46). De reactie tegen zulke uitersten bleef niet uit. Heilige T. de Graaf gaf uiting aan de behoefte aan een Christologie, die in sommige moderne kringen gevonden werd, welke verband houdt met de historischen Jezus en het apostolisch getuigenis.

Ten slotte. Brunner mag ik niet ongenoemd laten. De profetie onder Israël was een voorlopige openbaring Gods, omdat de profeet het woord wel had maar niet het woord was. Het woord is niet daar, waar dit alleen gesproken wordt; neen, dan alleen is 't er, als het persoon wordt. Dat was met Christus het geval, en daarom is Hij "Gott von Art" en kwam Hij uit Gods schoot. Nu moeten wij echter onderscheid maken tussen de Christus "nach dem Fleis" — Jezus als religieus-ethische persoonlijkheid; Jezus als historisch persoon, tegenover wien het goed recht der historische kritiek niet mag betwist — en de Christus im Fleis — de Goddelijke persoon in de religieus-ethische persoonlijkheid, in wien "uns das Göttliche Schopferund ErlOserwort anredet."

**§ 2. De Zoon des mensen. De Zone Gods.**

Aangaande de persoon des Middelaars belijden wij, dat Hij is de Zone Gods, die door de werkingen des Geestes het vlees en bloed der maagd Maria aannam. In enigheid des persoons was dus de Christus der Goddelijke en der menselijke natuur deelachtig; Hij was Gods eniggeboren Zoon, ontvangen van de Heilige Geest en geboren uit de maagd Maria. Deze Vleeswording des Woords gaat ons verstand te boven. En wij moeten dan ook niet beproeven dit mysterie te willen oplossen. Met dit mysterie staat in verband de benaming Zoon des Mensen, welke de Christus zo telkens op zich zelven toepaste. Zo werd in de apocalyptische literatuur reeds Gereformeerde Dogmatiek

448 LOCUS DE CHRISTO door de Joden voor het wonder van Bethlehem de Messias genoemd. De nieuwere onderzoekingen leerden ons, dat de destijds door velen gekoesterde verwachting deze was, dat de Messias aan het einde van de olam verschijnen zou, nadat bange tijden, de zogenaamde Messias weeën, en de komst van Elias of van een anderen profeet als Mozes of Jeremia voorafgegaan waren. De verwachte werd gewoonlijk aangeduid als Messias, Mensenzoon, Uitverkorene, Zone Davids, enkele malen ook als Zoon Gods. Hij werd opgevat als een mens, die tevoren reeds bestond en bij God verborgen was; die uit Bethlehem te voorschijn zou komen, rechtvaardig, heilig en met vele gaven door God toegerust; en die het rijk Gods op aarde vestigen zou. Dat nu destijds de Messias reeds werd aangeduid als Mensenzoon of Zoon des mensen is niet vreemd, omdat Hij immers zo ook genoemd wordt in Dan. 7: 13: Verder zag ik in de nachtgezichten, en ziet, er kwam Een met de wolken des hemels, als eens mensenzoon, en Hij kwam tot de Oude van dagen, en zij deden Hem voor Denzelven naderen. De gereformeerde theologen oordelen schier eenstemmig (Ridderbos aarzelt) dat Jezus aan deze profetie de term "Zoon des Mensen" ontleend heeft — hoezeer dit ook in onze tijd van moderne zijde wordt ontkend. En zo heeft Jezus zich zelven van meetaf genoemd. Ook dit ontkent men in de jongste tijd. Men stelt het gaarne zo voor, dat Jezus zich aanvankelijk in het geheel niet voor de Messias uitgaf, en dat Hij eveneens aanvankelijk van zijn dood en opstanding zweeg. Eerst aan het einde zijns levens te Caesarea Filippi deelde Jezus aan zijn discipelen mee, dat Hij de Christus was, en dat Hij veel lijden moest en gedood worden en dat Hij ten derden dage zou worden opgewekt, Matth. 16: 16-21. En hiertoe was Jezus dan gekomen, omdat, waar eerst zijn optreden werd toegejuicht, zich allengs het volk, onder het aanhitsen zijner overpriesters, van Hem afkeerde. Maar deze voorstelling is geheel in strijd met de feiten. Van meet of was Jezus zich bewust, tot welke ambten Hij uitverkoren en gezalfd was. Reeds als knaap zeide Hij, dat Hij moest zijn in de dingen zijns Vaders, Luk. 2: 49; bij Zijn doop ontving Hij het zegel van Zijn roeping Luk. 3: 22; nauwelijks opgetreden verkondigt Hij, dat de profetie in Jes. 61 bewaard, heden in de oren des volks was vervuld; eiste Hij voor zich het recht op, aan iemand de zonden te vergeven, Marc. 2: 5 en eiste Hij voor zich Goddelijke eer op in dit woord: Zalig zijt Gij, als u de mensen smaden om Mijnentwil, Matth. 5: 11, 12. Ook noemde Hij zich van stonde aan, zowel Zoon Gods als Zoon des mensen. Waar is alleen, dat Jezus aanvankelijk de term "Zoon des mensen" minder bezigde dan later, toen Hij van zijn dood gesproken had. Maar wat betekende nu de term "Zoon des mensen?" In Iatere tijd beweerde men, dat hij het symbool was van het komende Godsrijk

LOCUS DE CHRISTO 449 (Hoekstra), of van de idealen mens (Schleiermacher), of van de nederigen en zwakken mens (Kuenen) . Anderen als Wellhausen, Oort en Lietzmann hebben weer beweerd "dat Jezus zich nooit in het Arameesch Bar Enosch noemde of daarvan alleen zich bediende, om zich zelven in de derden persoon als "de mens" aan te duiden; dat de Aramese woorden later ten onrechte door … vertaald werden en in de Christelijke apocalyptiek in aansluiting aan Dan. 7 13 van de Messias werden verstaan en in die betekenis dan Jezus in de mond gelegd zijn." Maar hiertegen geldt, dat in Jezus' tijd in het Aramees voor mens nimmer Bar Enosch maar gewoon Enosch werd gebruikt, en dat als Wellhausen c.s. gelijk hebben, onverklaarbaar is, waarom Bar Enosch in het Grieks niet eenvoudig door … maar door … vertaald, in Messiaanse zin opgevat, en Jezus in de mond gelegd werd. In zijn verklaring van het boek Daniel schrijft Aalders, na uitvoerig bij de uitdrukking "mensenzoon" stilgestaan te hebben: "Wat evenwel alles afdoet, wij hebben een authentieke verklaring omtrent de betekenis van de "mensenzoon" in het woord van onze Heere Jezus Christus (Matth. 26: 64; Marc. 14: 62): "doch ik zeg ulieden, van nu aan zult gij zien de Zoon des mensen zittende ter rechterhand der kracht Gods, en komende op de wolken des hemels."

Het is voor geen tegenspraak vatbaar, dat de Heiland hier Dan. 7: 13 aanhaalt, en daarmede bedoelt zich zelf als de hier getekenden "mensenzoon" aan te duiden; zodat Hij, door zijn bevestigend antwoord op de vraag van de hogepriester of Hij de Messias is, met deze aanduiding duidelijk te kennen geeft, dat in ons vers van de Messias gesproken wordt. Trouwens heel het veelvuldig gebruik van de naam "Zoon des mensen" door de Heiland van zich zelf berust op dit vers en het is ongetwijfeld zijn bedoeling, daarmee zich zelf te openbaren als dengene, die in Dan. 7: 13 getekend wordt. Op grond hiervan heeft dan ook de Christelijke kerk ons vers gehouden voor een profetie van Jezus' wederkomst in heerlijkheid." Grosheide vat in een referaat "Zoon des Mensen" zijn oordeel aldus saam (blz. 28/29): "Zoon des Mensen van Jezus gebruikt, zegt alleen, dat Hij mens was uit een mens geboren, de mensen gelijk. Er ligt niets Messiaans in, de uitdrukking betekent niet veel anders dan mens. Wanneer Jezus daar echter het lidwoord bij plaatst en zich zo menigmaal in de derden persoon zo noemt, openbaart Hij zich als een bepaalden mensenzoon en wel als dien bedoeld in Dan. 7: 13. Daar de naam meestal als subject staat, gevolgd door een predicaat, volgt daaruit vanzelf, dat in dat predicaat een deel van Jezus' Messiastaak ligt opgesloten. Bepaald gebruikt Jezus de naam, wanneer Hij handelt van Zijn lijden, ook van de bevoegdheid, die Hij bezit en die met dat lijden samenhangt, omdat

450 LOCUS DE CHRISTO het een bevoegdheid van de Messias is, dan van de heerlijkheid, die door het lijden zijn deel wordt.

Sterk wordt soms de identiteit uitgesproken tussen de nu Vernederde en de straks Verhoogde. De bedoeling, waarmede Jezus de naam gebruikte, was, het volk te wijzen op Dan. 7: 13, waar Hij steeds dichter bijkomt, om zo ook op deze wijze te leren, dat Hij de Messias was. Het volk heeft dat echter niet begrepen, totdat eindelijk Jezus ronduit het woord van Daniel op zich zelf toepast, maar dan ook niet, dan nadat Hij gezegd heeft, dat Hij de Messias was." Van grote betekenis is ook de benaming "Zone Gods." Wij hoorden Christus reeds zeggen in Lukas 2: 49, dat Hij Gods Zoon is, gelijk Hij later nog duidelijker zeide: Ik en de Vader zijn een; Die Mij gezien heeft, die heeft de Vader gezien. Nu is het wel mogelijk, dat zelfs de discipelen aanvankelijk deze benaming in theocratische zin opvatten, en dus meenden, dat Jezus, wijl Hij Messias was, zich ook met de naam der ere "Zone Gods" noemen kon. Maar allengs is dit dan toch anders geworden, en beleed Petrus uit alter naam: Gij zijt de Christus, de Zone des levenden Gods, Matth. 16: 16.

Terecht zeiden onze Gereformeerde dogmatici niet, als de Lutherse Theologen, dat de Goddelijke natuur maar wel dat de persoon des Zoons mens was geworden. Wel erkenden zij volmondig, dat de volheid der Godheid in Christus lichamelijk woonde, en dat, wig de Zoon eenswezens is met de Vader en de Heiligen Geest, dus ook in dezen zin gezegd kan worden, dat de Goddelijke natuur onze natuur heeft aangenomen, maar niettemin pleegden ze zich met voorliefde zo uit te drukken, dat de persoon des Zoons onmiddellijk en de Goddelijke natuur in Hem middellijk met de menselijke natuur was verenigd. Vandaar dan ook, dat zij volhielden, dat alleen de Zoon kon vlees worden. Immers kon de Vader niet gezonden worden, wijl Hij de , eerste is in orde van bestaan. En de Heilige Geest kon onze natuur niet aannemen, omdat Hij uitgaat van de Zoon en door Hem gezonden wordt. Daarbij trad ook het Woord bij de schepping reeds als 'Scheppingsmiddelaar op. Natuurlijk sluit echter het gevoelen, dat alleen de Zoon mens kon worden niet uit, dat de Incarnatie van de Logos een werk is van de Drie-enige God. Wij zagen vroeger reeds, dat alle werken Gods naar buiten aan de drie Personen gemeen zijn. Daarbij leert de Heilige Schrift duidelijk, dat de Vader de Zoon gaf, en dat het kindeke Jezus ontvangen is van de Heilige Geest.

**§ 3. De voorbereiding van de vleeswording des Woords. De volheid des tijds.**

Tot op zekere hoogte kunnen wij zeggen, dat de Vleeswording des Woords reeds is voorbereid door de schepping des mensen naar Gods beeld. Als beelddrager Gods kon de mens de openbaring

LOCUS DE CHRISTO 451 Gods, welke door de natuur en de bijzondere onderwijzing Gods tot hem kwam, verstaan en in zich opnemen. Vast stond dus, dat God zich aan de mens meedelen kon. Maar deze mededeling Gods was reeds een nederdalen Gods tot het schepsel, een zich schikken van de hogen God naar de eindigen mens. Maar hiermede was dan ook de mogelijkheid van de Incarnatie van de Logos reeds gegeven. Gelijk dan ook in de Vleeswording des Woords de openbaring Gods culmineerde. Onder de eigenlijke voorbereiding van de Incarnatie van de Logos verstaan wij echter, dat God zelf het Evangelie eerstelijk in het paradijs heeft geopenbaard, het door de patriarchen en profeten heeft laten verkondigen en door de offeranden en andere ceremoniën der Wet laten voorbeelden. In de machtigen proloog van het Evangelie van Johannes, in Romeinen 1 en 2 en Hebr. 1 wordt deze voorbereiding ons schoon voor ogen geschilderd. In Joh. 1 wordt de Zone Gods ons eerst getekend als de Mediator unionis (Scheppingsmiddelaar), daarna wordt beschreven zijn werkzaamheid als Middelaar der verlossing onder het bondsvolk Israël en dan volgt de geboorte van de Zaligmaker. Rom. 1 en 2 wijzen aan, hoe de ontwikkeling van het heidense leven ten slotte op een groot bankroet was uitgelopen, terwijl wij van elders weten, hoe in de heidenwereld destijds een vaag besef leefde, dat een keerpunt in de historie stond aan te breken.

Ook herinneren wij nog aan het feit, dat destijds 't Grieks de wereldtaal was en dus het Evangelie gemakkelijk kon verspreid worden. Tot dusver meende men, ook van Gereformeerde zijde, dat het dit is wat de Schrift bedoelt, als zij in Ef. 1: 10 en Gal. 4: 4: Maar wanneer de volheid d'es tijds gekomen is, heeft God zijnen Zoon uitgezonden, geworden uit een vrouw, geworden onder de Wet uitspreekt, dat Jezus geboren is in de volheid des tijds. Grosheide echter bepleit in zijn referaat "De volheid des tijds volgens de Heilige Schrift" een enigszins ander gevoelen. "Het staat ieder vrij de uitdrukking de volheid des tijds of der tijden te gebruiken, in welke zin hij dat wil. Men kan onder dat opschrift een tekening geven van de toestanden in de wereld, zoals ze waren in de tijd, waarop Jezus kwam op deze aarde. Materiaal kan men voor zulk een beschrijving ontlenen aan het Nieuwe Testament en aan allerlei andere geschriften. Men kan een hoofdstuk schrijven, als b.v. indertijd J. P. Lange deed in zijn "Leben Jesu nach de Evangeliën" onder het opschrift "Die Erfiillung der Zeit" (I, blz. 34 vlg.). Wie' heeft het recht iets dergelijks te beletten?

En indien men inzonderheid in de dagen van het Kerstfeest in dezen of in anderen zin over de volheid des tijds spreken wil, dan zet men slechts een, naar we menen, reeds lang bestaande gewoonte voort. Anders wordt het, als men vraagt, wat verstaat de Schrift onder

452 LOCUS DE CHRISTO de volheid des tijds of der tijden . . . Kort saamgevat komt het hierop neer: De Schrift spreekt van de volheid des tijds of der tijden, in verband met Jezus' komst en wederkomst, verstaat daaronder, dat een of meerdere perioden tot volle afsluiting zijn gekomen, stelt daarbij op de voorgrond, dat het God is, Die deze afsluiting bewerkt en Die alzo op de tijd door Hem bepaald, Christus komen doet, maar veroorlooft ons niet te zeggen, waarom juist op die tijdstippen deze afsluiting tot stand komt, aangezien de reden daarvan ons niet is geopenbaard" (blz. 22).

**§ 4. De bestrijding van de Godheid en bewijsplaatsen uit de Heilige Schrift voor de Godheid van de Christus.**

In de jongsten tijd beweert men: Om te weten, wie Jezus is, moet gij niet de Confessie's der kerken evenmin de dogmata van de oudste concilies, zelfs niet de brieven der apostelen (immers is hier de inwerking van de Griekse geest, die het oorspronkelijke Christendom tot een ynoosis maakte en zoveel bedierf, reeds merkbaar) maar de synoptische Evangeliën raadplegen. En daarin wordt 't Godzijn van Christus niet geleerd. Tegen deze voorstelling brengen wij de volgende argumenten in:

a. Afgezien van het feit, dat het z.g. oorspronkelijke Christendom het product der fantasie is, spreken zich de Evangeliën duidelijk uit voor de Godheid van Christus, wat dan ook in de vorige eeuw door de rationalist Wegscheider en in deze door sommige moderne theologen als Holtzmann eerlijk erkend wordt;

b. Wie aandachtig de christologische strijd der oude kerk nagaat, bemerkt duidelijk niet alleen dat van meet of in het oog der gemeente Christus niet maar de stichter der christelijke religie maar ook haar wezen, haar centrum zelf was; maar ook, dat de opeenvolgende besluiten der oude concilies niet met elkander in strijd maar veeleer het voortspinnen aan een zelfden draad waren. Terecht is dan ook meermalen van orthodoxe zijde opgemerkt, dat zelfs geleerden, die afwijken van de leer der kerk niet Arianen, Pelagianen enz. willen genoemd worden, maar gaarne te boek staan als mannen, die de denkbeelden van Augustinus verder ontwikkelen.

c. Als men het God-zijn van Christus loochent, dan mag en kan Hij ook niet zijn het voorwerp van ons geloof, en dan kan ook zijn lijden en sterven niet de grond onzer zaligheid wezen. Men moge met nog zoveel eerbied over Christus spreken, het blijft afgoderij op een mens zijn vertrouwen te stellen en aan het sterven van een mens zonder meer verlossende kracht toe te schrijven. d. Ook het zeggen van Ritschl, dat wet de naam van God voor Jezus slechts een ambtsnaam is, maar dat het er overigens niets toe doet, dat Hij niet de wezenlijke Zone Gods is, omdat Hij voor de vromen de betekenis, de waarde van God bezit en hun hieruit troost

LOCUS DE CHRISTO 453 en kracht toekomt, gaat niet op. Tegenover de ketterij van Socinus, die ook beweerde, dat de naam Gods Zoon slechts een ambtsnaam was, hebben de oude dogmatici terecht hierop gewezen:

ten 1° dat zeker ook de rechters en de engelen in de Heilige Schrift wel zonen Gods worden genoemd, maar dat het duidelijk is, dat dit niet in letterlijke zin opgevat mag worden, gelijk immers ook van hen niet als van de Christus wordt gezegd, dat door hen alle dingen geschapen zijn, dat zij 't afschijnsel zijn van 's Vaders heerlijkheid enz.

Ten 2e Als Jezus niet eenswezens is met de Vader, dan vergaapt de gemeente zich aan de schijn, als Hij voor haar als God geldt, dan is ook ijdel haar hoop en troost, ja dan maakt zij zich aan creatuurvergoding schuldig, en dan mist zij alle kracht van verweer tegenover de Roomse Maria- en heiligenverering.

Ten 3° Men vergrijpt zich aan de hoogheid Gods als men beweert, dat wel de mens zich tot de Goddelijke waardigheid kan opheffen, maar tevens loochent, dat God onze natuur aannemen kan.

e. Ons voornaamste argument is natuurlijk, dat de Heilige Schrift ons leert, dat Jezus in metafysischen zin Gods Zoon is. Wij wezen reeds op uitspraken, die de Christus omtrent zichzelf aflegde. Wij voegen hieraan nog dit bewijsmateriaal toe: —

1° het God-zijn van de Christus wordt in het Oude Testament uitgesproken, b. v. in Jes. 9: 5: Want een kind is ons geboren, een Zoon is ons gegeven, en de heerschappij is op zijnen schouder; en men noemt zijnen Naam Wonderlijk, Raad, Sterke God, Vader der eeuwigheid, Vredevorst en Micha 5: 1; —

2° door Johannes de Doper in Joh 1: 29b: Zie het Lam Gods, dat de zonde der wereld wegneemt; —

3e in het Nieuwe Testament wordt aan de Christus toegekend: een persoonlijk, eeuwig, voorbestaan, Joh. 1: 1: In de beginne was het Woord, en het Woord was bij God, en het Woord was God, Gal. 4: 4; Fil. 2: 6; —

4° het Zoonschap in metafysische zin, Joh. 1: 14; Rom. 8: 32: Die ook zijn eigen Zoon niet gespaard heeft, maar heeft Hem voor ons allen overgegeven; hoe zal Hij ons ook met Hem niet alle dingen schenken? —

5e de schepping en onderhouding van de kosmos, Joh. 1: 3: Alle dingen zijn door hetzelve gemaakt, en zonder hetzelve is geen ding gemaakt, dat gemaakt is; Col. 1: 16, 17; —

6e de verwerving van de vergeving der zonden en der zaligheid, Hand. 4: 12: En de zaligheid is in genen anderen; want er is ook onder de hemel geen andere naam, die onder de mensen gegeven is, door welke wij moeten zalig worden; —

7e de heerschappij over alle dingen, Matth. 28: 18b: Mij is gegeven alle macht in hemel en op aarde; —

8° het oordeel over levenden en doden, 2 Cor. 5: 10: Want wij allen moeten geopenbaard worden voor de rechterstoel van Christus, opdat een iegelijk wegdrage, hetgeen door het lichaam geschiedt, naardat hij gedaan heeft, hetzij goect hetzij kwaad; —

9° rechtstreeks de naam God, Rom. 9: 5: Welker zijn de Vaders, en uit Welke Christus is, zoveel het vleesch aangaat, dewelke is God boven allen te prijzen in der eeuwigheid, Amen; Joh. 1: 1 en Hebr. 1: 8 en 9.

454 LOCUS DE CHRISTO Op grond van dit alles zeiden de oude dogmatici: De Godheid van Christus kan worden bewezen: uit de *naam* Theos op Hem toegepast) ; (uit Zijn eigenschappen) ; (uit de werken) en (uit de hulde aan Christus als God bewezen) . De Heilige Schrift leert dus de Godheid van Christus zo stellig mogelijk. En evenals met de leer der Drie-eenheid zo staat of valt ook met dit dogma de Christelijke religie. Vandaar dan ook, dat Johannes hen, die loochenden, dat Jezus Christus in het vlees gekomen was of m. a. w. dat Jezus de Christus was voorlopers van de Antichrist noemde, I Joh. 4: 3: En alle geest, die niet belijdt, dat Jezus Christus in het vlees gekomen is, die is uit God niet; maar dit is de geest van de antichrist, welke geest gij gehoord hebt, dat komen zal, en is nu alrede in de wereld.

**§ 5. De heilige ontvangenis en de geboorte van Christus.**

Van de Heere Jezus belijden wij, dat Hij ontvangen is van den. Heiligen Geest en geboren uit de maagd Maria. Dan, ook deze bovennatuurlijke ontvangenis is meermalen geloochend. Trouwens wie weigerden te erkennen, dat de Christus de Zone Gods is, moesten ook met dit dogma wel breken. Het is geloochend door de Joden, de heidense geleerden als Celsus, die 't Christendom in geschriften aanvielen, de Deïsten, de Rationalisten en de bekende critici Strausz, Bruno Bauer en Renan. Heftig werd over dit dogma eerst in Duitsland en spoedig in vele landen gestreden, naar aanleiding van de in 1892 door Harnack gegeven voorstelling, dat de ontvangenis van de Heilige Geest en de maagdelijke geboorte geen bestanddelen waren van de oorspronkelijke evangelieprediking. Achelis, Hermann, Haring en vooral Lobstein in zijn "Die Lehre von der tibernatiirlichen Geburt Christi2" stemden met Harnack in (helaas heeft ten onzent prof. van. der Leeuw ook de maagdelijke geboorte prijs gegeven), terwijl Wohlenberg, Cremer en Th. Zahn in zijn "Das apostolische Symbolum" zich tegenover hem stelden. De strijd werd nog verscherpt door het vinden van een Syrische vertaling der Evangeliën in een palimpsest van het Katharinaklooster op de Sinaï. In deze vertaling kwam Matth. 1: 16: En Jakob gewon Jozef, de man van Maria, uit welke geboren is Jezus, gezegd Christus, voor in een lezing: Jakob gewon Jozef: Jozef aan wien de maagd Maria verloofd was, gewon Jezus, die Christus genoemd werd, die door velen als ouder dan die welke in ons Evangelie van Mattheus voorkomt beschouwd werd, en waaruit afgeleid werd, dat Jezus aanvankelijk als de natuurlijke zoon van Jozef en Maria aangemerkt werd en dat de gedachte van de maagdelijke geboorte eerst later opgekomen was.

LOCUS DE CHRISTO 455

Dan, tegen de bewering van Harnack geldt, dat deze Syrische vertaling in vers 18 dezelfde tekst bevat als ons Evangelie; dat in Matth. 1: 16 en Luk. 1: 35 duidelijk de bovennatuurlijke geboorte van Jezus vermeld wordt; dat in het oude Roomse symbool, dat vermoedelijk reeds tegen het einde der eerste eeuw bestond, reeds deze woorden voorkomen: "qui natus est de Spiritu Sancto et Maria virgin"; dat door de oudste bestrijders van het Christendom ook wel dit dogma is aangevallen maar nimmer beweerd, dat het pas van later tijd afkomstig was, en ten slotte dat de heidense leer van godenzonen de Christenen van dit dogma eer afkerig zou hebben gemaakt dan dat zij het van haar zouden hebben overgenomen.

Bovendien waar het N. Testament van Jezus uitspreekt, dat hij was Davids Zoon, Gods Zoon en zondeloos, daar is deze drievoudige belijdenis alleen bestaanbaar, wanneer Hij ontvangen is van de Heilige Geest. Dit feit nu bestond niet in het uitstorten van een hemelse substantie in Maria's schoot. Neen, de Heilige Geest, die de Werkmeester van alle leven is, heeft met zijn kracht Maria overschaduwd en haar alzo vruchtbaar gemaakt, Luk. 1: 35: *En de engel, antwoordende, zeide tot haar: De Heilige Geest zal over u komen, en de kracht des Allerhoogste zal u overschaduwen, daarom ook, dat Heilige, dat uit u geboren zal worden, zal Gods Zoon genaamd worden*. Nu woonde de Heilige Geest als werkmeester en bewaarder van het geestelijke leven reeds in Adam en Eva vóór de val en in alle wedergeboren harten ni de val. Maar hoe zou het dan anders kunnen dan dat die inwoning nog rijker en voller was in het kindeke, de knaap, de man Jezus? Met de ontvangenis was het werk van de Heilige Geest niet ten einde maar het ging door tot op de ure Zijner verhoging toe, Jes. 11: 2, Matth. 3: 16 en Joh. 3: 34: Want die God gezonden heeft, die spreekt de woorden Gods, want God geeft hem de Geest niet met (dus zonder) mate. Voorts lezen wij nog, dat Jezus door de Heilige Geest weggeleid werd in de woestijn, Matth. 4: 1; dat Jezus naar deb. Geest der heiligmaking uit zijn opstanding krachtig bewezen is te zijn de Zoon van God, Rom. 1: 4; dat Hij van de Heilige Geest de kracht ontving om zichzelf Gode onstraffelijk op te offeren, Hebr. 9: 14 en zich als de levendmakende Geest te openbaren, 1 Cor. 15: 45.

Bovendien kon het ook niet anders, of Jezus moest op deze wijze ontvangen worden. Immers e was Hij Gods Zoon en daarom kon Hij niet naar zijn mensheid door een man geteeld worden maar heeft Hij zich zelven door de Heilige Geest uit de maagd Maria een lichaam toebereid. Als subject, als Persoon was Jezus dan ook niet uit de mensheid maar was Hij de Zone Gods en stond Hij buiten de mensheid. Een gevolg zijner heilige ontvangenis nu was, dat Hij niet in het werkverbond begrepen was, alzo geen erfschuld had en daarom ook van alle smet der zonde bewaard kon blijven door de Heilige Geest.

456 LOCUS DE CHRISTO

**§ 6. Is Maria na de geboorte van Jezus maagd gebleven?**

Eerst ná het Concilie van Nicea werd de Maagdelijkheid van Maria zowel in partu als postpartum steeds duidelijker geleerd o. a. door Hieronymus, Ambrosius en Augustinus. De Lateraanssynode van 649 proclameerde de virginitas van Maria, ook in en na de geboorte van Jezus. De Smalkaldische artikelen spraken zich er voor uit, dat Maria altijd maagd gebleven is. Eveneens de Formula Concordiae II, 8 (Von der Person Christi) "Um dieser persOnlichen Vereinigung und Gemeinschaft willen der Naturen hat Maria, die hochgelobte Jungfrau, nicht ein pur lautern Mensen, sondern ein solchen Mensen, der wahrhaftig der Sohn Gottes des AllerhOchsten ist, geboren, wie der Engel zeuget; welcher seine Göttliche Majestat auch in Mutterleibe erzeiget, dasz er von einer Jungfrauen unverletzt ihrer Jungfrauschaft geboren ist. Darum sie wahrhaftig Gottes Mutter, und gleich wol eine Jungfrau geblieben ist." De Lutherse en Gereformeerde dogmatici hebben het ook zo gezien, maar zij verwierpen daarbij de Roomse voorstelling dat Maria het kindeke Jezus utero clauso heeft gebaard — "dit is de porta clausa der Roomse kerk, cf. Ezech. 44: 2 (volgens de Vulgata): Haec porta clausa erit."

De Roomse kerk zegt: dit ziet op de vagina Mariae en wil zeggen, dat de maagdelijkheid van Maria niet is weggenomen door de geboorte van Jezus, maar dat de Heere, evenals door de gesloten deuren, zo ook door de gesloten vagina in de wereld zou zijn uitgegaan (Kuyper, L. de Christo, II, blz. 14). Kuyper (op dezelfde bladzij de) oordeelde eveneens zo, op dezelfde grond als de oude dogmatici bijv. Zanchius (De Incarnatione Verbi, liber II, p. 33), á Marck (t. a. p1., cap. XVIII, § 11) en onze Kanttekenaars. Zij meenden, dat het tedere en kiese gevoel tot dit oordeel leiden moest, en verstonden de benaming "broeders van Jezus" in de zin van familieleden (Kuyper, de Vleeswording des Woords, blz. 131/135). Bavinck2, III, blz. 312/313 schrijft: "Over de vraag, of Maria nog meer kinderen heeft gehad, zijn de meningen tot op de huidigen dag toe verdeeld. Lightfoot, Comm. on the Ep. of the Galatians 10 , blz. 252/291, verdeelde ze in drieën en noemde ze naar Hieronymus, Epiphanius en Helvidius; volgens het eerste gevoelen zijn onder de broeders van Jezus zonen van Clopas of Alfaeus te verstaan, die gehuwd was met de zuster van Jezus' moeder, en hebben wij dus bij de broeders van Jezus aan zijn neven te denken.

Maar dit gevoelen schijnt tegenover de sterke uitspraken der Schrift in Matth. 1: 18, 25; 12: 46, 47; 13: 55; Mark. 3: 21, 31; 6: 3, 4; Luk. 2: 7; 8: 19; Joh. 2: 12; 7: 3; Hand. 1: 14; I Cor. 9: 5; Gal. 1.: 19 moeilijk vol te houden te zijn. Naar het tweede gevoelen . . . zijn de broeders van Jezus zonen van Jozef, die hem uit een vorig huwelijk geboren waren, en dus oudere stiefbroeders van Jezus (voor dit gevoelen koos Lightfoot zelf partij) ; en volgens het derde gevoelen . . . zijn de broeders

LOCUS DE CHRISTO 457 van Jezus na hem uit het huwelijk van Jozef en Maria geboren. "De kwestie is te ingewikkeld, om hier behandeld te worden; en is dogmatisch ook van ondergeschikt belang. Maar opmerkelijk is, dat, terwijl de Roomsen over het algemeen het gevoelen van Hieronymus volgen, tal van Protestanten nog heden ten dage tot dezelfde mening geneigd zijn, of aan die van Epiphanius boven die van Helvidius de voorkeur geven."

Evenals Zahn houdt Grosheide (K.) de broeders van Jezus voor zonen van Jozef en Maria. Bij Matth. 1: 25 tekent hij aan: "eos oú zegt op zichzelf niet, dat dit echtelijk verkeer er later wel was, maar de toevoeging heeft toch weinig zin, wanneer Jozef en Maria later niet als man en vrouw leefden." En bij 12: 46: "Er is geen grond om bij Jezus' broeders aan anderen te denken dan aan zonen van Jozef en Maria. Deze broeders geloofden in dezen tijd nog niet in Jezus, Joh. 7: 5." Greijdanus drukt zich wat minder sterk uit. Bij Gal. 1: 19 noemt hij de drie gevoelens en besluit dan "dat deze broederen des Heeren kinderen van Jozef en Maria geweest zijn, geboren na onze Heiland, is wellicht het juiste" (Korte Verklaring). In zijn Kommentaar heet het stelliger: "De laatste van deze drie meningen is de meest natuurlijke en aannemelijke."

Ik moge mij hier van het vellen van een oordeel onthouden. Het gevoelen, dat Maria en Jozef teruggedeinsd zijn voor het oefenen van. geslachtsgemeenschap — waarbij zo licht zondige hartstocht ontketend wordt —, nadat aan Maria de grote genade en ere ten deel was gevallen, dat het kindeke Jezus uit Naar schoot geboren werd, schijnt mij eerbiedwaardig. Dan, hiertegenover staat het eenstemmig gevoelen van deze drie exegeten. Dit doet mij aarzelen.

**§ 7. Op welke grond kan Jezus de Zone Davids genoemd worden?**

Ook hierover is veel gedisputeerd. Bavinck 2 (blz. 316/317) schrijft: "Daargelaten de moeilijke vraag, of Lukas de genealogie van Maria geeft, en of Maria ook zelve uit Davids geslacht was, niet naar Maria maar naar Jozef werd Jezus een Davidide gerekend. Op Jozefs afstamming valt bij M. en L. de nadruk. Al was Hij ook niet uit Jozef, Hij was toch door Maria, die met Jozef verloofd was, burgerlijk en wettelijk de zoon van Jozef, Luk. 2: 27, 41, 48 en erfde van dezen de rechten op Davids troon." Met deze argumentatie is Daubanton het niet eens. Letterlijk zegt hij (Het voortbestaan van het menselijk geslacht, blz. 276/7): "Genealogisch had onze Heer met Jozef niets uit te staan. Was dus Maria niet uit David, dan was onze Heer geen Davids Zoon. "Van Bavinck's redenering over 's Heeren burgerlijk en wettelijk Zoonschap ten opzichte van Jozef weet de Schrift niets af. Gesteld dat de exegetisch-kritische wetenschap ontegensprekelijk uitmaakte, dat Maria niet Davidide was, dan zouden wij dogmatici, protestantse dogmatici — wilden we ons protestants karakter niet verloochenen

458 LOCUS DE CHRISTO — moeten gehoorzamen, en al wat wij leerden over "Davids Zoon en. Heer" als contrabande over boord moeten werpen. Juridische kunstmiddeltjes, aan de praktijk van de burgerlijke stand ontleend, mogen hier niet te baat worden genomen." Voorts oordeelt D. met een beroep op Rom. 1: 3 (…) zeer beslist, dat Maria van David afstamde en dat dus Lukas het geslachtsregister van Maria geeft. Dit laatste denken ook Kuyper, Vleeswording 101/2, Ebrard, II, § 5, Van Andel Lukas 75/76 en Greijdanus, K., blz. 60. Ons komt dit ook zo voor. Calvijn (verklaring van Lukas 3) denkt echter zo niet.

**§ 8. Jezus was naar zijn mensheid een waarachtig en volkomen mens.**

Even beslist als wij nu echter belijden, dat Jezus niet geboren is door de wil des mans, even krachtig spreken wij uit, dat Hij het vlees en bloed der maagd Maria aangenomen heeft, en alzo een waarachtig mens was. Dit werd ontkend door de Gnostieken, de Middeleeuwsche secten en de Wederdopers. Deze laatsten beweerden, dat de Zone Gods zijn mensheid niet uit Maria kon aannemen, omdat Hij anders een zondaar zou zijn geweest, maar dat Hij haar van eeuwigheid uit zichzelf aannam, dat Hij zijn lichaam dus meebracht uit de hemel en door Maria heenging als door een kanaal. Deze of soortgelijke voorstellingen vinden wij ook later bij valse Mystieken en Theosofen terug. Ook liggen op deze lijn de beweringen van die filosofen, die zeggen, dat wij moeten onderscheiden tussen de idealen Christus (mensheid) en de historischen Christus, die wel verheven denkbeelden verkondigde maar overigens een zwak en zondig schepsel was. Hiertegenover staat het stellig onderwijs der Heilige Schrift, dat met nadruk leert, dat een maagd zou zwanger worden, Jes. 7: 14; dat de Christus in Maria ontvangen was Matth. 1: 20 en geboren uit een vrouw Gal. 4: 4; dat Hij de vrucht was van Maria's buik, Lukas 1: 42; dat Hij ons vlees en bloed deelachtig en ons in alles gelijk geworden is, uitgenomen de zonde, Hebr. 2: 14 en 17a: *Overmits dan de kinderen des vleses en bloeds deelachtig zijn, zo is Hij ook desgelijks derzelver deelachtig geworden, opdat Hij door de dood teniet zou doen dengene, die het geweld des doods had, dat is, de duivel . . . Waarom Hij in alles de broederen moest gelijk worden;* dat Hij weende, dorstte, leed en stierf. De Zone Gods werd ook een volkomen mens d. w. z. een mens, die zowel een lichaam als een ziel had. Ook dit is ontkend geworden.

Arius beweerde, dat de Logos geen mens kon worden, omdat Hij een schepsel was, en dat Hij slechts in een menselijke gedaante verscheen en daartoe alleen een lichaam maar geen ziel aangenomen had. Apollinaris hield weer staande, dat Jezus wel de Zone Gods was, dat Hij ook wel een bezield lichaam aannam, maar zonder geest,

LOCUS DE CHRISTO 459 en dat de persoon des Zoons in de plaats van het pneuma trad. Terecht zijn beide door de kerk veroordeeld. Trouwens leert de Schrift duidelijk, dat Jezus een ziel had, Matth. 26: 38: Toen zeide Hij tot hen: mijn ziel is geheel bedroefd tot de dood toe of een geest, Matth. 27: 50. Daarbij, waar wij met lichaam en ziel zondigden, daar kon alleen zulk een Borg de volle straf voor ons dragen, die beide een lichaam en een ziel bezat.

**§ 9. Twee naturen in enigheid des persoons.**

Aangezien de Heilige Schrift ons leert, dat het Woord vlees is geworden en zij aan hetzelfde subject Goddelijke en menselijke eigenschappen, een Goddelijke en een menselijke natuur toeschrijft, zo staat vast, dat de leer der kerk, dat bij de Christus in enigheid des Persoons twee naturen waren verenigd, niet een product der fantasie maar 't onderwijs der Heilige Schrift is. Nu is 't volkomen waar, dat deze leer door ons eindig verstand niet ten volle kan worden begrepen. Maar ook hier moeten wij het mysterie aanvaarden. Wie dat weigert, moet komen op het standpunt der moderne Theologie, welke de stellige uitspraken der Heilige Schrift naar hare vooropgezette uitspraken verwringt, en ze op een dezer twee manieren verklaart.

Sommigen zeggen: de twee naturen zijn niet anders dan twee zijden van Jezus' persoonlijkheid, dan twee standpunten, vanwaar uit men Hem beschouwen kan. Men kan n.l. het oog richten op Jezus, zoals Hij ons de liefde Gods predikte, en zoals Hij zich als mens volkomen aan God toewijdde. Hiervan heeft dan de kerk de Goddelijke en de menselijke natuur gemaakt. Anderen beweren: De Schrift stelt 't zo voor, dat Jezus voor zijn dood in de toestand van een mens verkeerde en dat Hij aan gene zijde des grafs de waardigheid van God verwierf. Nu is het echter niet genoeg, dat wij de twee naturen belijden, er moet ook bijgevoegd in enigheid des Persoons. Aan dit laatste stuk vergreep Nestorius zich, toen hij zeide: de vereniging der beide naturen was geen natuurlijke maar een zedelijke als in het huwelijk; naast de Goddelijk persoon was er een menselijke persoon; de inwoning Gods in Christus is alleen in graad en niet principieel onderscheiden van de inwoning Gods in de gelovigen.

Hiertegenover leert de Heilige Schrift steeds, dat wij bij Christus slechts een ik, een persoon hebben, gelijk Johannes ook niet schrijft, dat de Logos in een mens ging wonen maar dat Hij vlees werd. En de dwaling van N. is hierom zo gevaarlijk, omdat zij er in de praktijk toe leidt, om de Goddelijke natuur te loochenen en voor haar slechts een bijzondere mate van de inwoning Gods in de plaats te stellen. Aan de andere zijde hebben wij ons ook weer te wachten voor de doling van Eutyches. Hij beweerde, dat de twee naturen bij hare vereniging waren omgesmolten in een nieuwe Godmenselijke natuur.

460 LOCUS DE CHRISTO Deze dwaling heeft in latere tijd veel ingang gevonden. De Lutherse Theologie baande hiertoe de weg. Zinzendorf ging nog een stap verder en sinds de vorige eeuw dweept men met de Godmenselijke natuur van Christus (Zo ook Muller, blz. 152). Tegen deze voorstelling der kenoosis, die de Goddelijke natuur zich zo goed als geheel tot de menselijke laat ontledigen, moeten wij echter even beslist opkomen als tegen de scheiding der naturen. een Godmenselijke natuur is iets even onbestaanbaars als een substantie, die noch lichaam noch ziel maar 'geistleiblich' is. Daarbij, een Goddelijke eigenschap kan zich niet ontledigen tot een eigenschap, die alleen potentieel aanwezig blijft, evenmin als de menselijke natuur zich tot de Goddelijke opwerken kan. Zullen wij waarlijk een Middelaar Gods en der mensen behouden, dan moeten wij vasthouden het dogma, dat de Christus in enigheid des Persoons der Goddelijke en der menselijke natuur deelachtig was.

Een moment dient hier nog wat nader te worden uitgewerkt. Wij stipten reeds aan, dat de persoon des Zoons zich met een onpersoonlijke menselijke natuur heeft verbonden. Ware dit anders geweest, dan zou de unio personalis et substantialis onmogelijk en geen andere dan een zedelijke vereniging bestaanbaar geweest zijn. Dan ware Christus een bepaald mens naast andere individuen maar niet de tweede Adam, het hoofd der nieuwe mensheid geweest. Nu is een onpersoonlijke menselijke natuur echter altoos weer de steen des aanstoots zowel voor de Modernen als voor de Vermittelungstheologen. Telkens wordt dit bezwaar herhaald: Het Christologisch dogma luidt wel, dat de Logos een complete menselijke natuur heeft aangenomen, maar de kerk komt hier met zich zelve in tegenspraak. Immers is de mensheid van Christus slechts dan compleet, wanneer zij ook persoonlijkheid bezit. Men meent dus, dat slechts deze keus mogelijk is: of een onvolkomene menselijke natuur of een volkomen, maar dan ook een menselijke persoonlijkheid. En, zo gaat men voort, kiest gij het laatste, dan komt gij tot de ongerijmdheid, dat twee personen met elkander verenigd zijn. En het is vooral op dezen grond, dat men de leer der Christelijke kerk voor onhoudbaar verklaart.

Hierop antwoorden wij dit: a. De moderne voorstelling, dat Jezus een mens was als wij, ondermijnt het gehele gebouw onzer zaligheid en de voorstelling der Vermittelungstheologen, dat de persoon des Zoons zich (althans tijdelijk) ontledigde tot de persoon eens mensen is metterdaad de ongerijmdheid zelve — en dus vermogen beide stellig niet iets beters voor de belijdenis der kerk in de plaats te stellen.

b. De fout der bovengenoemde redenering schuilt hierin, dat men het wezen der persoonlijkheid als zodanig in het zelfbewustzijn en in de vrije zelfbepaling als het principe, dat de persoon vormt, zoekt of m. a. w. dat men de persoonlijkheid als een product

LOCUS DE CHRISTO 461 van het proces van het zelfbewustzijn en de zelfbepaling beschouwt. En deze opvatting kan niet de juiste zijn. een hypostase of persoon is een als geheel in en voor zich zelf bestaande substantie, de Aristotelische …, de prima substantia. een natuur — de Goddelijke of de menselijke — kan nooit in hare abstracte algemeenheid maar slechts in een bepaald persoon reëel zijn. De Christelijke kerk zegt dan ook niet, dat de Zoon een menselijke natuur in hare algemeenheid of m. a. w. een vage idee-mensheid aannam, maar dat de Christus geen menselijk individu was naast de overigen. De kerk belijdt, dat ofschoon de Christus een wezenlijke ziel en een wezenlijk lichaam aannam, toch de menselijke natuur in Hem geen eigen persoonlijk bestaan had, maar zij zo met de Logos verenigd was, dat zij in dien Logos het gehele menselijke geslacht kon vertegenwoordigen. De verhouding tussen natuur en persoon toch is deze. De natuur is het substraat, het suppositum, datgene waardoor iets is, dat het is, principium quo; een persoon is het subject niet van een natuur in het algemeen maar van een redelijke natuur, individua substantia rationalis naturae, principium quod. De persoon bezit de natuur; is het subject, dat leeft door de natuur met al hare gaven en krachten. een natuur kan dus aan meerdere hypostasen of personen eigen zijn — men denke slechts aan de Drie-eenheid — maar omgekeerd kunnen ook blijkens de menswording van de Logos meerdere naturen aan een hypostase eigen zijn. Er is bij de Christus een volkomen menselijke natuur, hoewel zij niet in een menselijk persoon bestaat, omdat zij in een anderen, een hoger Persoon, dat is in de Logos bestaat.

Wanneer de menselijke natuur van de Christus elke persoonlijkheid gemist had, dan zou de tegenwerping juist zijn. Maar als wij spreken van de anhypostasia van de menselijke natuur van Christus, dan bedoelen wij daarmede slechts, dat deze natuur niet in een menselijk persoon bestond. En belijden wij tevens hare enhypostasering in de Logos. Gelijk het dan ook de persoon des Zoons was, die over de menselijke natuur de beschikking had. Het is dan ook onjuist, wat vroeger Nestorius en in de latere tijd verschillende theologen o. a. Dorner betoogden, dat de menselijke natuur van Christus op ons standpunt incompleet zou zijn. De persoon des Zoons toch leefde, dacht, leed enz. als subject in en door haar met al hare bestanddelen, vermogens en krachten. En nu is het volkomen waar, dat de tweeheid der naturen in enigheid des persoons een zaak is, die onze bevatting ver te boven gaat. Maar daarom verzaken wij de belijdenis niet, dat het dezelfde persoon, hetzelfde ik is, dat zowel door de Goddelijke als door de menselijke natuur leeft, wil en handelt. In het voorafgaande bezigde ik ook de term "onpersoonlijke menselijke natuur."

462 LOCUS DE CHRISTO 1910 Welnu, m. kan geen afdoend bezwaar tegen dezen term worden aangevoerd. Ik moge hier citeren, wat ik in in mijn "De Persoon van de Middelaar in de nieuwere Duitse Dogmatiek" schreef: ... "Meerdere naturen kunnen aan een hypostase eigen zijn. Er kan een volkomen menselijke natuur zijn, zonder dat zij in enen menselijk persoon bestaat, mits zij dan slechts in een anderen hogeren persoon, dat is hier in de Logos bestaat. Zie, wanneer de menselijke natuur elke persoonlijkheid gemist had, dan zou de tegenwerping juist zijn. Maar als wij spreken van de anhypostase van de menselijke natuur van Christus, dan bedoelen wij daarmede slechts, dat deze natuur niet in een menselijk persoon bestond. En belijden wij tevens hare enhypostasering in de Logos. Gelijk het dan ook de Persoon des Zoons was, die in de menselijke natuur dacht, handelde en over al hare gaven en krachten beschikte.

Ik beweer natuurlijk niet, dat hiermede de vereniging der twee naturen in de enigheid des Persoons voor ons eindig verstand begrijpelijk gemaakt is. Neen, zij blijft een verborgenheid. Maar geen ongerijmdheid. En met wat ik daareven zeide, wordt juist de beschuldiging van ongerijmdheid weerlegd. De menselijke natuur was wel volledig, juist omdat zij in de persoon des Zoons bestond" (blz. 75/76). Wellicht verdient het echter overweging, om misverstand te voorkomen, de term "onpersoonlijke menselijke natuur" te vermijden. Onze Belijdenis bezigt haar in Art. XIX ook niet, en niettemin spreekt zij heldere taal als het heet: *"Wij geloven, dat door deze ontvangenis de Persoon des Zoons onafscheidelijk verenigd en tezamen gevoegd is met de menselijke natuur; zodat er niet zijn twee Zonen Gods, noch twee personen, maar twee naturen in enen enigen persoon verenigd; doch elke natuur hare onderscheidene eigenschappen behoudende."*

Zo doet ook de Synopsis in deze woorden: "De incarnatie is het werk Gods, waardoor de Zoon van God, zich vernederend, waar, ongerept, volmaakt en heilig vlees uit de maagd Maria door de werking des Heiligen Geestes in eenheid des persoons heeft aangenomen, zó(5, dat dit vlees geen eigenlijk wezen (subsistentia) buiten de Zoon van God heeft, maar door Dezen en in Hem zijn bestand heeft, zodat twee volmaakte naturen onderling "onveranderlijk en onvermengd, ongedeeld en ongescheiden" zijn verenigd, waardoor de persoon van de Godmens Christus wordt gevormd (constituitur) met dit doel, dat Hij het ambt van Middelaar bij God zou kunnen vervullen, de mensen (electos) met God zou kunnen verzoenen en verenigen, de gerechtigheid, heiligheid en het eeuwige leven zou aanbrengen, tot beloning van Gods rechtvaardigheid en tot lof van Zijn barmhartigheid" (Disp. XXV, 4 — vertaling van Dr. van Itterzon). In § 7 heet het dan verder: dat de Vader hierbij was fons, de Zoon medium, en de Heilige Geest terminus. In § 27 en 28: In Christus is wel "aliud et aluid" maar niet "alius et alius."

LOCUS DE CHRISTO 463 Van belang is ook § 26: "Cum hac union immediata personae assumentis, et naturae assumptae cohaeret, ut eius proprietas, naturarum inter se unio seu unitio; qua duae perfectae naturae, divina et humana, non naturaliter in unam naturam, id est, essentiam et essentiales proprietates, sed hypostatice, id est, mediante Fill Dei hypostasi, in unam personam inter se unitae sunt. Quae hypostasis ex divina et humana natura ita constituta, non autem composita, Christus, Emanuel, seu Theanthropos, Deus homo appellatur."

Ten slotte. Prof. Kohnstamm heeft eens ten opzichte van de Triniteit een wens geuit, dien hij met betrekking tot de Incarnatie ongetwijfeld bereid zou zijn te herhalen. Hij zeide: "Het moderne denken staat zo ver of van de vooronderstellingen der Griekse wijsbegeerte, dat de vorm, waarin dit dogma ons is overgeleverd, ons thans de inhoud ervan niet nader brengt maar verduistert. Daarom is het dringend nodig, dat de theologie zich weder op dien inhoud gaat bezinnen en hem gaat uitspreken in een vorm, die doorzichtig is ook voor hem, die niet eerst lange historische studiën over Griekse wijsbegeerte heeft gemaakt" (Onze Eeuw, 1922, blz. 255). In zijn boek "De Incarnatie" herinnert Prof. W. J. Aalders aan deze uitspraak. En hij laat dan (blz. 377) deze gewichtige woorden volgen: "Toch moet de vraag gesteld worden, of inderdaad de invloed der Griekse wijsbegeerte op de vorming van het dogma zó groot is geweest, als hij aanneemt. Ons heeft het onderzoek tot andere conclusies geleid. Het moet inderdaad mogelijk zijn hetzelfde op andere wijze te zeggen, althans te omschrijven. Maar of de woorden natuur en persoon zelve door andere, betere, uit onze tijd, zouden kunnen worden vervangen, is, zoals wij zagen, zeer twijfelachtig. Ook woorden als kracht en leven hebben hun belastheid en associaties en kunnen niet worden herleid tot een zekere normatieve betekenis zoals die der kerkelijke taal bezitten. Daarenboven meent men soms, met zekere naïviteit, een nieuwe oplossing te hebben gevonden van de oude problemen, die geheel langs deze problemen heen gaat" (blz. 377). Laat ons luisteren naar dezen nobele geleerde.

**§ 10. De menselijke ontwikkeling bij Christus.**

Communicatio idiomatum, apotelesmatum en chrarismatum. Zij, die de twee naturen in een God-menselijke natuur omsmelten, brengen tegen de orthodoxe belijdenis in, dat zij voor een menselijke ontwikkeling bij Christus geen plaats overlaat. Dan, deze bedenking is onjuist. Dit wordt ons duidelijk, als wij op het volgende letten. In verband met de vereniging der twee naturen spraken de oude dogmatici van de communicatio idiomatum, apotelesmatum en charismatum. Onder de communicatio idiomatum verstonden zij, dat de twee naturen met hare eigenschappen werden meegedeeld aan het een subject, weshalve dan ook dat Ik met Goddelijke en menselijke Gereformeerde Dogmatiek

464 LOCUS DE CHRISTO namen mag genoemd worden, en men zowel kan zeggen: Gods Zoon is geboren, gestorven, Hand. 20: 28 en 1 Joh. 1: 7: Maar indien wij in het licht wandelen, gelijk Hij in het licht is, zo hebben wij gemeenschap met elkander, en het bloed van Jezus Christus, zijnen Zoon, reinigt ons van die zonde; — als ook: de mens Christus Jezus is uit de hemel nedergedaald, Joh. 3: 13: En niemand is opgevaren in de hemel, dan die uit de hemel nedergekomen is, namelijk de Zoon des mensen, die in de hemel is. Met de communicatio apotelesmaturn bedoelden zij, dat Christus de eigenlijke verlossingswerken wrocht onder medewerking van zijn beide naturen en alzo met een dubbele energie, maar dat zij toch geen tweeheid maar een eenheid vormden, omdat het een subject in Christus ze verrichtte. En bij de communicatio charismatum dachten zij aan het feit, dat de menselijke natuur van stonde aan werd begiftigd met rijke gaven des Heiligen Geestes. De Luthersen verstonden echter de communicatio idiomatum gans anders. Zij zeiden de eigenschappen der Goddelijke natuur zijn aan de menselijke natuur meegedeeld. Schmid vat het gevoelen der Lutherse theologen aldus samen: "Wenn der Göttliche Logos die menschliche Natur in sich aufgenommen hat, so dasz durch die unio personalis die Hypostase der Göttlichen Natur auch die der menschlichen Natur geworden ist, so ist eine weitere und nattirliche Folge davon die, dasz der menschlichen Natur damit auch die Eigenschaften der Göttlichen Natur und also deren ganze Herrlichkeit und Majestät zu teil geworden sind, denn durch die unio personalis ist nicht allein die Person, sondern, da Person und Natur sich nicht trennen lassen, auch die Göttliche Natur in Gemeinschaft getreten mit der menschlichen Natur, und zwar erfolgt die Mitteilung der Göttlichen Eigenschaften an die menschliche Natur in demselben Momente, in web chem sich der Xoyo; (Logos) mit der menschlichen Natur geeint hat. Hier aber findet keine Wechselwirkung statt, denn es kann wohl die menschliche Natur der idomata der Göttlichen teilhaftig werden, und diese kann so einen Zuwachs zu de ihr wesentlichen Idiomen erhalten, nicht aber umgekehrt, Weil die Göttliche Natur ihrem Wesen nach unveranderlich ist und keinen Zuwachs erleiden kann. Die Eigenschaften endlich, welche vermöge der unio personalis und der communicatio naturarum der menschlichen Natur zugeteilt werden, sind wahrhaft Göttliche und also noch wohl zu unterscheiden von de besonderen menschlichen Vorzügen, welche die menschliche Natur, die der Logos angenommen hat, vor anderen menschlichen Naturen voraus hat," S. 228/229.

Wanneer dit zo ware, dan was de communicatio charismatum overbodig geweest. En wie onpartijdig oordeelt, moet toestemmen, dat de Lutherse Theologie van haar wel spreekt maar dat zij eigenlijk niet vermag aan te wijzen, waarin zij bestaat.

LOCUS DE CHRISTO 465 De Roomsen stonden inzake de communicatio idiomatum zuiverder maar zij dwaalden weer met betrekking tot de communicatio charismatum. Zij toch leerden, dat Jezus' menselijke natuur van stonde aan met zulk een overvloed van geestesgaven werd begiftigd, dat er feitelijk voor een menselijke ontwikkeling geen plaats overbleef. Maar de Gereformeerde dogmatici hielden vol, dat ook al had van meet of mededeling van geestesgaven plaats toch toeneming daarvan plaats greep en alzo naar de menselijke natuur wel degelijk ontwikkeling mogelijk was en ook metterdaad geschiedde. Zij wezen er daarbij op, dat Jezus niet de menselijke natuur aannam in haren oorspronkelijken luister maar de on-gave en veelszins van hare schoonheid beroofde menselijke natuur, gelijk Paulus dan ook in Rom. 8: 3 uitdrukkelijk zegt, dat God Zijn Zoon zond "in het gelijke, van vlees van zonde." Het is het concrete beeld, niet de abstracte gelijkheid. De apostel zal deze uitdrukkingswijze gekozen hebben, en niet die van ' …, om aan te duiden, dat de Zone Gods wel de menselijke natuur aannam, zoals zij door de zonde verzwakt en ontluisterd werd, maar niet de zonde; vgl. II Cor. 5: 21. Zijn vlees of menselijke natuur was wel volkomen gelijk aan onze door de zonde gebroken menselijke natuur, maar was niet zondig vlees, niet de verdorven natuur zelve," Greijdanus.)

**§ 11. Was de vleeswording zelve reeds een vernedering voor de Logos?**

Onder de Gereformeerden bestond en bestaat er verschil van gevoelen over de vraag, of de Vleeswording des Woords op zich zelve beschouwd (dus afgedacht van het feit, dat Christus de ontluisterde natuur aannam en in die natuur met onze vloek was beladen en dus genoopt, de heerlijkheid zijner Godheid achter de wolk zijner mensheid te verbergen) reeds een vernedering was voor de Zone Gods.

De meeste Gereformeerden hebben deze vraag toestemmend beantwoord. Ook Kuyper. Toch menen wij met De Cock, Bavinck en. Greijdanus, dat zij zich vergissen. Immers ware dit zo, dan zou hieruit volgen, dat de verheerlijkte menselijke natuur ook nu nog een beletsel was voor de Goddelijke natuur en dus een vernedering. Al erkennen wij dus gaarne, dat de afstand tussen God en mens zeer groot is, toch menen wij, dat de Vleeswording op zich zelve beschouwd wel *een daad van nederbuigende goedheid* maar geen vernedering zou geweest zijn. Maar de aanneming van onze ontluisterde natuur was wel vernedering, een vernedering nog verzwaard, omdat op die natuur de last des toorns Gods rustte 2 Cor. 8: 9: Want gij weet de genade van onze Heere Jezus Christus, dat Hij om uwentwil is arm geworden, daar Hij rijk was, omdat gij door zijn armoede zoudt rijk worden, Fil. 2: 7, 8.

466 LOCUS DE CHRISTO

**§ 12. De aanneming onzer zwakke, on-gave menselijke natuur.**

Niet gemakkelijk te beantwoorden is de vraag, wat wij bedoelen, als we spreken van de zwakke, on-gave natuur, welke de Christus aannam. Immers behoefte aan spijs, drank, rust enz. had Adam ook. En naar de andere zijde was Christus niet zonder zijn wil aan de dood onderworpen, gelijk Hij ook uitdrukkelijk zeide, dat Hij macht had, om het leven af te leggen en aan te nemen, terwijl niemand vermocht het van Hem af te nemen, Joh. 10: 18: Niemand neemt het leven van Mij, maar Ik leg het van Mijzelven af; Ik heb macht het af te leggen en heb macht het aan te nemen. Dit gebod heb Ik van mijnen Vader ontvangen. Het veiligst gaan wij dan ook, als wij ons tot het volgende bepalen:

a. Door de val is stellig het lichaam des mensen in fysieke zin verzwakt en zulk een verzwakte menselijke natuur zal de Christus hebben aangenomen; b. al kon de Christus niet sterven zonder zijn wil, aan de andere zijde nam Hij toch een natuur aan, die vatbaar was voor lijden en dood. Wij moeten dit echter niet zo verstaan, alsof de Christus ook vatbaar was voor allerlei ziekten. Want Hij nam wel de algemene gevolgen der zonde op zich maar niet speciale krankheden, die voortvloeien uit bijzondere oorzaken; c. er is steeds verschil van gevoelen geweest, of Jezus' lichaam schoon dan wel lelijk was. Chrysostomus en Hieronymus meenden met een beroep op Ps. 45: 3 het eerste, Tertullianus daarentegen dacht, dat Jezus lelijk was geweest met een beroep op Jes. 53: 2, 3.

Derden onthielden zich van een oordeel. En vierden meenden, dat Jezus noch bijzonder schoon noch buitengewoon lelijk geweest is. Dit laatste komt ons 't meest waarschijnlijk voor; d. Het gemoedsleven van Jezus was rijker ontwikkeld dan dat van Adam in de staat der rechtheid. Immers was er in het paradijs geen aanleiding tot droefheid, erbarming, toorn enz.

**§ 13. Christus was niet onwetend. Ook kon Hij niet dwalen.**

Zowel de Arianen als de volgelingen van Apollinaris en een deel der Monofysieten leerden krachtens hun uitgangspunt, dat Christus naar zijn mensheid bij het opgroeien onwetend gebleven is. Geenszins volgt dit echter uit de plaatsen, bijv. Marc. 5: 9 en 13: 32, waarop zij zich beriepen. Lijnrecht hiertegenover stand het gevoelen der Kerkvaders, der Scholastiek, der Roomse en Lutherse theologie, dat Jezus' kennis van meet af volmaakt was en dus bij Hem alle toeneming in kennis uitgesloten was — voor welk gevoelen zij aanvoerden, dat de Zone Gods aan een menselijke natuur, die zo nauw met Hem verenigd was, wel deze volmaakte kennis schenken moest.

De Gereformeerde Theologie stelde hiertegenover, dat de scientia infusa et acquisita bij Christus niet terstond compleet Marc. LOCUS DE CHRISTO 467 11: 13, Luk. 2: 40, 52 en voor toeneming vatbaar was. Eveneens dat Christus op aarde wandelde door geloof — bij Hem een zich vast klemmen aan het woord en de belofte Gods — en niet door aanschouwen, Matth. 27: 46. Hier bezat Hij nog niet de scientia beata. En nu is het wel enigermate begrijpelijk, hoe er van toeneming in kennis bij de Christus sprake zijn kan. Het menselijk bewustzijn kende de persoon des Zoons, het ik van de Christus, slechts ten dele. Gelijk bij ons het onderbewuste leven ligt onder en achter het bewuste, zo lag ook achter Jezus' menselijk bewustzijn de diepte Gods, welke door het menselijk bewustzijn slechts op beperkte wijze en slechts geleidelijk heenbreken kon. Dit wil echter niet zeggen, dat dus de Christus dwalen kon. Gaarne huldigen vele critici onzer dagen deze voorstelling, om aan de klem van het feit, dat Jezus 't Oude Testament als Gods Woord aanvaardde, te ontkomen. Maar zo vergrijpt men zich zowel aan de Godheid als aan het profetisch ambt van de Christus (Zie: Hoedemaker, Christus voor de Rechtbank der wetenschap). Want al kwam Jezus niet om de wetenschap of maatschappelijke kundigheden te onderwijzen, Hij verscheen wel, om ons de raad Gods tot onze verlossing te verkondigen. Zou Hij dit echter kunnen doen dan behoorde Hij immers te weten, of het Oude Testament al dan niet door de Heilige Geest geïnspireerd was.

**§ 14. De zondeloosheid van de Christus.**

Reeds in de oude kerk waren er (o. a. Nestorius), die leerden, dat de Christus kon zondigen, omdat 't onmogelijk is, dat een mens heilig wordt geboren en bovendien anders het niet zondigen geen waarde zou hebben. Maar door strijd en inspanning had Christus het zover gebracht, dat Hij niet zondigde. Zo oordelen ook vele nieuwere theologen onder de invloed van Kant, Strausz en Renan. Maar wij zagen vroeger reeds, hoe de praemisse, waarvan men uitgaat, niet deugt. En de Heilige Schrift leert ons dan ook niet alleen, dat Christus nimmer metterdaad zondigde, maar ook, dat Hij niet kon zondigen. Trouwens spreekt dit van zelf. Naar zijn Godheid kon Hij niet overtreden. Maar evenmin naar zijn mensheid — immers moet, wie het tegendeel aanneemt, toegeven, dat de vereniging der beide naturen weer verbroken kon warden. Ook moeten wij altoos bedenken, dat het de persoon des Zoons was, die leefde en dacht door de menselijke natuur. En hoe zou er dan van een kunnen zondigen sprake kunnen zijn? Nu werpt men echter tegen, maar dan waren de verzoekingen, waaraan Jezus blootgestaan heeft, slechts schijnvertobningen. Dit is echter onjuist. De heiligheid der menselijke natuur was niet een oorspronkelijke of Goddelijke maar een geschonkene. En deze geschonkene heiligheid moest door strijd en verzoeking openbaar worden. Het niet-kunnen zondigen was geen fysieke dwang

468 LOCUS DE CHRISTO maar ethisch van aard en dus moest 't zich ook op ethische wijze, dat is in de weg van verzoeking, openbaren. Met heenwijzing naar Bornhauser draagt Bavinck (III, 344) deze gedachte voor: "De verzoeking, waaraan Jezus volgens de brief aan de Hebreeën 2: 18; 4: 15 (van de zijde van Satan, van zijn vijanden en zelfs van zijn discipelen) bloot stond, lag niet op zedelijk terrein in engere zin en was geen verleiding tot zonde, maar bestond daarin, dat het veelvuldige en zware lijden, dat Hij te verduren had, Hem op de proef stelde, of Hij in zijn Messiasschap, in zijn Heilandsberoep, in zijn ambt als Zaligmaker ten einde toe volharden zou. Maar Jezus was en bleef Christus; Hij leerde gehoorzaamheid, niet in dien zin, dat Hij van ongehoorzaam allengs gehoorzaam werd, maar zo, dat Hij in en door het lijden zijn volmaakte gehoorzaamheid steeds meer met de daad bewees." (Ik moge hierbij verwijzen naar een studie van Kuyper "Thabor", Uit het Woord, Eerste Serie deel I).

**§ 15. Christus was naar Zijn mensheid niet almachtig.**

Naar Zijn menselijke natuur was Jezus niet almachtig. Integendeel. zijn macht was voor toeneming vatbaar. Hij is als een hulpeloos kind geboren. En zelfs als man is Hij b.v. in Gethsemane door een engel gesterkt. Meer nog. Pas na zijn opstanding behoefde Hij de heerlijkheid zijner Goddelijke natuur niet langer achter de walk zijner mensheid te verbergen. En toen liet Hij daarin ook zijn menselijke natuur delen. Dit als mens een naam ontvangen boven allen naam was echter het loon op de arbeid zijner ziel. Gelijk Hij dan ook toen eerst zeide: Mij is gegeven alle macht in hemel en op aarde. Wij moeten hier echter niet vergeten, wat wij over de communicatio apotelesmatum zeiden. zijn middelaarswerken deed de Christus ander de medewerking zijner beide naturen, b.v. 't vergeven der zonden, 't doen van wonderen, 't bewaren der zijnen voor vervallen van de genade.

**§ 16. De aanbidding van Christus.**

Inzake de aanbidding van Christus staat tegenover de leer der Heilige Schrift een dubbele dwaling. De Monofysieten, de Scholastiek en de latere Roomse Theologie leren, dat de menselijke natuur van Christus aangebeden en vereerd mag worden. Zij mag vanwege hare hypostatische vereniging met de Persoon des Zoons voorwerp van … maar ook wegens de vele haar geschonken gaven voorwerp van .. zelfs van … zijn. Tegelijkertijd voegt Rome er echter bij, dat de menselijke natuur wel op zich zelf maar niet om zichzelf maar om de unio met de Logos vereerd mag worden. En ook, dat men de menselijke natuur (b.v. het heilige hart) nooit alleen kan aanbidden, maar dat men altoos met haar de persoon des Zoons aanbidt.

LOCUS DE CHRISTO 469 De Luthersen leren eveneens, dat de menselijke natuur van de Christus vereerd en aangebeden mag worden. Dat is een natuurlijk gevolg van hun leer van de communicatio idiomatum. Waar de Herrnhutters eenzijdig op de menselijke natuur van Christus de nadruk leggen, daar spreekt 't van zelf, dat zij ook zo oordelen. Zelfs bidden zij veel meer tot Jezus dan tot de Drie-enige God. Zij, die de Goddelijke natuur van de Christus te na komen, zoals de Socinianen en de Ritschlianen moesten eigenlijk leren, dat Christus in 't geheel niet aangebeden mag worden. Welnu, onder hen zijn er dan ook, die deze consequentie hebben getrokken. Socinus en Ritschl zelf deden echter zo niet. Zij gingen in 't spoor van Nestorius (die beweerde: de menselijke natuur van Christus mag aangebeden, omdat zij steeds Gods eer zocht) en zeiden: Jezus mag aangebeden, omdat Hij wegens zijn diep-religieuze gezindheid en zijn innig vroom denken, spreken en handelen tot het ambt en de titel van Zoon Gods verheven is. Socinus voegt hieraan dan de beperking toe, dat Jezus slechts de secunda causa van ons Neil is, en Ritschl, dat de aanbidding van Jezus alleen in de openbare godsdienstoefening mag plaats hebben, aangezien men anders tot ziekelijke praktijken vervalt. Geheel in overeenstemming met de Heilige Schrift hebben de Gereformeerden geleerd, dat de Christus door ons mag vereerd en aangebeden worden; 1 Cor. 1: 2, Openb. 5: 12b: *Het Lam, dat geslacht is, is waardig te ontvangen de kracht en rijkdom 'en wijsheid en sterkte en eer, en heerlijkheid en dankzegging.*

Toch was er onder hen nog enig verschil van gevoelen. Voetius, Van Mastricht e. a. zeiden dat de grond hiervoor uitsluitend in zijn Goddelijke natuur — Walaeus, De Moor en anderen meenden, dat de grond hiervoor ook in zijn Middelaarschap lag. Dit laatste gevoelen is echter onjuist. Als Middelaar is Christus de Vader onderworpen. Als Middelaar kunnen wij Christus ook niet denken zonder de menselijke natuur. Immers stond ook reeds voor de Vleeswording vast, dat Hij haar aannemen zou. Zoek ik dus ook een grond voor de aanbidding van Christus in zijn Middelaarschap, dan zoek ik die eigenlijk in zijn mensheid en maak ik mij in beginsel schuldig aan creatuurvergoding. Zodoende stel ik feitelijk ook de Zoon boven de Vader en de Heilige Geest, omdat er voor de aanbidding van de Vader en de Heilige Geest dan een grond minder is dan voor die van de Christus. Natuurlijk mogen wij nu wel de Middelaar Christus aanbidden, maar dan doen wij dat niet, omdat Hij Middelaar maar omdat Hij God is. Nooit mogen wij ingaan tegen de stellige uitspraak van de Zaligmaker in Matth. 4: 10: *Toen zeide Jezus tot hem: Ga weg, satan! want er staat geschreven: de Heere, uwen God, zult gij aanbidden en Hem alleen dienen.* 470 LOCUS DE CHRISTO

**B. DE OFFICIO JESU CHRISTI MEDIATORIS.**

**(HET WERK VAN de MIDDELAAR).**

**§ 1. Historisch overzicht.**

Aanvankelijk sprak men zich in de Christelijke kerk over 't werk van de Middelaar nog slechts vaag uit. De Patres Apostolici nemen ook hier eenvoudig de woorden der Schrift over, en zeggen, dat Christus uit liefde voor zondaren geleden heeft. Na hen beschouwde men de Christus als profeet, priester en koning. Ook vatte men het werk van Christus op niet zozeer als een betalen voor onze zonden maar als een ons verlossen van de macht der zonde, het schenken van het eeuwige leven en het geven van een voorbeeld. Voorts meenden velen, dat Christus zich in Zijn dood tot een losgeld, losprijs of valstrik aan Satan overgaf, en dat Hij dezen alzo door list overwon en de mensen uit zijn heerschappij verloste. Maar toch komt ook bij Clemens Romanus, Barnabas en Justinus Martyr reeds de voorstelling voor, dat Christus zich in de plaats van zondaren stelde en voor hen de verzoening verwierf. Duidelijker en Schriftuurlijk uitgewerkt is deze gedachte door Irenaeus. En door zijn invloed werd zij in de Oosterse kerk de heersende.

Maar ook in het Westen nam men deze leer over. Bij Tertullianus vinden wij reeds verschillende uitdrukkingen als Gode voldoening geven, de beledigden God bevredigen, verzoenen enz., die later als technische termen 't gemeengoed der kerk en der Theologie werden. Augustinus heeft toen de leer van het werk van de Borg nader ontvouwd en niet 't minst geaccentueerd, dat Christus aan het recht Gods voldeed en alzo, priester en offer tegelijk zijnde, de gerechtigheid voor ons verwierf. Dan, Anselmus was toch eerst de man, die in zijn beroemd boek: "Cur Deus Homo?" een afgeronde ontwikkeling gaf van de satisfactie. Terecht leerde hij, dat de verlossing door Christus niet allereerst was een bevrijding van de gevolgen der zonde maar van de zonde zelve en dat zij allereerst bestond in een verzoening van de zondaar met God. Bovendien hield hij beslist staande, dat langs geen anderen weg voor zondaren de vrede met God kon worden aangebracht.

Dit laatste hebben velen voor hem maar ook velen na hem b.v. Duns Scotus ontkend. Niettemin is door Anselmus aan de satisfactieleer een blijvende plaats verzekerd. Jammer is, dat hij tevens enige onschriftuurlijke elementen in zijn uiteenzetting opnam. Zo miskende hij, eenzijdig lettende op Jezus' dood, te veel de betekenis van Jezus' leven; en beweerde hij: Jezus bevrijdde ons niet alleen van de straf maar Hij verdiende bovendien ook nog, en die verdienste stond Hij aan de mensheid, in wier plaats hij God zijn ere terug geschonken had, af. Terecht liet Thomas deze laatste voorstelling los. Toch ontbreekt ook bij hem eenheid van voorstelling aangezien hij het werk

LOCUS DE CHRISTO 471 van Christus achtereenvolgens als meritum, satisfactio, sacrificium en redemptio opvatte. En wat nog bedenkelijker is: hij leerde, dat de verzoening met God dan eerst volkomen tot stand komt, als de zondaar zich door Christus tot liefde, geloof en navolging laat bewegen. Deze fout, waarbij de objectieve en de subjectieve zijde der verzoening niet genoeg uit elkaar gehouden worden, keerde in de latere Roomse Theologie herhaaldelijk en ook nu nog, terug. Vandaar dat bij het onderwijs in de Geloofsleer Rome wel uitdrukkelijk verklaart, dat Christus "door Zijn gehele Goddelijke leven maar vooral door zijn lijden en sterven ons verlost heeft", maar toch hierop de nadruk legt, dat de verzoening met God eerst ten volle tot stand komt als ons als vrucht van Jezus' verlossing de heiligmakende genade, die ons in staat stelt tot een geloof, dat door de liefde werkt, geschonken is. Ja, Rome laat zich bij de bespreking van het genadewerk van de Verlosser tot deze miskenning der Reformatie verlokken, dat zij op de vraag: "Is de heiligmakende genade werkelijkheid in ons, of is er enkel aanrekening van Christus' verdiensten, terwijl -onze zonde blijft?" antwoordt: "Deze opvatting uit de 16e eeuw is geheel in strijd met de leer der Heilige Schrift en vernietigt het ganse genadewerk van Christus in ons" (Hendrichs, t. a. pl., blz. 61) . Calvijn heeft niet alleen de satisfactio van Christus tegen de Socinianen krachtig verdedigd, maar hij leerde ook: Christus' werk bestond vooral hierin, dat Hij door zijn lijdelijke en dadelijke gehoorzaamheid aan het geschonden recht Gods voldeed en alle weldaden van het genadeverbond verwierf. Eveneens dat Hij optrad in de ambten van profeet, priester en koning en dat Hij de enige en algenoegzame Zaligmaker is. Door Calvijn vond deze leer ingang bij de gereformeerde en de Lutherse en ten dele zelfs bij Roomse theologen. Osiander daarentegen bepleitte een mystische opvatting der verlossing. Hij beweerde, dat Christus de eeuwige, Goddelijke wezensgerechtigheid in zijn menselijke natuur had meegebracht en dat Hij Naar de zijnen door het geloof instort en hen alzo rechtvaardigt. Voor de Kwakers bestond de eigenlijke verlossing hierin, dat de Christus in ons woont. Zinzendorf betoogde: Jezus is de Schepper aller dingen, de JHWH des 0. Testaments en zijn werk bestond niet zozeer in de voldoening aan het recht Gods als in zijn martelaarschap. Aan dat martelaarschap dankt de mensheid het leven en de Geest van Christus. Piscator is er toe gekomen, ook al "geBöhrt ihm ein Platz unter de Helden des Calvinismus" (Dr F. L. Bos, Johann Piscator, S. 235), de leer van de dadelijke gehoorzaamheid van Christus of te wijzen. Dit gevoelen werd overgenomen o. a. door Paraeus, Heilige Alting en de School van Saumur. Maar 't waren toch vooral de Socinianen, die de satisfactie van Christus ontkenden. Zij zeiden: voordat Jezus in het openbaar optrad, werd Hij een wijle door God in de hemel onderwezen; daarna

472 LOCUS DE CHRISTO werkte Hij op aarde als profeet, gaf nieuwe geboden en zegde in Gods naam het eeuwige leven toe aan hen, die deze geboden bewaarden. Zijn dood strekte om aan zijn volgelingen volharding te leren, terwijl zijn opstanding bedoelde en ons te leren, dat alleen wie Gode gehoorzaam zijn van allen dood worden bevrijd en Christus de macht te geven aan zijn volgelingen het eeuwige 'even te schenken. Echter kreeg Jezus deze macht bij zijn opstanding nog slechts in beginsel en pas bij zijn hemelvaart kreeg Hij haar ten volle. Toen werd Hij ook koning (de macht om het leven te schenken) en priester (de wil om het leven te schenken). De Remonstranten ontkenden, dat Jezus alle straffen onderging, door God op de zonde gesteld. Zij zagen in zijn dood vooral een volkomen toewijding aan God. Deze toewijding aanvaardde God als voldoende om aan alle mensen hun zonden te vergeven. Jezus verwierf slechts de mogelijkheid van behoudenis; de mens zelf moet beslissen, of hij de vergeving Gods aanvaardt. Hugo de Groot leerde, dat niet Gods wrekende gerechtigheid de dood van Christus eiste maar de justitia rectoria d. w. z. de noodzakelijkheid om in de wereld de orde en het recht te handhaven. De Supranaturalisten dachten evenals de Remonstranten of De Groot. Maar de Rationalisten gingen nog verder, verwierpen de gehele satisfactieleer en de leer der drie ambten van de Christus. Volgens hen was Christus alleen een openbaring van Gods liefde, draagt de straf op de zonde alleen een paedagogisch karakter, en was de dood van Christus of een voorbeeld van deugd of een verklaring Gods, dat Hij de zonde vergeeft, als de mens zich bekeert, of een middel om afschuw van de zonde in te boezemen of een symbool van het feit, dat de deugdzame mens erkent straf verdiend te hebben wegens zijn vroegere zonden.

De nieuwere Theologie laat ook vrij algemeen de satisfactieleer varen en kent alleen een werk van Christus in ons. Schelling en Hegel loochenden eenvoudig, dat God mens kan worden en in onze natuur sterven. Zij beweerden: Jezus' dood is de historische inkleding van de idee, dat de mensheid slechts door lijden tot heerlijkheid komt, en nog verder: dat God (want in de mensheid wordt God zich bewust) eerst lijdt, daarna zich met zichzelf verzoent en alzo in zich zelf terugkeert. Hieruit trok Von Hartmann de schrikkelijke consequentie, dat God niet ons verlost maar dat wij God verlossen. Veel groter waarde kende Schleiermacher weer aan het werk van Christus toe. Hij droeg een mystieke opvatting van de verlossing voor. Hij redeneerde n.l. aldus: de Christus, die altoos in de gemeenschap met God leefde, neemt ons door een mystieke actie, die van heel zijn persoon uitgaat, in zijn gemeenschap op en doet ons door zijn verlossende werkzaamheid in zijn heiligheid en door zijn verzoenende werkzaamheid in zijn zaligheid delen. Deze voorstelling, waarbij de heiligmaking aan de rechtvaardig

LOCUS DE CHRISTO 473 making voorafgaat, vinden wij bij alle Vermittelungstheologen terug. Aan haar verwant is ook de theorie van Ritschl. Ritschl hield staande, dat het de grote zaak is, waarop het voor ons aankomt, dat wij breken met de gedachte, dat God op ons wegens onze zonden vertoornd is.

Welnu Christus was het, die ons dit geheim geopenbaard en ons de volle liefde Gods gepredikt heeft. Eigenlijk gaat het niet aan, aan Jezus drie ambten toe te kennen, omdat een ambt behoort tot de rechtsstaat en in de zedelijke gemeenschap der liefde slechts van een beroep kan worden gesproken. Wil men echter de leer der ambten vasthouden, dan moet het koninklijke ambt vooropstaan, aangezien Jezus een rijk Gods op aarde heeft gesticht. Nu gaat het niet aan te zeggen, dat Jezus Borgtochtelijk heeft geleden. Neen, heel Christus' werk bestond hierin, dat Hij Gods wil deed, Gods liefde verkondigde en het rijk Gods stichtte. Doen wij nu als Jezus Gods wil, dan komen wij in de gemeenschap met Jezus tot het besef, dat God ons onze zonden heeft vergeven, en dan treden wij ook zelf in de relatie van een kind tot God als onze Vader. Men week echter niet alleen in Duitsland of van de leer der kerk. Hetzelfde was en is in andere landen het geval. De oudere dwalingen en de mystieke opvatting van Schleiermacher en de ethische opvatting van Ritschl vonden ook ingang in Engeland, Frankrijk en Amerika. De wegbereider in Amerika is geweest Jonathan Edwards Sr, (aan wien J. Ridderbos een interessant proefschrift wijdde) "uit wiens benevolentie-theorie met noodzakelijkheid een verzoeningsleer voortvloeide, die de satisfactio vicaria ontkende" (woorden van Dr. IJ. R. de Jong in zijn "De Leer der Verzoening in de Amerikaansche Theologie").

In ons land hebben Schleiermacher en Ritschl eveneens groten invloed geoefend. Ik bepaal mij tot de Ethische Theologie. "Eerbiedwaardig is zeker in de oude leer, dat aan Gods recht moet voldaan worden, dat de wet door Christus is vervuld en de toorn Gods gedragen; maar deze leer moet toch van de juridisch-scholastische vorm ontdaan, op ethisch terrein overgeplant en met de unio mystica in verband gebracht worden. Geen uiterlijke plaatsbekleding en juridische overdraging van schuld worde geleerd, maar er moet gelet worden op de ethische verbinding, waardoor zulk een overbrenging kan plaats vinden. De vroegere opvatting van dit leerstuk is onhoudbaar en zelfs zedelijk schadelijk", (D. Chantepie de la Saussaye). "Geldt het bij de dood des Heeren alzo het voldoen aan de ethische behoeften van het zondaarshart, dan is tevens elke mechanische en juridische beschouwing afgewezen; maar dan komt ook alles aan op de gezindheid van Hem — het Hoofd der gemeente, haar Hogepriester, die voor haar sterft, die voor haar in de dood gaat met volkomen gehoorzaamheid door God daartoe, om 's mensen wil, verordineerd — die het offer bracht, wil de ethische betekenis der verlossing gehandhaafd worden", (Muller).

474 LOCUS DE CHRISTO J. Riemens Jr wil ook inzake dit dogma de Gereformeerde en de Ethische opvatting combineren. Vandaar enerzijds deze betuiging: "Men zou zijn lijden ook kunnen noemen: uitwisselend lijden: Christus draagt onze vloek; wij worden zijn heil deelachtig. De ongerechtigheid van velen schuilt weg in Enen en de Rechtvaardigheid van Enen maakt velen rechtvaardig." En anderzijds de verklaring: "De ware Mensheid offert zich in Christus aan de Vader op tot in de dood." Tegenover zoveel afwijking van de waarheid mag met dankbaarheid het feit geconstateerd worden, dat niet slechts door Gereformeerde theologen maar ook door anderen als Tholuck, Thomasius, Vilmar, Ebrard, Gretillat in hoofdzaak dit dogma der Christelijke kerk beleden wordt.

**§ 2. De offeridee is algemeen menselijk. Het offer in Israël.**

"Op de bodem aller vragen ligt der wereld zondeschuld." Hiervan hebben ook de heidenen iets getast. Het bewustzijn van schuld en zonde en ellende is een algemeen menselijk verschijnsel. Evenzeer de dorst naar en de hoop op verlossing. In verschillende godsdiensten is die begeerte naar redding ten nauwste verbonden aan de verschijning van een bepaald persoon. Ook leeft schier alom het besef, dat zonder verzoening het licht der verlossing niet kan dagen. Uitingen hiervan zijn de priesterstand en de offers. In schier alle religies treffen wij priesters aan, die als middelaars tussen de goden en de mensen optreden. 't Hebr. woord duidt evenals 't Griekse iepevc en 't Latijnse sacerdos de priester aan als een persoon, die voor God staat en heilige werken verricht. Nu was de mens ook voor de val reeds priester. En na de val werkte dat oorspronkelijke priesterschap nog na, gelijk wij zien in Melchizédek. Ook de patriarchen offerden nog zelf. Naarmate echter de volken zich meer bewust werden van de ingetreden scheiding tussen God en de mens, gevoelden zij behoefte aan bepaalde personen, die als priesters voor hen tussentraden bij God. Wij kunnen echter niet zeggen, wanneer dit laatste priesterschap ontstaan is. Hetzelfde geldt van de offers.

De religionsfilosofen zijn het er ook niet over eens, wat de betekenis van de offerande is. Sommigen zeggen: men wilde door haar lets van de goden ontvangen; anderen beweren: zij drukken het besef van de gemeenschap met God uit, aangezien men met Hem aan een tafel zit en met Hem een spijs en drank nuttigt; derden weer zien in haar een teken van onderwerping aan de godheid, terwijl vierden haar wezen zoeken in de verzoeningsidee. Maar bij alle verschil van gevoelen bestaat toch hierover wel eenstemmigheid, dat niet kunstmatig van buiten of maar uit het binnenste des mensen opwelde de drang tot het brengen van offers. Ook dat aan die offers ten grondslag lag de onuitroeibare convictie

LOCUS DE CHRISTO 475 en dat de Godheid niet ver is van een iegelijk onzer en dat door de offers op haar invloed kan worden geoefend. Ook Israël had zijn offers. Wij kunnen de vraag voorbijgaan, of reeds de protoplasten in de staat der rechtheid aan de Volzalige hun offeranden hebben gebracht. Ook voorbijgaan wat ons in het Oude Testament aangaande offers voor de afkondiging van de ceremoniële wetten wordt meegedeeld. Voor ons zijn de in de Mozaïsche wetgeving verordineerde offers van het meeste belang. En dan niet zozeer het branden dankoffer als wel het zonden schuldoffer. Dit offer moest gebracht, als er door de zonde scheiding tussen God en de mens was ingetreden; en het bedoelde door het bloed van het offerdier de zonde te bedekken en de gestoorde relatie met God weer te herstellen. In overeenstemming met het voorgeschrevene in Leviticus IV legde de offeraar de hand op het hoofd van de var, die tot zondoffer bestemd was, en daarmede droeg hij zijn zonde op dien var over. Alzo was de var des doods schuldig. Nadat de var geslacht was, doopte de priester zijn vinger in het bloed en sprengde hij het zevenmaal voor het aangezicht des Heeren, voor de voorhang. Vervolgens deed hij van dat bloed op de hoornen van het altaar, dat voor het aangezicht des Heeren was in de tent der samenkomst, en goot hij al het bloed uit aan de bodem van het altaar des brandoffers. De bloedmanipulatie was dus bij het zondoffer de hoofdzaak. Door dat bloed werd — natuurlijk niet reëel maar symbolisch — het bedreven kwaad verzoend. "Want de ziel — zo luidt Lev. 17: 11 — van het vlees is in het bloed; daarom heb Ik het u op het altaar gegeven, om over uwe zielen verzoening te doen; want het is het bloed, dat voor de ziel verzoening zal doen." Eerst droeg de var door zijn dood de straf van de offeraar maar vervolgens was het bloed van de var het symbool van het leven, dat door de dood heenging en van de zonde weer verlost was. Werd nu dit bloed voor het aangezicht des Heeren gesprengd en aan het altaar des brandoffers uitgegoten, dan werd daarmede de zonde van de offeraar weggenomen. Al heel duidelijk komt het bij dit offer uit, dat het God is, van wien de verzoening uitgaat. Niet de zondaar dacht zich dit zoenmiddel uit, maar in zijn gadeloze ontferming gaf de Heere het. Immers staat er met nadruk: Daarom heb ik het (bloed) u op het altaar gegeven, om over uwe zielen verzoening te doen, Lev. 17 :11b. Het bloed is dus niet, gelijk meerderen dachten, een offergave, welke de mens als een geschenk aan God aanbiedt, maar het is het door God gegeven middel, waardoor de verzoening tot stand gebracht wordt. Deze opvatting is ook in overeenstemming met de plaats, welke in het Oude Testament over het algemeen aan het bloed wordt toegekend. Het bloed van het dier behoort niet aan de mens. Hij mag voor zijn gebruik het bloed van het dier niet aanwenden, Gen. 9: 4, Lev. 3: 17; 17: 10, 12 en 14. 476

LOCUS DE CHRISTO Vervolgens blijkt klaar, dat het bloed Gode gebracht wordt ter vervanging van het leven des mensen. De mens is door de zonde des doods schuldig. Naar recht heeft de overtreder het leven verbeurd. Maar nu laat God het bloed van het dier de plaats innemen van het leven des mensen. Weer verwijs ik naar Lev. 17: 11, waarvan de slotwoorden echter aldus dienen vertaald te worden: Ik heb het u gegeven om voor uwe zielen verzoening te doen, want het bloed bewerkt verzoening door de ziel. De ziel van het dier treedt in de plaats van de ziel des mensen en alzo doet het bloed verzoening voor de ziel. De idee der plaatsvervanging ligt ook in het substantief 11'.Z losprijs. Deze losprijs werd in de plaats van het leven des mensen betaald aan hem, aan wien dit leven vervallen was. In Exodus 21: 29/30 lezen wij, dat wanneer de heer er van overtuigd was, dat zijn os stotig was, hij evengoed als zijn os mocht gedood worden, wanneer zijn os een man of een vrouw zo had gestoten, dat deze stierf. Indien hem echter van de zijde der aanverwanten een losgeld opgelegd werd, zo moest hij tot lossing van zijn ziel (zijns levens) geven naar alles wat hem opgelegd werd.

En niet alleen 't substantief ... (losprijs) maar ook het verbum .. (verzoenen) mag naar het Oud-Testamentische spraakgebruik in verband gebracht met de rechtsgedachte. Het komt meermalen voor in de zin van het verzoenen der schuld door te voldoen aan het recht door plaatsvervanging of anderszins. Zo in Ex. 32: 30 en 32: alwaar Mozes zich bereid verklaart een verzoening te doen voor de zonde des volks in zake het gouden kalf en in Deut. 21: 1-9: de beschrijving der verzoening van een doodslag door een onbekende hand. Nu komt ongetwijfeld 1 ook voor zonder vermelding van een losprijs, bijv. Ps. 78: 38: Doch Hij, barmhartig zijnde, verzoende de ongerechtigheid en verdierf hen niet. Maar waar dit op andere plaatsen wel 't geval is en bovendien 't verwante woord ... Zo nauw met voldoen aan het recht samenhangt, daar mag geconcludeerd, dat Israël de begrippen verzoenen en aan het recht voldoen met elkander in relatie bracht, ook bij het brengen van het schulden zondoffer. Voor deze conclusie pleit ook de omstandigheid, dat het Jodendom na de tijd van Christus' omwandeling op aarde — het was Prof. Ridderbos, die mij dit meedeelde en van wiens behandeling van het offer in Israël in 't algemeen ik dankbaar gebruik maakte — zeer beslist met het offer de gedachte van de plaatsvervanging en van het plaatsbekledend strafdragen verbond. De latere rabbijnen bezigen uitdrukkingen als deze: "De een ziel is een substituut voor de andere"; het dier draagt de zonde van de offeraar "want de handoplegging wordt beschouwd als een overdraging van de zonde op het dier", (Edersheim, The temple and its services). Maar ik ga niet verder in op de betekenis van het offer in de

LOCUS DE CHRISTO 477 Israëlitische cultus. Het gezegde is genoeg, om het begrijpelijk te maken, dat vele nieuwere zowel de sacramentele theorie (het oorspronkelijke offer zou geweest zijn het eten van het vlees en het drinken van het bloed, om de in het offerdier aanwezige Goddelijke kracht in zich op te nemen) als de realistische opvatting (het offer is een spijs voor de Godheid) en eveneens de gedachte van Ritschl (de losprijs is een beschutting van de nietige mens tegen de verhevenheid Gods) hebben losgelaten. En dat zij zijn teruggekeerd tot de zovele eeuwen achtereen door de Christelijke kerk en Theologie gehuldigde gedachte, dat het bloed van het offerdier symbolisch en typisch de zonde van de offeraar bedekte en verzoende en hem dus als door een losgeld van de schuld loskocht. Dan, van hoeveel betekenis Israëls offers ook waren, toch waren zij in allerlei opzichten onvolmaakt. Niet alle zonden konden door het schulden zondoffer verzoend. Niet het bloed van stieren en bokken vermocht de zonden te bedekken en uit te delgen. Offers, die telkens moesten herhaald, en die door priesters, die zelven zondaren waren, moesten gebracht, konden niet de ware zijn. En daarom komt een barmhartig God Israëls vromen verblijden met de profetie, van de lijdende Knecht des Heeren, die tegelijkertijd priester en offerande wezen zou.

In het 53ste hoofdstuk van Jesaja heeft deze profetie haar zenith bereikt. Wie hier bij een profeet of bij de kern van Israël staan blijft, kan onmogelijk aan deze woorden der zaligste vertroosting ten volle recht laten wedervaren. Schoon en waar heeft iemand er van gezegd: "Men gevoelt het — al leest men ook duizend betogen van het tegendeel — dat geen andere verklaring van dit heilig oratorium mogelijk is dan bij de middernachtzon van Gethsémané en Golgótha" (J. Heilige Gunning J.Hz.). Door woorden en daden, door typen en symbolen beeldde onder de oude bedeling de God des veelvuldigen ontfermens Hem uit, die tegelijkertijd lam en leeuw, dienstknecht en koning wezen zou. En wie onder Israël wezenlijk een zoon of een dochter van Abraham wezen mocht, richtte het oog des geloofs op de toegezegde Messias. En dat geloof, of liever: de persoon, die aldus door het geloof omhelsd werd, is de zodanigen tot rechtvaardigheid gerekend. Zo alleen kon toen reeds innig-dankbaar betuigd: "Welgelukzalig is hij, wiens overtreding vergeven, wiens zonde bedekt is", Ps. 32: 1. Lang heeft echter de vervulling der belofte getoefd. En vooral nadat de profetie ophield, ontzonk het bondsvolk al meer aan zijn heilig ideaal. De grote massa zocht onder de leiding der Schriftgeleerden een gerechtigheid uit de werken der wet. Er bleven echter ware Godvrezenden. En hoezeer het scheen, dat hun verzuchting: "Wij verwachten de Heere; onze ziel verwacht en wij hopen op zijn woord", Ps130: 5, wegstierf in de ijle verte toch klonk ze niet tevergeefs op.

**§ 3. Het Nieuwe Testament laat ons Jezus zien als de beloofde Messias.**

Tal van bewijzen biedt het Nieuwe Testament voor de verkondiging, dat Jezus de beloofde Messias was. Duidelijk wordt dit allereerst door Jezus zelf uitgesproken. Al aanstonds verklaarde Hij in de synagoge van Nazareth, dat de profetie van Jesaja 61 in Hem hare vervulling vond. Voorts predikte Hij, dat Hij in de staat der vernedering geroepen was, om te doen het .., Hem door de Vader op de hand gezet. Dit werk nu bestond in het algemeen in het doen van Gods wil. Treden wij echter meer in bijzonderheden, dan horen wij Jezus uitspreken:

* 1e dat Hij geroepen was de Israëlieten de Naam zijns Vaders te openbaren en dien Naam te verheerlijken Joh. 17: 4, 6, 26;
* 2° dat ook de wonderen, door Hem gedaan, een deel waren van het Hem toebetrouwde werk, werken zijns Vaders, en het bewijs, dat de Vader Hem liefhad Joh. 5: 20;
* 3° dat Hij kwam om zijn leven of te leggen voor de Zijnen. Joh. 10: 15. Op dit laatste valt de meeste nadruk. Christus heet het ware bondsoffer of althans zijn bloed het bloed des N. T.; ook het slachtoffer voor onze zonden; de losprijs; het zondoffer, dat voor ons tot zonde is gemaakt; het paasoffer, dat voor ons is geslacht; het lam Gods, dat de zonde der wereld droeg; hetilasterion, het zoenmiddel, dat onze schuld verzoende; een vloek, die de vloek der wet van ons overnam.
* En dat de Christus leed en stierf in de plaats, ten behoeve, terwille van velen wordt aangewezen door de praeposities anti uper, cum gen. pers. en cum gen. rei; peri cum gen. pers. en cum gen. rei; en dix cum acc. rei. Voorts wordt vooral in de brief aan de Hebreen de uitnemendheid van Jezus' priesterschap aangetoond.
* Ten slotte leert het N. Test., dat vele zijn de weldaden, die Christus door zijn lijden en sterven heeft verworven, en die Hij, als de Verrezene uit de doden vermag uit te delen. Voor zich zelf verkreeg Hij als loon op de arbeid Zijner ziel alles wat wij samen vatten onder de benaming staat der verhoging o. a. de Hemelvaart, het zitten ter rechterhand Gods, alle macht in hemel en op aarde, het gesteld worden tot rechter in de oordeelsdag. Voor de zijnen verwierf Hij de … Joh. 3: 17; 12: 47, waartoe behoort de …; d. i. de aflegging door God van zijn toorn op grond van Christus' offerande, de … d. i. de daarvoor bij God in de plaats getreden nieuwe, verzoende, niet meer vijandige maar gunstige vredeverhouding tot de wereld; de vergeving der zonden, de wedergeboorte, de rechtvaardigmaking, de heiligmaking, de uiothesia, de ontkoming aan het oordeel, de hemelse erfenis, de zalige opstanding en het eeuwige leven.

LOCUS DE CHRISTO 479 Nu staat het echter met deze weldaden zo, dat zij van de Persoon des Middelaars onafscheidelijk zijn. Om die weldaden deelachtig te worden, is volstrekt nodig, dat wij vooraf met de Persoon des Middelaars verenigd zijn. De Christus is dan ook zelf in zijn persoon het inbegrip van alle weldaden, weshalve Hij zich noemt het licht der wereld, het ware brood, het levende water, en Hij in I Cor. 1: 30 wordt genoemd de …. Zijns volks, en elders het hoofd der gemeente, de eerstgeborene uit de doden enz.

Uit dit overzicht dient het volgende meer naar voren gebracht te worden. Omdat Christus, de verzoening met God aanbracht, wordt hij door Paulus genoemd een … — dat is niet het verzoendeksel maar een verzoenmiddel, mogelijk ook een zoenoffer — in de gewichtige perikoop Rom. 3: 21-26. Van allen die geloven geldt, dat zij hebben gezondigd en de heerlijkheid Gods derven, maar ook dat zij om niet worden gerechtvaardigd, uit Gods genade, door de verlossing, die in Christus Jezus is. En van die Christus Jezus heet het dan: "Welke God voorgesteld heeft tot een Zoenmiddel", dat is tot datgene wat tot verzoening dient. Zulk een verzoenmiddel was deze Christus in, dat is, door zijn bloed. Hier grijpt Paulus terug naar het Oudtestamentische zondoffer. Aangezien de ziel in het bloed is, daarom is de bloedstorting de opoffering des levens. Dies wil de uitdrukking "een verzoenmiddel door zijn bloed" zeggen, dat het zijn gehoorzaamheid tot in de dood was, waardoor de Zaligmaker het middel is tot uitdelging van de schuld dergenen, die in Hem zouden geloven. Alzo lief heeft God de wereld gehad, dat Hij zijnen eniggeboren Zoon gegeven heeft. Maar met Zijn liefde gaat Zijn rechtvaardigheid hand aan hand. In het offer, dat op de kruisheuvel gebracht wordt, betoont God zijn rechtvaardigheid. De zelfovergave van de Middelaar tot in de dood predikt met een stemme veler wateren, dat een heilig God geen afstand kan doen van zijn recht, dat er zonder bloedstorting geen vergeving is. Maar nu de Vader zelf het zoenmiddel schonk en de Middelaar het zwaard der Goddelijke gerechtigheid tegen zich liet ontwaken, nu kan dan ook dezelfde Apostel roemen: *En al deze dingen zijn uit God, die ons met Zichzelf verzoend heeft door Jezus Christus, en ons de bediening der verzoening gegeven heeft; want God was in Christus de wereld met Zichzelf verzoenende, hun zonden hun niet toerekenende en heeft het woord der verzoening in ons gelegd. Zo zijn wij dan gezanten van Christus' wege, alsof God door ons bade: wij bidden van Christus' wege: laat u met God verzoenen ! Want dien, die geen zonde gekend heeft, heeft Hij zonde voor ons gemaakt, opdat wij zouden worden rechtvaardigheid Gods in Hem,* 2 Cor. 5: 18-21. Gereformeerde Dogmatiek

480 LOCUS DE CHRISTO Het in deze perikoop in het oorspronkelijke voor verzoenen gebezigde werkwoord Katallasein duidt aan, dat God door zelf het zoenmiddel te geven een vredesverhouding tussen Zich en de mensheid in het leven roept. Door de zonde was de verhouding van God tot de mens een rechtsverhouding geworden en in deze relatie lagen de eisen van Gods wet als een ban op hem. Maar daarvoor trad een nieuwe, een verzoende, een vredesverhouding in de plaats.

Naast dit werkwoord wordt echter in het Nieuwe Testament voor verzoenen nog een ander gebruikt en wel … Dit laatste woord geeft te kennen het brengen van zulk een offer, dat daarmede aan Gods rechtvaardigheid voldaan wordt, dat God "gunstig gestemd" wordt, dat God zijn toorn aflegt en de zonden vergeeft. In deze twee werkwoorden komt dus een onderscheidene relatie van God tot de mens tot openbaring. Bij … ligt het accent hierop, dat ofschoon God om der zonde wil als wederpartijder tegenover de mens staat Hij nochtans een vredesverhouding in het leven roept terwijl bij … hierop de nadruk valt, dat de door Christus gerepresenteerde mensheid Gode het zoenoffer brengt. Hetzelfde geldt van het zelfstandig naamwoord. Onze overigens zo rijke moedertaal staat thans in dit opzicht bij het Engels, Frans, Hoogduits achter, dat wij "verzoening" gebruiken, om er twee verschillende zaken mee aan te duiden, terwijl de genoemde talen, evenals 't Grieks en 't Latijn hiervoor twee woorden bezitten. Voorheen was dit anders. Gebruikt werden toen ook twee woorden: verzoening en zoen — men denke slechts aan de samenstelling: zoendood en zoenverdienste. "Soene" was de geldsom, de prijs, waarvoor 't herstel ener goede verstandhouding werd verkregen.

In het Nieuwe Testament worden voor verzoening gebruikt … -; bijv. 2 Cor. 5: 18 "de bediening der verzoening" en vers 19 "het woord der verzoening" en … (bijv. I Joh. 2: 2: "Hij is een verzoening voor onze zonden"). (reconcilatio reconciliation, reconciliation, Versohnung) betekent de nieuwe, vredesrelatie tussen God en de mens; … (expiatio propitiation expiation, Sohnung, Sühne) is de grond van deze verzoende verhouding: de voldoening aan de strafeisende gerechtigheid Gods, door God Zelven uit genade beschikt … is het Hebr. kippurim ) bedekking (uitdelging, wegneming der zonden) door een offer. Om het belang der zaak mocht deze uitweiding niet achterwege blijven.

Allereerst stelt het gezegde in het licht, dat evenals in het Oude zo ook in het Nieuwe Testament vooropgesteld wordt, dat de verzoening niet van ons maar van God uitging. God was het, die de wereld met Zichzelven verzoende. Gods ontferming schonk ons het zoenmiddel. Daarom staat er in Rom. 5: 10 ook niet, dat wij ons met God verzoend hebben, maar "dat wij verzoend (in de vredesverhouding teruggebracht)

LOCUS DE CHRISTO 481 zijn geworden door de dood zijns Zoons." Gelijk wij ook lezen in Col. 1: 19, 20 "Want het is van de Vader welbehagen geweest, dat in Hem (Christus) al de volheid wonen zou, en dat Hij, door Hem vrede gemaakt hebbende door het bloed zijns kruises, door Hem, zeg ik, alle dingen verzoenen zou tot Zichzelf, hetzij de dingen, die op de aarde, hetzij de dingen, die in de hemelen zijn." In de tweede plaats wordt ons hier geleerd, dat God slechts hierom de mens in de oorspronkelijke vredesverhouding kon terugbrengen, omdat Zijn eigen Zoon in onze menselijke natuur het zoenmiddel zijn en aan Gods straf eisende gerechtigheid voldoen wilde. God heeft de wereld met Zichzelf verzoend . . . maar "in Christus." God heeft ons met Zichzelf verzoend . . . maar "door de dood Zijns Zoons." Deze beide feiten zijn van het grootste gewicht. Het eerste ontneemt aan de mens elke aanleiding tot zelfverheffing en gunt ons een blik in de innerlijke bewegingen over zondaren, welke waren in het hart van God de Vader.

Het tweede laat ons zien, dat de verzoening rust op de voldoening van Christus aan de gerechtigheid Gods en dat er zonder bloedstorting geen vergeving is. Herhaaldelijk is ook van het tweede feit in het Nieuwe Testament sprake. Ik herinner slechts aan deze teksten: Gelijk de Zoon des mensen niet is gekomen om gediend te worden, maar om te dienen, en zijn ziel te geven tot een rantsoen voor velen, Matth. 20: 28 ... *En Ik stel Mijn leven voor de schapen, Joh. 10: 15; ... om de gemeente Gods te weiden, welke Hij verkregen heeft door Zijn eigen bloed, Hand. 20: 28; . . . gelijkerwijs ook Christus ons liefgehad heeft, en Zichzelf voor ons heeft overgegeven tot een offerande en een slachtoffer Gode, tot enen welriekenden reuk, Ef. 5: 2. Waarom Hij in alles de broederen moest gelijk worden, opdat Hij een barmhartig en een getrouw Hogepriester zou zijn in de dingen, die bij God te doen waren, om de zonden des volks te verzoenen, Hebr. 2: 17, 9: 14 en 22; Maar door het dierbaar bloed van Christus, als van een onbestraffelijk en onbevlekt Lam, I Petri 1: 19; Want Christus heeft ook eens voor de zonden geleden, Hij rechtvaardig voor de onrechtvaardigen, opdat Hij ons tot God zou brengen, I Petri 3: 18; . . . En het bloed van Jezus Christus, Zijnen Zoon, reinigt ons van alle zonde, I Joh. 1: 7, 2: 2, 4: 10; ... Hem, die ons heeft liefgehad en ons van onze zonden gewassen heeft in Zijn bloed, Openb. 1: 5. Het is niet nodig bij al deze en dergelijke plaatsen stil te staan. Wel een enkel woord over Gal. 3: 13, waar Paulus schrijft: dat Christus ons losgekocht heeft uit de vloek der wet, door vloek voor ons te worden, want er staat geschreven: vervloekt is een ieder, die aan het bout hangt.* "

De Apostel stelt voor beide zelfstandige naamwoorden het lidwoord, om alzo aan te duiden, dat de Heere Christus losgekocht heeft uit de vollen vloek van de ganse wet." Aldus accentueert hij,

482 LOCUS DE CHRISTO dat de Heere Christus de vollen losprijs heeft betaald. Paulus zegt ons ook, hoe dit toeging. Door vloek voor ons te worden. De Gezegende en Die alleen zegening moest deelachtig wezen, Hij werd vloek, en wel in die mate, dat Hij niet enkel door de vloek getroffen werd, maar ook zozeer er mee geslagen, dat hij in vollen zin vervloekt scheen. Door alzo vloek voor ons (d. i. ten onze behoeve) te worden, heeft Hij ons verlost van de vloek der wet, dat is van de vloek, die de overtreder der wet treft.

Greijdanus tekent aan het slot zijner toelichting van dezen tekst aan: "de gedachte van plaatsvervanging wordt hier in volle klaarheid uitgesproken. Zij ligt in de gehele voorstelling, niet enkel in het voorzetsel. Want er staat geschreven, met allesbeslissend gezag, in Deut. 21: 23: vervloekt is een ieder, die aan het hout hangt. Met deze Schriftuitspraak bewijst de apostel, dat het blijkbaar Gods vloek was, door welke de Heere Christus verbrijzeld was. Naar dat Schriftwoord kan uit het hangen van onze Heiland aan het kruis gezien worden, dat Hij de vloek der wet droeg."

Het Nieuwe Testament verzet zich dus waarlijk niet tegen deze woorden uit art. XXI onzer Confessie, waartegen ook sommige jongere Ethischen bedenking inbrachten: "Wij geloven, dat Jezus Christus een eeuwige Hogepriester is, met ede, naar de ordening van Melchizédek, en zichzelf in onze naam voor zijnen Vader gesteld heeft, om zijn toorn te stillen met volle genoegdoening." "Blut ist die Grundfarbe im Gemalde des Erlösers."

**§ 4. De Naam Jezus.**

De Christelijke Kerk heeft terecht grote waarde toegekend aan de namen, die in de Heilige Schrift aan de Middelaar worden gegeven. Zijn eigennaam is Jezus, dat is Zaligmaker, Het is dan ook heel onbetamelijk, dat de Jezuïeten zich naar dezen naam durfden noemen. Zaligmaker toch is alleen Jezus en zelfs de uitnemendste heiligen kunnen niets aan zijn werk toevoegen, gelijk zulks dan ook niet nodig is. Nu hebben niet Jozef en Maria dezen naam voor het kindeken van Bethlehem uitgedacht. Integendeel, voor zijn geboorte sprak de engel Gabriel tot Maria: *Gij zult bevrucht worden en een zoon baren en gij zult zijnen naam heten Jezus, Luk. 1: 31, en enigen tijd later heeft deze zelfde engel dezen naam aan Jozef verklaard, toen hij sprak: En zij nl. Maria zal een zoon baren en gij zult zijnen naam heten Jezus, want Hij zal zijn volk zalig makers van hun zonden,* Matth. 1: 20, 21.

LOCUS DE CHRISTO 483 De naam Isoues is de Griekse uitspraak van de Hebreeuwse naam Jeschua (b.v. Nehemia 8: 18 Jesua de zoon van Nun en Ezra 3: 2 Jesua de zoon van Jozadak) en deze is weer een na de ballingschap gebruikelijke verkorting van de ouderen naam Jehoschua en Hosea 1 3 p. imp. (hi naast) .. (Ps. 116: 6) a verbo … ('t welk in Kal niet wordt gebruikt) redden, helpen, en dus Hij, nl. JHWH, zal helpen. Nu was de naam Jeschua, die in de Septuaginta steeds luidt Jesous, een naam, die ten tijde van Jezus' omwandeling op aarde door meerderen gedragen werd, gelijk er ook onder Paulus' medearbeiders een was, die Jezus heette met de bijnaam Justus, Col. 4: 11. Juist merkt Gravemeijer op: "Ook in dit opzicht heeft Hij de gestalte eens dienstknechts aangenomen en is ook hierin de mensen gelijk geworden, dat Hij een naam ontving, die bij de mensen niet vreemd was." Maar al droegen alzo vele Israëlieten de naam Jezus, toch heeft men terecht de bijzondere voorzienigheid Gods hierin erkend, dat twee mannen onder de ouden dag bijzonder als typen van de Verlosser optraden. En wel Jozua, de zoon van Nun (deze heette aanvankelijk Hosea, waarin alleen de idee, de hoop, de belofte der verlossing ligt, maar door Mozes werd zijn naam veranderd in Jozua, waarin de zekerheid der verlossing zich uitsprak, Num. 13: 8 en 16), die de kinderen Israëls in het aardse Kanaän bracht (hetgeen aan Mozes niet gegund werd) en alzo voorbeeld was van de meerderen Jozua, die het geestelijke Israël in het hemelse Kanaän brengt; en Jozua, de zoon van Jozadak, hogepriester ten tijde van Israëls wederkering uit de ballingschap, voorbeeld van de waren Hogepriester Zach. 6: 11, 12. Ook deze twee werden door de Grieks sprekende Joden Jezus genoemd Hand. 7: 45, Hebr. 4: 8.

Maar in de Chr. kerk is deze naam aan geen mens meer gegeven. Omdat de zaligheid in genen anderen is, Hand. 4: 12: want daar is ook onder de hemel geen andere naam, die onder de mensen gegeven is, door welke wij moeten zalig worden, daarom hebben de Christenen uit eerbied voor hun Heiland dit nagelaten. En de Joden bezigden dezen naam ook niet meer, uit afkeer van de gekruisigden Jezus.

Ten slotte nog dit. In de jongste tijd wint het gevoelen veld, dat Jehoschua is samengesteld uit Jeho en schua en dus betekent: De Heere is hulp of heil (Kuyper, L. de Chr., I, blz. 56/60). Kuyper bepleitte het gevoelen, dat zalig oorspronkelijk betekende vol; rampzalig zou dan zijn vol van ramp en welgelukzalig vol van geluk. Volgens Weyand, Deutsches Wärterbuch 5 betekent "selig" — gelukkig. Bavinck gaat mee met het "Etymologisch Woordenboek der Ned. taal" van Franck-van Wijk, dat zalig afleidt van het Gothische woord, sels, goed, deugdelijk. En deze opvatting zal wel de juiste zijn.

**§ 5. De naam Middelaar.**

Middelaar 'messites' , is een ambtsnaam. Hij wordt gebezigd in I Tim. 2: 5: Want er is een God, er is ook een Middelaar Gods en der mensen, de mens Christus Jezus en in Hebr. 8: 6; 9: 15; 12: 24. Deze naam wordt aan Jezus toegekend, omdat Hij het is, die de klove tussen God en mens gedempt of m. a. w. de zondaar met God verzoend heeft. Nu is er in de 16e eeuw strijd gevoerd over de vraag,

484 LOCUS DE CHRISTO of Christus alleen naar zijn menselijke natuur middelaar was en dus ook alleen op grond van zijn menselijke, verworvene gerechtigheid ons rechtvaardigen kon, dan wel of Hij middelaar was ook naar zijn Goddelijke natuur. Het eerste werd beweerd door Stancarus in zijn strijd met Osiander over de rechtvaardigmaking. Tegenover hem hielden de Gereformeerde en de Luth. dogmatici staande, dat Christus Middelaar was naar zijn beide naturen. Hierin zagen zij juist en Bellarminus en Petavius weken dan ook van de steeds gegeven voorstelling af, toen zij in hoofdzaak het gevoelen van Stancarus beaamden door te beweren, dat Christus zijn middelaarswerken in zijn menselijke natuur volbracht.

Ze beriepen zich hierbij wel op Augustinus, Petrus, Lombardus en Thomas — maar ten onrechte. Deze toch bedoelden niet anders dan dat Christus niet naar zijn Goddelijke natuur als zodanig, afgescheiden van de menselijke natuur, Middelaar was, maar dat Hij Middelaar was krachtens het pactum, salutis d. w. z. als Zoon van God maar die onze natuur aannemen zou. Deze kwestie is hierom van gewicht, omdat, wanneer Stancarus gelijk had, daaruit zou voortvloeien, dat er onder de ouden dag geen Middelaar was geweest. Nu leert de Schrift duidelijk het tegenovergestelde. Het staat niet zo, dat slechts in het besluit was bepaald, dat Jezus in de volheid des tijds als Middelaar zou optreden, maar alzo, dat de Zone Gods van eeuwigheid tot Middelaar aangesteld en terstond na de val als zodanig opgetreden is. Trouwens hoe zou God na de val de mensheid hebben kunnen dragen, wanneer niet de Zoon terstond als Middelaar ten behoeve der mensheid tussengetreden was bij de Vader? Johannes zegt dan ook niet in zijn eersten zendbrief 3: 5 en 8 dat de Middelaar pas bij de Vleeswording opgetreden maar dat Hij toen als zodanig op aarde geopenbaard is. § 6. De naam Messias, Christus. De meest gebruikte Ambtsnaam is Gezalfde. 't Hebr. luidde in 't Aramees meschicha en hieruit werd in de mond der Grieks sprekende Joden Messias. In de Evangeliën heet het meest in de brieven meest alleen Xristos. Deze naam geeft te kennen, dat de Zone Gods om Zaligmaker te kunnen zijn, was gezalfd tot de drie ambten van Profeet, Priester en Koning. Onder de nieuwere theologen zijn er echter, die aan dit drievoudig ambt niet aan willen, omdat het een van het andere niet te onderscheiden is. Zo b.v. Frank en Ritschl.

Nu hebben ongetwijfeld de oude dogmatici deze ambten te sterk uit elkaar willen houden. Onder het profetisch ambt, voor zover het werd uitgeoefend in de dagen zijns vleses, werd gewoonlijk behandeld het leren, voorspellen en wonderen doen; onder het priesterlijk ambt het offeren, voorbidden en zegenen; onder het koninklijk ambt de hulde der wijzen uit het Oosten, de intocht in

LOCUS DE CHRISTO 485 Jeruzalem, de aanstelling der Apostelen en de instelling der sacramenten. Nu gevoelen wij reeds aan het laatstgenoemde, dat het hier enigszins spaak loopt. Althans sommige dezer feiten kunnen even geschikt tot de andere ambten gebracht worden. Maar nog moeilijker wordt het, als wij toekomen aan de staat der verhoging. Jezus' voorbede b.v. draagt tegelijkertijd een priesterlijk en een koninklijk karakter Joh. 17: 24. Wij moeten dan ook met de methode der ouden breken. In al Jezus' woorden en daden komen de drie ambten tegelijkertijd uit. Wel komt in het een woord of in de een daad meer het profetische, in het andere meer het priesterlijke en in het derde weer meer het koninklijke ambt uit, maar in de grond der zaak oefende Jezus zowel in de staat zijner vernedering als in dien zijner verhoging in elk woord en in elke daad zijn drieërlei ambt uit. Dan, hieruit vloeit geenszins voort, dat wij eigenlijk de leer der drie ambten wel kunnen prijsgeven, en als het rationalisme alleen van zijn profetisch of als het mysticisme alleen van zijn priesterlijk of als het chiliasme alleen van zijn koninklijk ambt kunnen spreken. Integendeel. God schiep de mens met een hoofd, om zijn Schepper te kennen, met een hart, om zich zijn Schepper toe te wijden, en met een hand om ter ere zijns Scheppers te regeren.

Welnu hieruit vloeit reeds voort, dat ook op de Middelaar een drievoudig ambt moest gelegd worden. En dit was nog te nodiger, omdat de zonde hare verwoesting aanrichtte zowel in de wereld van ons denken als in die van ons hart en onze hand. Zo kon Hij alleen ons verlossen, die als profeet de waarheid Gods kende en haar openbaarde, die als priester zich Gode toewijdde en in de plaats zijns volks zich Gode opofferde, en die als Koning ons naar Gods wil regeren en beschermen kon. Het koninklijke ambt trad echter 't meest op de voorgrond. Vooral in het Oude Testament is dit het geval, maar toch ook in het N. T. Zijn koningschap verschilt veel van dat van aardse vorsten. Immers regeert de Christus niet met geweld maar door zijn Woord en Geest, door genade en waarheid, door recht en gerechtigheid. Hieruit trok o. a. Scholten de conclusie, dat wij hoogstens alleen in overdrachtelijken zin van zijn koninklijk ambt kunnen spreken, terwijl anderen nog verder gingen en beweerden,dat we bij Christus in het geheel niet van ambten kunnen spreken. En wel omdat ambt een term is aan een rechtsgemeenschap ontleend en van beroep of betrekking daarin onderscheiden is, dat het berust op een aanstelling van de overheid, terwijl dan Jezus' koninkrijk uitsluitend een rijk der liefde en niet tevens van het recht zou zijn. Maar dit is geheel in strijd met de Heilige Schrift.

486 LOCUS DE CHRISTO

Zij leert ons: a. dat Christus niet zelf de waardigheid van Middelaar aannam maar dat Hij daartoe door de Vader verkoren en aangesteld is, Ps. 2: 6, 7; Ps. 89: 19/21; Hebr. 5: 4-6; b. dat de Middelaar met de Heilige Geest is gezalfd, Jes. 11: 2 en (bij zijn doop in de Jordaan) Matth. 3: 16/17. Nu waren het onder het Oude Testament vooral de koningen, die werden gezalfd, waarschijnlijk met de heilige zalfolie (welke symbool was van de Goddelijke wijding, van de begiftiging met de Heilige Geest en zijn ambtelijke gaven I Sam. 10: 1, 9, 10; 1 Kon. 1: 39; Ps. 89: 21) gelijk dan ook gezalfde de naam was van Israëls theocratische koning, Ps. 20: 7; 89: 19. Welnu waar Israëls koningen in de sterkste zin uitsluitend bij de gratie Gods regeerden, daar volgt uit de feiten, dat de Middelaar en Gezalfde en Koning wordt genoemd, dat wij zijn koninklijk ambt reëel moeten opvatten, dat Christus tot Koning aangesteld en Christus dus metterdaad een ambtsnaam was. Sterker nog. Waar het theocratische koningschap onder Israël slechts een zwakke schaduw was, daar was het koningschap van de Christus het wezenlijke. Hij heeft dan ook eerst wezenlijk beantwoord aan de schildering, die in de koningswet Deut. 17: 14-20 van de wezenlijken koning gegeven wordt. Hij inzonderheid was de koning naar Gods hart, gebonden aan Gods wet, de Koning ook, die zich niet als een tiran boven zijn broederen verhief. Zijn koningschap brengt dan ook het profeten het priester-zijn met zich. En wel is het waar, dat dan zijn rijk alleen nog maar geestelijk en zedelijk bestaat maar ook hierom is zijn koninklijk ambt niet minder reëel, gelijk dan ook dat rijk zich eenmaal tevens in fysische zin zal openbaren, als de nieuwe hemel en de nieuwe aarde daar zullen zijn. Aan de Middelaar is dan ook niet in oneigenlijke maar in eigenlijken zin de koninklijke heerschappij toegekend. Wel heeft men herhaaldelijk het tegendeel uit de bekende uitspraak des Heeren "mijn Koninkrijk is niet van deze wereld", Joh. 18: 36 willen afleiden maar zelfs Rothe heeft hiervan gezegd: "Dieser Ausspruch hat sich viel mtissen misbrauchen lassen, auch von Schleiermacher."

**§ 7. Ofschoon de Vader de straf op de Middelaar heeft gelegd, toch was niettemin de Gift des Zoons aan de wereld een daad van Gods liefde.**

Uit geen feit blijkt klaarder, dat de Vader niet eerst door het offer van Golgotha tot liefde voor en vergeving van de zondaar bewogen is, dan uit de schenking des Zoons aan de wereld, Joh. 3: 16. Daarom zegt de Heilige Schrift ook, dat de Vader in Christus de wereld met zichzelf verzoende, II Cor. 5: 18, 19, en wordt de naam Zaligmaker ook aan de Vader toegekend in Luk. 1: 47 en I Tim. 1: 1. Dan, met deze eeuwige zondaarsliefde van de Vader schijnt in strijd de uitspraak van Paulus, dat God de Christus tot een verzoening door het geloof in zijn bloed heeft voorgesteld, Rom. 3: 25, 26. Toch is dit niet het geval. Paulus leert volstrekt

LOCUS DE CHRISTO 487 niet, dat de Zoon de Vader tot betoning van genade gedrongen zou hebben. Veeleer zegt hij in 5: 8 en 8: 32, dat de Vader uit liefde jegens ons zijnen Zoon gegeven heeft. God de Vader was niet verplicht verlossing aan te brengen. Noch minder, om zijnen Zoon tot een Verlosser te geven. Ook niet om, met voorbijgang van anderen, zijn uitverkorenen te zaligen. Dat alles geschiedde zijnerzijds uit geheel onverplichte barmhartigheid, uit vrijwillige liefde. Maar hoe vrijwillig de Heere zijn volk ook liefhad, Hij kon het geen genade bewijzen, als niet aan zijn gerechtigheid en heiligheid werd genoeg gedaan. Daarom gaf Hij zijn Zoon als zoenoffer en verzoening. De Middelaar heeft ons verlost van de vloek der wet, een vloek geworden zijnde voor ons. En alzo betoonde of openbaarde God zijn gerechtigheid ten volle "enerzijds in hare heilig-strenge volledige bestraffing der zonden aller uitverkorenen in Christus, anderzijds in hare redding brengende werking op die wijze voor wie door het geloof Christus als zodanig aannemen" (Greijdanus). Het komt er dus ook hier op aan, de een deugd Gods niet te verheffen ten koste van de andere. In de schenking van de Middelaar openbaarde de Vader zijn liefde maar tegelijkertijd stelde Hij zijn gerechtigheid in het licht door "den Heere Christus in zijn bloed d. i. zoals Hij zijn bloed uitstortte aan het kruis ter verzoening door het geloof, voor te stellen." Paulus schrijft hier dezelfde gedachte, welke wij ook reeds aantreffen in Jes. 5: 16: doch hoog zal de Heere der heirscharen zijn door het gericht, en God, de Heilige, zal zich heiligen door gerechtigheid (Ridderbos) , Gravemeyer II, 444.

Liefde was het, dat de Vader Zijn eniggeboren Zoon gaf, om de straf Zijner wrekende gerechtigheid te ondergaan. Met een allesovertreffende liefde heeft de Vader de zijnen liefgehad, maar hun behoudenis is niet gerealiseerd met krenking van de rechtvaardigheid Gods. Integendeel. Aan haar is volkomen genoeg gedaan (Zie de schone exegese van deze tekst bij Van Andel; en voorts de brede bespreking van deze plaats bij Greijdanus, Kuyper, L. de Chr. I, 6; II, 83; III, 39, 63 en Gravemeyer "de Paulinische Leer van de Verzoening", blz. 77/92). § 8. De noodzakelijkheid der voldoening door de Middelaar. De Nominalisten leerden in de grond der zaak, dat de voldoening van Christus pure willekeur was. Athanasius, Augustinus, Thomas, Calvijn, Beza, Zanchius achtten haar niet volstrekt noodzakelijk maar wel vanwege de wijsheid Gods zeer gepast. Letterlijk zeide Calvijn: "De necessitate si quaeritur, non simplex vel absoluta fuit, sed manavit ex coelesti decreto, unde pendebat hominum salus", Inst. II, XII, 1.. En Beza oordeelde aanvankelijk ook zoo; "An Deus alia ratione homines servare potuit? Potuit sane, sed maxime fuit haec ratio declarandae summae illuis tum justitiae tum misericordiae." Ambrosius, Voetius, Owen, de Moor, ja wij kunnen wel zeggen sinds de zeven

488 LOCUS DE CHRISTO tiende eeuw alle Gereformeerde theologen, oordeelden haar beslist nodig. Trouwens Beza zelf is later veelszins teruggekomen (volgens Voetius) op het standpunt, dat hij in zijn "Quaestiones", I, 8 aanvankelijk ingenomen had. De laatste opinie is dan ook de juiste. Er bestaat hier geen gevaar, gelijk Calvijn meende, dat wij aan de almacht Gods tekort zouden doen. God kan alles wat in overeenstemming is met zijn heilig Wezen en zijn heiligen wil — maar zonder voldoening vergiffenis te schenken, zou juist tegen Gods Wezen ingedruist hebben. Tegen de Reformatorische leer der verzoening door de voldoening van Christus zijn de Socinianen, straks gevolgd door de Remonstranten en Hugo de Groot, in verzet gekomen. Door de Rationalisten werden dezelfde bezwaren ingebracht.

Schleiermacher met zijn mystieke en Ritschl met zijn ethische opvatting wezen ook, evenals de Groninger en de Moderne Theologie, de "juridische" opvatting van Christus' verlossingswerk af. Helaas konden ook de Ethische theologen zich met haar niet verenigen. Vinet en Rozemeyer trachtten nog een bemiddelend standpunt in te nemen. Een zo onverdacht getuige als Prof. J. Cramer komt in zijn studie "Alexander Vinet", blz. 36/37 tot deze conclusie: "Maar het is toch ook waar, dat, evenmin als Vinet vroeger, toen hij nog aan de substitutie geloofde, de ethische zijde van de verzoeningsleer uit het oog verloor, hij ook evenmin, in zijn latere periode, de juridische opvatting geheel liet varen. Wellicht zijn wij het dichtst bij de waarheid, wanneer wij ons de zaak zo voorstellen: wat in de kerkelijke voldoeningsleer Vinet het meest aantrok, was dit, dat zij zowel Gods rechtvaardigheid als Gods liefde schitterend deed uitkomen. Het eerste was niet minder noodzakelijk dan het tweede. Zou de mens het strafwaardige der zonde recht beseffen, dan moest het kruis ons doen zien, dat er geen verzoening mogelijk was zonder het doodslijden van de heiligen Zoon van God. En zou niettemin de hoop op vergeving het hart des mensen kunnen vervullen, dan moest datzelfde kruis hem al de rijkdom van Gods genade openbaren."

In mijn geschriften over de Ethische Theologie heb ik er aan herinnerd, dat deze zich niet altijd aan de gedachten van haren grondlegger Vinet aangesloten heeft, maar meermalen gedachten van. Schleiermacher in hare beschouwingen ingedragen heeft. Al aanstonds heeft D. Chantepie de la Saussaye zich op dit punt niet aan de door hem zo hoog vereerden Vinet maar aan Schleiermacher georiënteerd. En daarom geldt niet het minst van zijn beschouwing der Verzoening hetgeen Bavinck eens van zijn Theologie in het algemeen getuigde: "Het is dan ook een feit, waarvoor de bewijzen in De la Saussaye's Theologie overvloedig voorhanden zijn, dat het hem tegen zijn bedoeling en mening in, ten enenmale mislukt is, de Gereformeerde Theologie ook maar op een wezenlijk punt en in een enkel

LOCUS DE CHRISTO 489 dogma tot haar recht te doen komen. Wat moest er niet eerst worden uitgesneden en weggenomen, eer men overhield wat De la Saussaye zuiver gereformeerd achtte te zijn." De la Saussaye liet zich aanvankelijk over het werk en de voldoening van Christus sours, wel eens ongeveer zo uit, evenals de orthodoxie. Maar in zijn latere periode nam hij beslist een geheel ander standpunt in. Hij vond in de oude leer wel eerbiedwaardig, dat volgens haar aan Gods recht moest voldaan worden, dat de wet door Christus vervuld en de toorn Gods door hem gedragen is, maar deze leer zelve moest toch van de juridisch-scholastische vorm ontdaan, op ethisch terrein overgeplant en met de mystieke unie tussen Christus en de zijnen in verband gebracht worden. In de plaats van de uiterlijke plaatsbekleding en de juridische overdraging van schuld moest gesteld de ethische verbinding tussen Christus en de mensheid, waardoor alleen zulk een overbrenging kon plaats vinden. De verzoening bestaat dan ook hierin: "Christus diende de Vader vrijwillig zonder strijd. Zijn levenstaak was, om in zichzelf te bewaren de liefde tot God en tot de mens. Zijn strijd ontstond uit de tweespalt zijner reine ziel met de wereld; die strijd liep uit op een crisis, waarin Hij als vloek der aarde stierf, uitgeworpen door de mensheid om zijn eenheid met God en door God om zijn eenheid met de mens. "Innig een was Hij met de mensheid; Hij draagt haar schuld, want de zonde van Israël dragend draagt Hij die der mensheid, wig wat elders verzwakt of sporadisch aanwezig is, in Israël om zijn hogere zedelijke kennis in de hoogste mate geconcentreerd gevonden wordt.

Christus' dood is daarom de triomf zijns geloofs, de voleinding zijner gehoorzaamheid, de volkomen openbaring zijner eenheid met God, en daarom volbrenging der verzoening in beginsel en wezen. Want het wezen der verzoening bestaat juist in deze zijn tot in de dood gehandhaafde en ten volle uitgesproken eenheid en gemeenschap met God en de mens. Het recht Gods is daarom in Christus niet slechts voldaan, dit is veel te zwak uitgedrukt, maar eerst ten volle verheerlijkt. De rechtvaardigheid is een met de barmhartigheid, het recht gehandhaafd in de genade, de wet vervuld in de geest. Wij hebben nu niet door maar in Christus vergeving, opstanding, vrede en leven. En van dat heilig leven, dat Christus tot in zijn dood bewaard, daarin ten volle uitgesproken heeft, is de opstanding de vrucht, het natuurlijk en noodzakelijk resultaat, bestaande in de verwerving van het leven uit zijn Goddelijke in de menselijke natuur" (Bavinck, De Theologie van D. Ch. de la 5 2.' blz. 47/49). Zakelijk zijn de argumenten tegen de zogenaamde juridische opvatting der verzoening, die in de vorige en deze eeuw ingebracht werden, dezelfde als die der Socinianen. Vier zijn zij in getal.

490 LOCUS DE CHRISTO

1. De orthodoxe opvatting alsof Christus in de plaats zijns volks aan de gerechtigheid Gods voldaan en de straffen Gods tegen de zonde gedragen heeft, is reeds hierom onhoudbaar wijl Jezus volstrekt niet alles geleden heeft wat wij ons hebben waardig gemaakt. Hierop nu antwoorden wij het volgende. Men moet van de Gereformeerde opvatting geen caricatuur maken, gelijk zelfs door Van Oosterzee en door verschillende Ethische theologen gedaan is. De Gereformeerden leerden nimmer, dat God een rekeningboek in de hand hield, eerst optelde al de straffen, die wij waardig waren en daarna achtereenvolgens al die straffen aan Christus voltrokken heeft. Zulk een mechanische en Gode onwaardige voorstelling heeft de Christelijke kerk nimmer gehuldigd. En 't komt ook in mij niet op zulk een monstrueuze gedachte te bepleiten. De Gereformeerde Theologie verwierp immer juist zowel de acceptilatieleer van Duns Scotus als de superabundantieleer van Thomas van, Aquino; hield staande, dat wanneer het aantal uitverkorenen kleiner geweest ware Christus niet minder en wanneer het groter geweest ware Christus niet meer had behoeven te lijden; en ontwikkelde ernstig en afdoende, dat de Borg wel niet in elk opzicht precies hetzelfde leed als wij lijden op aarde en hadden moeten lij de in de hel en dat niettemin zijn voldoening volkomen opwoog tegen de ontzettende schuld, welke wij moedwillig bij God durfden maken.

Ik moge het laatstgenoemde met de woorden van P. van Mastricht (t. a. pl., II, blz. 731/732) in het licht stellen. Ook opdat uitkome, hoe lichtvaardig de oude Theologie gebrandmerkt is. "De Middelaar heeft ondergaan de geestelijken dood, wel niet een en dezelfde soorte of getal met dien, welke, met kracht van de zonde op ons lag, maar evenwel daaraan gelijk, ja ook een en dezelfde in waardij en prijs. Want daar op ons een geestelijke dood ligt, welke insluit ene beroving van het beeld Gods en van de oorspronkelijke gerechtigheit, gepaart met ene dienstbaarheid der zonde, der wereld, des satans en des vleses, zo heeft wel die geestelijke doodt in Christus niet konnen vallen: want dus zoude hij niet alleen onbequaam zijn geweest tot het Middelaars-ambt; maar ook de Godtmens een zondaar. 't Is derhalven een zeker droevig geestelijk quaadt geweest, overeenkomstig met onze geestelijken dood, ja in waardye en gewigte een en hetzelfde met onze geestelijken doodt. Christus is derhalven door zijnen geestelijken doodt berooft geweest. a. van de vreugde en het vermaak, 't welke zijn ziele uit de genietinge Gods en uit de volheit van genade anders zoude hebben konnen scheppen; daarom dat hij, voor ons zonde gemaakt zijnde; even daarom en even daardoor heeft moeten worden een voorwerp van de Goddelijken toorne, 2 Cor. 5: 21 vergeleken met Ps. 22: 2, 3 en Jes. 53: 10.

LOCUS DE CHRISTO 491

b. Hij heeft van wegens onze op zich genome zonden de Goddlijke toorn volkomen gesmaakt, en is aan de magt der duisternisse, om gequelt en geplaagt te worden, bloot gestelt geweest, Joh. 12: 27 en hierin heeft eigentlijk die beker bestaan, welke Christus van zijn Vader ingeschonken is geweest, om uitgedronken te worden, Matth. 26: 39; Luk. 22: 34. Hij is nu een voorwerp van Godts toorne geweest, niet volstrekt en onbepaalt, ten aanzien van de Goddelijke gunste en toegenegenheit; want hij was de hem zo zeer geliefde Zoon, Matth. 3: 17 en 17: 5 maar ten aanzien van de uitwerkinge of van die straffen, welke hem, van wegens onze op zich genomene straffschuldt ten laste lagen. Ook is de onderwerping onder de magt der duisternisse niet geweest tot ene eigentlijk gezegde dienstbaarheit ende slaverny; maar alleen tot quelling en plaging; en dat niet voor altijd; maar alleen voor enen tijdt, totdat hij het serpent de kop zou vermorselt hebben, Gen. 3: 15 vergelijk Joh. 14: 30."

Klaar blijkt uit dit citaat, dat de Gereformeerde Theologie zich niet schuldig maakte aan wat men haar ten laste legt. Met hare belijdenis, dat de Christus in onze plaats heeft voldaan zowel door zijn heilig leven (dadelijke gehoorzaamheid) als door het dragen van de straf (lijdelijke gehoorzaamheid), gaven de Reformatoren te kennen, dat Christus de vervloeking, die op ons lag, op Zich geladen heeft; dat Hij in onze plaats de tijdelijke en geestelijken dood stierf, ja dat Hij inzonderheid in Gethsémané en op Golgotha de helse benauwdheden, smarten, verschrikkingen en kwellingen, verduurd heeft en aldus "in waardye en prijs" de eeuwigen dood stierf. Van God verlaten zijn toch is niet alleen een negatief maar ook een positief begrip. Het duidt niet slechts aan, verstoken zijn van Gods gunst en gemeenschap maar ook en niet minder Gode een vloek zijn, Gal. 3: 13 en de verzengenden toorn Gods tegen zich ontbrand gevoelen, of om nog eens met de oude Dogmatiek te spreken: "De wezentlijkheden van de eeuwigen dood zijn: ten aanzien van de straffe van verlies is dezelve ene afscheiding van de genaderijke tegenwoordigheit, aanschouwinge en genietinge van Godt, als van het hoogste goedt; ten aanzien van de straffe van gevoel is dezelve ene ondragelijke pijniging van ziele en van lighaam Matth. 25: 41; 2 Thess. 1: 9." Welnu deze beide straffen heeft Christus geleden "zo heeft hij immers de wezentlijkheden van de eeuwigen doodt ondergaan."

En omdat de Heiland in zijn onuitsprekelijk grote zondaarsliefde dit alles om onzentwil doorgemaakt heeft, daarom was Hij in de hof een worm en geen man en werd zijn zweet gelijk grote druppelen bloeds, die op de aarde afliepen; daarom klaagde Hij ook aan het vloekhout: Mijn God, mijn God, waarom hebt Gij mij verlaten? Dus nog eens, onkunde, ook bij Ethische theologen, maakte van de reformatorische opvatting een karikatuur en tegen die karikatuur trok men dan te velde. Maar als wij dit dogma in het juiste licht bezien, dan bespeuren wij, dat het zijn wortelen zo diep in de Heilige Schrift heeft geslagen, dat het — als er ten minste een buigen is voor het Woord van God — moet worden aanvaard. 492 LOCUS DE CHRISTO

2. De orthodoxe theorie tast de gerechtigheid Gods aan, aangezien zij een onschuldige voor schuldigen laat lijden. Deze tegenwerping schijnt mij oppervlakkig. Zij isoleert de offerande van Christus van het geheel van Gods besluit en werk. Reeds in de Raad des Vredes verklaarde de Zone Gods zich bereid in onze menselijke natuur de schuld zijns volks op zich te nemen, voor die schuld te boeten en alzo vergeving van zonden en het eeuwige leven te verwerven voor een iegelijk, die gelooft. En als het Hoofd en de Middelaar van het Genadeverbond heeft Hij volbracht, hetgeen Hij vrijwillig beloofde. Zo was het reeds enigszins onder de oude bedeling. Zo ontroerend staat er: "In al hun benauwdheid was Hij benauwd; en de Engel zijns aangezichts heeft hen behouden; door zijn liefde en door zijn genade heeft Hij hen verlost en Hij nam hen op en Hij droeg hen al de dagen vanouds", Jes. 63: 9. Maar ten volle geschiedde het, toen Hij, die rijk was, arm was geworden. De Zone Gods nam door de werking des Heiligen Geestes uit het vlees en bloed der maagd Maria de ware menselijke natuur aan en trad daardoor in nauw verband met de mensheid. In onze natuur maakte Hij de zaak zijns volks tot de zijne. Hun schuld, hun vloek, hun straf nam Hij op zich. Niet alsof Hij zelf een zondaar was. De Zaligmaker zelf heeft geen zonde gekend. Maar gelijk de offeraar zinnebeeldig zijn zonde overdroeg op het offerdier, zo heeft de Middelaar zich door de Vader laten beladen met onze overtredingen. God heeft Hem zonde voor ons gemaakt, opdat wij zouden worden rechtvaardigheid Gods in Hem. Daarom stierf de Christus aan het kruis — immers gold onder Israël: Een opgehangene is Gode een vloek, Deut. 21: 23. Maar dan geschiedde er ook geen onrecht, toen de Vader de Borg liet zwoegen onder de geweldigen last des toorns Gods. Wat zeg ik, met onze schuld en vloek beladen moest die gramschap tegen Hem ontbranden. En omdat Hij van te voren wist en van te voren wilde, dat zijn ziel zich tot een schuldoffer stellen zou, daarom getuigde Hij reeds door zijnen Geest van het lijden, dat over Hem komen zou in Psalm 69: 3: Ik ben gezonken in grondeloze modder, waar men niet kan staan; Ik ben gekomen in de diepten der wateren en de vloed overstroomt Mij; en in Psalm 22: 15: Ik ben uitgestort als water en al mijn beenderen hebben zich vaneen gescheiden; mijn hart is als was; het is gesmolten in het midden mijns ingewands.

3. De orthodoxe opvatting rekent niet met het zedelijk karakter van de schuld, welke immers niet overgedragen kan worden. Vooral op dit punt meent men sterk te staan. Gelijk men zich stoot aan de leer van de erfschuld zo keert men zich of van de gedachte, dat onze schuld aan de Middelaar is toegerekend. Zedelijke schuld is niet een

LOCUS DE CHRISTO 493 geldsom, welke een ander voor ons kan betalen. Schuld is ethisch van karakter en kan daarom niet aan een onschuldige worden toegerekend. Nu moeten wij ook hier wel onderscheiden. Schuld in de zin van schuldgevoel heeft de Christus natuurlijk niet gekend zoals de gelovigen het kennen. Omdat Hij was "heilig, onnozel, onbesmet en afgescheiden van de zondaren", daarom was er bij Hem geen aanklacht des gewetens en daarom kende Hij niet de belijdenis van eigene zonden. Maar in die zin wordt in dit verband het woord schuld ook niet gebezigd. Schuld is de vanwege wetsovertreding op iemand rustende verplichting om aan de wet door een evenredig straflijden te voldoen. Zonde, schuld en straf zijn termen, die in de Bijbel ten nauwste samenhangen. Nu zegt men: deze zedelijke verplichting kan niet van de een op de ander worden overgedragen. Iemand kan wel voor een ander de stoffelijke gevolgen ener overtreding op zich nemen, maar hem kan niet die zonde zelve en de verplichting, om voor haar met een evenredig straflijden te boeten, worden toegerekend. Met deze redenering vloekt echter het in onze ziel zo diep ingewortelde besef, dat ook op ethisch terrein plaatsvervanging mogelijk is. Uit de oudheid kennen wij niet alleen uit Griekenland en Rome maar ook uit Indië en verhalen en feiten, waarin gesproken wordt van mannen en vrouwen, die, om anderen van de wraak der goden te redden, vrijwillig hun leven hebben opgeofferd. En geleerden van de tegenwoordige tijd hebben in het licht gesteld, dat kort voor en na de geboorte van Christus de idee der plaatsbekleeding krachtig zich uitsprak. Leopold Wenger schrijft in zijn boek "Die Stellvertretung im Rechte der Papyri", dat "der Stellvertretungsgedanke in Aegypten jedenfalls einer der bekanntesten Bestandtheile des volkstiimlichen Rechtes gewesen sein musz" en dat naar vele andere analogieen het vermoeden gewettigd is, dat ook in dit opzicht Egypte het voorbeeld "für die anderen ehemaligen Diadochengebiete" geweest is. En zijns inziens wordt dit vermoeden wellicht bevestigd door het gebruik, dat de KleinAziatische Paulus maakt van de hem stellig ook door zijn Joodse opvoeding lief geworden "Stellvertretungsidee." Van belang is ook wat Adolf Deïsmann in zijn veel gelezen "Licht vom Osten" omtrent de plaatsbekleding meedeelt.

In de tragedie uitte zich ook herhaaldelijk een verwante gedachte. En zelfs het dagelijks leven plaatst ons gedurig voor deze aangrijpende werkelijkheid. Hoe menige moeder lijdt tot stervens toe onder de zonde van haar kind! Hoevele millioenen gingen gebukt onder de gevolgen van de wereldoorlog, hoewel ter laatster instantie toch slechts enkele vorsten, diplomaten en ministers daarvoor verantwoordelijk zijn. Toch is hiermede, eerlijk erken ik het, nog niet alles gezegd. Ware dit wel zo, dan zou — gelijk Schleiermacher meende — het lijden van Christus alleen een jammerlijk lot geweest zijn, dat uit zijn

494 LOCUS DE CHRISTO menswording noodzakelijk voortvloeide. Christus heeft evenwel niet alleen een stroom van lijden moeten doorwaden maar naar zijn eigene verzekering is dat lijden ook een straf voor hem geweest, Matth. 20: 28; 26: 28; 27: 46. Dat verstaat alleen, wie in Christus een verbondshoofd ziet en een verbondsbetrekking tussen Hem en de zijnen aanneemt. 't Is krachtens deze verbondsbetrekking, dat onze schuld aan de plaatsbekledende Borg kon worden toegerekend tot het oordeel des doods en des vloeks; dat de straf, die ons de vrede aanbrengt op Hem geweest is. En nu schrijft Bavinck zo waar: "Allerlei verhoudingen in natuur en mensheid bieden analogie van de plaatsvervanging bij Christus. Maar analogie is hier en kan hier, evenmin als bij Adam, identiek zijn. Beiden nemen in de mensheid een eigenaardige plaats in; zij alleen zijn hoofden van heel het menselijk geslacht; hun invloed en werking breidt tot alle plaatsen en tij de zich uit. En boven Adam staat Christus nog weer. Want Adam was vertegenwoordiger, Christus is plaatsbekleder der mensheid. Adam handelde in onze naam, maar nam niets van ons over; Christus kwam tot ons, stelde zich in onze plaats, droeg onze schuld en straf en verwierf onze gerechtigheid. Adam was hoofd van een verbond der werken, dat wankel was; Christus is hoofd van een beter verbond, dat van geen wankelen weet. Adam was een mens, schoon zonder zonde, aards uit de aarde; Christus was het vleesgeworden Woord, de Eengeborene van de Vader, vol van genade en waarheid, de Heer uit de hemel. Adam bedierf wat goed was, Christus herstelde en volmaakte wat bedorven was. Zover als het genadeverbond het verbond der werken en het Evangelie de wet te boven gaat, zo hoog staat Christus boven Adam. zijn satisfactio vicaria is zelfs niet naar het verbond der werken met zijn wet te begrijpen; zij is wel niet contra legem, want zij bevestigt de wet, maar zij is tot geen algemeten regel terug te brengen noch door een algemene wet te verklaren, want zij is geen verschijnsel naast andere, maar een concreet feit, geheel enig in de geschiedenis der mensheid, door niets verklaard en zelf alles veridarend, rustend in een bijzondere ordinantie Gods. En deze ordinantie Gods is geen geisoleerd wilsbesluit maar draagt een verbondmatig karakter. De satisfactio vicaria heeft haar grondslag in de raad van God drie-enig, in het leven der hoogste, der volmaakte en eeuwige liefde, in het onwankelbaar verbond der verlossing. Naar de ordinantiën van dat verbond neemt Christus de plaats der zijnen in en wisselt Hij hun zonde tegen zijn gerechtigheid, hun dood tegen zijn leven in" (Geref. Dogm.2, III, blz. 454) .

Aan dit diepzinnige woord moge ik nog slechts dit toevoegen. Wij mogen de orde niet omkeren, door aan ons ethischen rechtsbesef de eerste plaats toe te kennen. Allereerst moeten wij vragen: Wat leert God ons in zijn heilig Woord aangaande de voldoening van de Middelaar?

LOCUS DE CHRISTO 495 En dan zien wij, dat de Heilige Schrift zo helder mogelijk uitspreekt, dat onze zonden, onze schuld en onze straf de Christus zijn toegerekend. Welnu dat is voor ons genoeg. Wij mogen ons nimmer als rechters stellen boven de Heilige Schrift maar wij moeten aanvaarden wat zij ons openbaart. En onderwijl wij dat ook ten opzichte van dit centrale dogma doen, geloven wij eenvoudig en kinderlijk, ook al kan ons eindig verstand deze waarheid niet ten volle doorgronden, dat een volmaakt en heilig God richtte overeenkomstig zijn vlekkeloos en volzalig Wezen; dat alle onrechtvaardigheid en zondige wraakzucht verre van Hem was; dat Hij met zijnen teerbeminden Zoon ten einde toe heeft gehandeld naar de maatstaf van alle zijn deugden, ook van zijn rechtvaardigheid. 4. De plaatsbekledende satisfactie was in het geheel niet nodig, omdat God ook zonder voldoening ons de zonden kan vergeven. Het is niet het minst bij dit argument, dat de modern Theologie zich heeft aangesloten. Zij was het, die smalend de belijdenis der Christelijke kerk kwalificeerde als een "bloed-Godgeleerdheid." Zij was het ook, die altoos weer heenwees naar de gelijkenis van de verloren zoon, waarin immers van geen Middelaar en van geen zoenoffer sprake is. Alsof het bij de verklaring ener gelijkenis niet voor alles aankwam op het derde der vergelijking.

Volkomen op zijn plaats is in deze kwestie deze snedige opmerking van Prof. Is. van Dijk: "Ik heb het altijd een zeer slechte exegese gevonden, die ons verzekert, dat in en door deze gelijkenis de Middelaarsidee wordt buitengesioten. Ik dacht altijd, dat een gelijkenis een schilderij is, en dat een schilderij ons nooit iets anders geven kan, dan een moment, een zij de, een facette, een aspect." Nu zagen wij reeds, dat de voldoening van Christus niet slechts hoogst passend maar zelfs noodzakelijk was, zou God de zonde kunnen vergeven aan zijn uitverkorenen.

Voor deze stelling kunnen deze argumenten aangevoerd:

a. Ook zij, die leren, dat God zonder de voldoening van Christus de zonde kon vergeven, erkennen daarmede feitelijk, dat de zonde straf verdiende. Onder vergeven toch verstaan wij: iemand niet straffen, hoewel wij daartoe door zijn overtreding het recht hebben. De zonde is dus strafwaardig. Maar dan zou Gods rechtvaardigheid ook zijn gekrenkt, als Hij haar ongestraft had gelaten. En dit argument klemt te meer, als wij bedenken, hoe de Schrift zich als het ware inspant, om ons toch maar te doen gevoelen, hoe verfoeilijk de zonde in Gods ogen is en hoezeer Hij haar haat. De zonde is een aanslag op God, een vergrijp tegen zijn Majesteit en daarom brengt zij ons onder zijn oordeel Rom. 3: 19 en maakt zij ons des doods waardig Rom. 1: 32.

b. Nooit mogen wij vergeten, dat God zelf de wet gaf en bij hare overtreding straf bedreigde. Van meet of trad God niet alleen als de Geyer maar ook door de toegevoegde sanctie als de Wreker der wet op. Gereformeerde Dogmatiek.

496 LOCUS DE CHRISTO Welnu dan moest God zich ook als Wreker openbaren, toen de mens viel. Had Hij dit niet gedaan, dan zou Hij zich veranderlijk betoond hebben. En nu moest God zich wel van meet of als Wreker der Wet openbaren, omdat de wet met Zijn heilige natuur volkomen in overeenstemming is. God zou dus zichzelf hebben verloochend, als Hij de schending der wet straffeloos gedoogd had. En wig dit niet kan, daarom staat er ook in Hebr. 9: 22: Zonder bloedstorting geschiedt geen vergeving. En nu zegt men wel, de aardse overheid oefent toch ook wel nu en dan 't recht van gratie uit — maar terecht is hierop van gereformeerde zijde eenstemmig geantwoord: Dat recht van gratie is aan de overheid alleen daarom gegund, omdat zij feilbaar is en soms wel eens een te zware of onverdiende straf oplegt. Maar wijl bij God hiervan geen sprake kan zijn, daarom behoeft Hij zulk een correctief ook niet.

c. Als God zonder voldoening de zonde had kunnen vergeven, dan zou Hij immers niet de Zoon zijner liefde in onze menselijke natuur voor haar hebben laten betalen. Zulk een wreedheid ook maar te onderstellen is reeds Godslasterlijk.

d. De Socinianen en tal van nieuwere theologen beweren wel, dat het Oude en het Nieuwe Testament principieel tegenover elkander staan en dat het Nieuwe Testament ons leert, dat wrekende gerechtigheid en toorn tegen de zonde geen deugden Gods zijn, dat God daar tegenover louter liefde is — maar deze redenering gaat niet op.

En dat om deze redenen:

1e We zagen vroeger reeds dat gerechtigheid, heiligheid, toorn tegen de zonde wel degelijk deugden Gods zijn. Trouwens ware dat zo niet, dan behoeven wij ook geen genade en vergeving van zonde — en dat durft men toch ook weer niet aan.

2e Religie en recht zijn volstrekt geen begrippen, die elkander uitsluiten. Integendeel en als Schepper en als Herschepper heeft God recht op zijn kind en eist Hij gehoorzaamheid aan zijn wet. En nu is het wel de liefde, die de vrome tot onderhouding der wet beweegt, maar hiermede is volstrekt niet het recht Gods op de zijnen betwist, noch ontkend, dat de gelovige ook verplicht is te doen, hetgeen hij doet. Ja wij gaan nog een stap verder. Zonder wet kon de mens ook in de staat der rechtheid niet, gelijk de Gereformeerden terecht tegenover de Lutherse dogmatici staande hielden. Men ontneemt aan religie en ethiek alle vastheid, als men de wet uit beide wegneemt. Dan verliest 't Oude Testament alle betekenis; de leer der gerechtigheid Gods en die der voldoening van Christus worden een farizees verzinsel; wedergeboorte en rechtvaardiging zijn onnodig; de heiligmaking is de zedelijke zelfontwikkeling des mensen, waarbij hij aan geen wet Gods gebonden is.

3e Onjuist is ook deze voorstelling. Men zegt: als Christus voor ons betaalde, dan is het niet meer dan recht dat God van ons geen betaling vordert. Maar dan kunt gij op uw standpunt ook niet spreken

LOCUS DE CHRISTO 497 van schuldvergeving. Nu is het volkomen waar, dat God niet tweemaal voor de zonden laat betalen. Maar een daad van liefde blijft het niettemin, dat God zijn Zoon voor ons in de dood gaf en dat Hij ons persoonlijk de gerechtigheid zijns Zoons toerekent. Christus geeft voldoening aan God, maar God schenkt aan ons vergeving der zonden.

e. Eerst door de voldoening van Christus zijn de deugden Gods op 't luisterrijkst openbaar geworden.

f. Wij mogen nimmer vergeten, dat God de zonde haat. Al heeft God de zonde in zijn raad opgenomen, toch blijft Hij verre van goddeloosheid en is alleen het schepsel voor de zonde verantwoordelijk. En Hij, die te rein is van ogen, dan dat Hij het kwade zou kunnen aanschouwen, kan de zonde, wier wezen onwettelijkheid, revolutie tegen de hoogste Soeverein is, niet dulden. Hij haat haar met een volkomen maar heiligen haat. Hoezeer de Gereformeerde Theologie "das Heilige" van Otto moet afwijzen, toch waardeert zij het forse opkomen voor het Verhevene en Ontzaggelijke in God.

g. De aan zichzelven ontdekte en naar Gods genade en liefde smachtende zondaar vindt juist rust en troost voor de folterende aanklacht zijner consciëntie in het volbrachte Middelaarswerk van Christus en aan de uitspraak van zijn zedelijk zelfbewustzijn sluit zich geheel aan, dat het Woord en de Sacramenten wijzen op de offerande van Christus als de enigen grond zijner zaligheid.

Alle argumenten der Socinianen en de weerlegging daarvan saamvattende, kunnen wij zeggen, dat heel deze gewichtige kwestie zich samentrekt in dit ene: Was wat Christus leed slechts een offer, dat Christus voor ons bracht, of een bitter lot, dat Hij om onzentwil onderging, dan wel een straf, Welke Hij om onzentwil droeg? Of m. a. w. "dasz Gott de Mensen ihre Sande erst dann habe vergeben können oder wollen, nachdem Christus an ihrer Stelle die ihnen gebührende Strafe getragen habe?" Welnu, de Heilige Schrift leert ons, dat het een straf Gods was, Jes. 53: 5: De straf, die ons de vrede aanbrengt, was op hem en door zijn striemen is ons genezing geworden. Men leze Ridderbos over deze plaats. Ik citeer alleen de laatste woorden: "Intussen staat het ook meermalen van een straf, die niet door de gedachte der betering, maar door die der vergelding wordt beheerst . . . Dat dit ook in onze tekst de bedoeling moet zijn, blijkt uit het verband, dat spreekt van een plaatsbekledend ondergaan van lijden, dat anderen door hun zonde verdiend hadden, en waarin hij dus de straf voor hun zonde draagt; ook wat er in vers 10 gezegd wordt van 's Heeren welgevallen, aangaande hem, laat voor de gedachte aan een liefdes-kastij cling geen plaats." En Prof. E. Vischer, dien ik daareven aanhaalde, erkent: "Man wird nicht bestreiten kiinnen, dasz Worte wie Gal. 3: 13 and II Kor. 5: 21 an diese Auffassung anklingen"; al laat hij terstond ten onrechte volgen: "Dock ist auch hier nur von einer Stellvertretung Christi

498 LOCUS DE CHRISTO deutlich die Rede, nicht aber davon, dasz sie in der Uebernahme der fiber die Sunder verhangten Strafe bestanden habe. Auch Rom. 3: 25 kann anders verstanden werden" (RGG 2, V, 1562). En niet te ver ging Dr. Vellenga in zijn boek "De dood des Heeren", toen hij met volle instemming dit getuigenis van Van Leeuwen uit zijn "De Verzoening" aanhaalde: "Wanneer wij het element van straf uit de dood des Heeren elimineren, dan is het kruis een ontzaglijk onrecht en de opheffing van de zedelijke wereldorde." Ten slotte. Men moge zich met alle macht tegen dit Christelijk dogma kanten — het zij zo; dan altoos weer zal de ervaring Friedrich Paulsen in het gelijk stellen, toen hij de stelling poneerde: "Als wij in ons uiterste liggen, zal ons weinig troosten het oude "integer vitae, scelerisque purus"; dan zal ons werkelijk kunnen troosten het oude kerklied: "Christi, du Lamm Gottes, der du tragst die SUnde der Welt, erbarme dich unser.""

**§ 9. De tweeërlei gehoorzaamheid van Christus. De obedientia activa (dadelijke).**

Christus zelf omschreef het werk, dat Hij hier op aarde kwam verrichten als een doen van de wil van de Vader. Meermalen wordt dan ook in de Heilige Schrift op deze volmaakte gehoorzaamheid gewezen en wordt in haar als 't ware heel Jezus' werk op aarde geconcentreerd Fil. 2: 8b; Hebr. 5: 8; Gal. 4: 4. Deze gehoorzaamheid werd door de kerk gesplitst in een dadelijke en lijdelijke, of obedientia activa et passiva, of satisfactio legalis et poenalis. Verschillende nieuwere verwerpen echter deze onderscheiding. Huns ondanks spreken echter sommigen hunner met andere woorden toch weer hetzelfde uit. Zo b.v. Muller, als hij op blz. 174 schrijft: "De tegenstelling tussen actieve en passieve gehoorzaamheid moest vervallen, zodra men zag, dat het een gehoorzaamheid was, die ons verloste, ais men wil positief (doordat Jezus de wet heeft vervuld) en negatief (doordat Hij de straf gedragen heeft)."

Onder de dadelijke gehoorzaamheid van de Christus verstaan wij: dat Hij plaatsbekledenderwijze genoeggedaan heeft voor de Zijnen aan de wetgevende gerechtigheid Gods. Zij wordt zeer duidelijk beleden in Art. 22 onzer Confessie, ais het heet: "Jezus Christus, ons toerekenende alle zijn verdiensten en zoveel heilige werken, die Hij voor ons en in onze plaats heeft gedaan, is onze rechtvaardigheid", en in antw. 60 van de Catechismus "ja, als had ik zelf al de gehoorzaamheid volbracht, die Christus voor mij volbracht heeft." Door de oude Christelijke kerk, door Anselmus en vele Roomse theologen is deze activa obedientia miskend, toen zij leerden, dat de voldoening van Christus alleen in zijn lijden bestond. Beslist geloochend is zij door Piscator, de Socinianen, Wederdopers, Herrnhutters, Remonstranten, Rationalisten enz. Voor ons treedt hier Piscator, hoogleraar aan de Gereformeerde

LOCUS DE CHRISTO 499 Academie te Herborn, op de voorgrond, omdat zijn mening bij verschillende gereformeerde theologen ingang vond. Waar de Luthersen reeds ontkenden, dat de mens in de staat der rechtheid verplicht was, de wet te onderhouden, daar spraken zij met betrekking tot de Christus dit nog met te meer nadruk uit. Zo konden zij Piscator die leerde, dat Christus voor zichzelven tot gehoorzaamheid verplicht was al heel gemakkelijk weerleggen. Maar dit argument kunnen wij niet overnemen. Piscator voerde deze argumenten aan:

a. Naar zijn mensheid was Christus voor zichzelven verplicht de wet te onderhouden en dus kan die onderhouding niet een deel der voldoening zijn. — Hiertegen geldt dit. Het is waar, dat Christus als waarachtig mens voor zich zelf aan de wet onderworpen was. Maar wij mogen nooit vergeten, dat Hij niet een menselijk individu was als wij. Hij was twee naturen deelachtig. Hij was de Zone Gods, die mens wilde worden. En nu nam Christus onze natuur alleen aan voor ons — en hieruit vloeit reeds voort, dat de gehoorzaamheid van Christus plaatsbekledend was, dat zij geschiedde in de plaats zijns volks. Klaar kwam dat hierin uit, dat, ofschoon Christus naar zijn zondeloze mensheid krachtens de vereniging met de Goddelijke natuur het eeuwige, zalige leven had kunnen smaken, Hij hiervan afstand deed, om het in de weg der gehoorzaamheid (gelijk die weg ook aan Adam getoond was) te verwerven.

b. De Heilige Schrift schrijft aan het lijden en sterven van Christus de verwerving der zaligheid toe. — Hiertegen geldt dit. De Heilige Schrift vat heel het leven en het werk van Christus op als een geheel. Wij mogen daarom Jezus' lijden en dood niet losmaken van zijn verdere 'even. Dat leven, was een leven des dienens en der gehoorzaamheid Matth. 20: 28, Fil. 2: 8, Gal. 4: 4, Rom. 5: 19. En als de Heilige Schrift leert, dat Jezus voldeed voor de zonde aan het kruis, I Petri 2: 24; Hebr. 7: 27 dan wordt in het kruis heel het voorafgaande leven opgenomen, saamgevat en voltooid.

c. De gelovigen zijn verplicht Gods wet te onderhouden. — Hiertegen geldt dit. Hoewel Christus voor ons voldeed, zijn wij toch in dit leven aan lijden onderworpen, hebben wij te strijden met de zonde, satan en wereld. Wij ontvangen dus eerst geleidelijk de volle vrucht van Jezus' werk. Maar dan is het ook niet vreemd, dat wij nog de wet moeten onderhouden. En er is nog iets. Naar de nieuwen mens is de onderwerping aan de wet geen last maar een lust. De gelovige wil niet anders. De lief de beweegt hem tot die onderwerping en hij beseft, hoe hij alleen in de weg der gehoorzaamheid vrede smaken kan, gelijk ieder creatuur slechts dan waarlijk vrij is, als het zich kan bewegen naar de wet, die de Schepper voor haar leven stelde. Wij mogen nimmer vergeten, dat de gehoorzaamheid, de heiligheid van Christus niet iets uiterlijks is, waaraan de gelovige vreemd blijft, maar dat zij door de heiligmaking in ons, hoewel trapsgewijze,

500 LOCUS DE CHRISTO overgaat en dat zij alzo de onze wordt. (Gravemeyer, Dadelijke gehoorzaamheid, II, blz. 453/461, en vooral Dr. F. L. Bos, Johann Piscator, 5, 71/146). § 10. De lijdelijke gehoorzaamheid. De obedientia passiva van Christus. Onder de lijdelijke of lijdende gehoorzaamheid van Christus verstaan wij, dat Christus, als het Lam Gods, de vloek der wet, de straf der zonde gedragen heeft, en aldus heeft geleden wat de zondaar lijden moest maar zelf nooit afdragen kon, omdat de gerechtigheid Gods eiste, dat de zonde, welke tegen de allerhoogste Majesteit Gods gedaan was, ook met de hoogste, dat is met de eeuwige straf aan lichaam en ziel gestraft werd. Duidelijk wordt zij geleerd in Jesaja 53, Gal. 3: 13: Christus heeft ons verlost van de vloek der Wet, een vloek geworden zijnde voor ons; want er is geschreven: Vervloekt is een iegelijk, die aan het bout hangt, I Petri 2: 24 en 3: 18: *Want Christus heeft ook eens voor de zonden geleden. Hij rechtvaardig voor de onrechtvaardigen, opvat Hij ons tot God zou brengen; die wel gedood is in het vlees, maar levend gemaakt door de Geest.* De waardij dezer obedientia passiva is enigermate verkleind door die Gereformeerde dogmatici, die in dezen zin tussen de verdienste (meritum) en de genoegdoening (satisfactio) van Christus onderscheidden, dat bij verdienste moet gedacht aan de onderhouding der wet, waardoor Hij voor ons het leven heeft verdiend, en bij genoegdoening aan zijn straflijden voor onze zonden, waardoor Hij aan de Goddelijke gerechtigheid genoeg gedaan en de straf voor ons gedragen heeft.

Terecht voerde Van Mastricht, III, blz. 113 hiertegen reeds het volgende aan. "Dus doende zou men de lijdelijke gerechtigheid beroven van de waardigheid van te verdienen, en de dadelijke gerech. tigheid van de waardigheid van te voldoen. Voor zover de tweeërlei gerechtigheid op God ziet, is zij voldoening, maar voor zover zij op de mens ziet, is zij verdienste. Samen moet men deze dubbele gerechtigheid van Christus, de lijdelijke en de dadelijke, als zovele delen aanmerken van de enen rantsoenprijs, waardoor er voor onze strafschuld genoeg geschiedt en tegelijk ook voor ons verworven werd het recht ten eeuwigen leven." (In dezen geest spreekt ook antw. 37 van de Heilige Catechismus). Veel ernstiger komt men echter de waardij der ob. pass. te na, wanneer men de leer der voldoening in mystischen (Schleiermacher) of in ethischen (Ritschl) zin opvat. Zij beweren, dat het lijden en sterven van Christus niet nodig was, om de toorn Gods te stillen, maar dat het moet opgevat als een bewijs, dat Christus ten einde toe zijn beroep getrouw vervulde, zodat hij zich 'lever door de mensen doden dan door hen tot ontrouw verlokken liet. Nu is het natuurlijk

LOCUS DE CHRISTO 501 volkomen waar, dat Christus ook als een getrouw getuige op aarde heeft verkeerd I Tim. 6: 13, en dat Hij vrijwillig zijn leven aflegde — feiten, die van belang zijn tegenover hen, die weigeren Jezus' dood te bezien als een daad van gehoorzaamheid. Maar voor 't overige is deze mening geheel verwerpelijk. Zij stelt voorop, dat Jezus aanvankelijk hoopte, dat het volk als een geheel in Hem geloven zou, en dat Hij eerst allengs inzag, dat 't juist andersom zou gaan, en dat Hij daarom op de z.g. dag van Caesaréa Filippi, Matth. 16: 13-23, zijn discipelen voor 't eerst van zijn aanstaanden kruisdood gesproken heeft. Maar deze voorstelling is geheel in strijd met de Heilige Schrift. Jezus was gezalfd tot het drieërlei ambt, Hij was zich van meetaf bewust, dat Hij de Messias was en lijden en sterven moest. Daarom zeide Hij ook tot de Emmaüsgangers, dat Hij deze dingen lijden moest Luk. 24: 26 (… ), gelijk Hij reeds in Gethsémané tot Petrus zeide: Hoe zouden dan de Schriften vervuld worden, die zeggen, dat het alzo geschieden moet Matth. 26: 54? — Het beroep op Hebr. 5: 7 en Matth. 26: 39 gaat dan ook niet op. Terecht zegt Bavinck, zich aansluitende bij Gravemeyer III, 115: "Volgens Hebr. 5: 7 bad Hij niet om bevrijding van de dood, alsof Hij dezen niet als noodzakelijk erkend had; want er staat duidelijk, dat zijn gebed, niettegenstaande zijn dood, door God verhoord is; maar Christus bad, dat Hij in de dood niet mocht omkomen maar daaruit gered en opgewekt en verheerlijkt mocht worden; Hij kwam juist, om door zijn sterven Gods wil te doen en heiligde ons door dien wil, Hebr. 10: 5-10. Dit werpt licht op Matth. 26: 39-42. Jezus bidt daar niet naar zijn wil, welke Hij juist aan dien van de Vader onderwerpt, maar naar de geneigdheid, welke de menselijke natuur is ingeschapen om eigen verderf te ontvlieden, Kantt. St. Vert. Hij ziet tegen de dood als dood op, maar bidt juist, dat God hem sterken moge, om in zijn sterven Gods wil te doen, dat Gods wil niet alleen aan Hem maar ook door Hem geschieden moge" blz. 429/30).

De apostelen stellen dan ook in hun brieven duidelijk in het licht, dat door de dood van Jezus voor ons het leven en de gerechtigheid verworven is. Christus is tot zonde gemaakt opdat wij zouden zijn rechtvaardigheid Gods in Hem 2 Cor. 5: 21; Christus is geworden onder de wet, opdat Hij ons van de vloek der wet verlossen zou Gal. 3: 14 en 4: 4/5; want gelijk door de ongehoorzaamheid van dien enen mens velen tot zondaars zijn gesteld geworden, alzo zullen ook door de gehoorzaamheid van genen velen tot rechtvaardigen gesteld worden Rom. 5: 19.

Ten laatste. Aan de mystische en ethische theorie der satisfactie liggen Pantheïstische voorstellingen omtrent de gemeenschap tussen God en mens ten grondslag. Uitdrukkingen als deze: Christus heeft 't eerst ingezien de bestaande eenheid tussen God en mens (Hegel) ; Christus neemt ons in de gemeenschap van Zijn heiligheid op

502 LOCUS DE CHRISTO (Schleiermacher) ; Christus stort een nieuw Godmenselijk leven in ons uit (Vermittelungstheologie) zijn alle Pantheïstisch, wat in de toelichting daarvan dan ook duidelijk uitkomt. Welnu reeds hierom moeten deze theorieen worden verworpen. Het Pantheïsme kent geen raad Gods en kan dus in Jezus' dood ook niet zien de uitvoering van Gods raad en wil, maar alleen een bitter lot, dat Jezus trof. Op dit standpunt is het dan ook inconsequent Jezus' dood nog langer een offerande te noemen — evengoed als Hugo de Groot en de Deïsten daartoe het recht misten. Maar niet slechts maken deze theorieën de leer van Jezus' offerande krachteloos, zij doen dit ook andere dogmata. Volgens haar is de zonde geen schuld en straf, geen rechtsherstel; is de mens niet dood in zonden en misdaden maar kan hij door een goed voorbeeld of een indruk, dien hij ontvangt, anders worden; de objectieve voldoening valt weg, terwijl subjectieve verandering des mensen 't een en 't al wordt; de gelovigen van het Oude Testament zijn óf allen verloren óf op een andere wijze dan wij gezaligd, daar zij Jezus' voorbeeld niet hadden. Wij moeten dus beslist aan de dubbele gehoorzaamheid van Christus vasthouden. Daardoor verwierf Hij voor ons de vergeving der zonden, de volharding der heiligen en het eeuwige leven.

**§ 11. Het borgschap van de Christus. De satisfactio vicaria.**

Bij de bespreking van het pactum salutis hebben wij gezien, dat de Zoon daarin optrad als Borg; dat Hij op zich nam te voldoen voor de zonden zijns volks. Welnu in de dagen zijns vleses heeft "Jezus Christus, die een eeuwig Hogepriester is, met ede, naar de ordening van Melchizédek, zichzelven in onze naam voor zijnen Vader gesteld, om zijnen toorn te stillen met volle genoegdoening, Zichzelf opofferende aan het hout des kruises en vergietende zijn dierbaar bloed tot reiniging onzer zonden" (Art. 21). Tegen dit Borgschap kwam echter de supra-naturalistische en de Vermittelungstheologie op. Zij beweerden, dat bij de woorden Van een zoveel beter verbond is Jezus borg geworden, Hebr. 7: 22 niet moet worden gedacht aan het borg zijn van de Christus voor ons bij God, gelijk Calvijn meende, maar omgekeerd aan een borg zijn voor God bij ons. Zo legden ook reeds de Remonstranten dezen tekst uit. Weiss verwerpt in Meijer's Kommentaar beide opvattingen. Zeif vat hij deze woorden aldus op: "Als der mit einem Eidschwur eingesetzte Priester, dessen Priesterthum Gott nicht widerrufen kann and wird, verbtirgt Jesus für jedes der durch ihn vollendeten Bundesglieder de Bestand des Bundes bis zur Erfiillung aller Verheissung." Kuyper deelt de xnening van Calvijn. Zijn betoog komt hierop neer. Tegen de voorstelling, dat Christus borg voor God bij ons is, pleit al aanstonds de idee die in het borg-zijn besioten is. De aard van een borg brengt mee, dat hij solider moet zijn dan degene voor wie hij borg staat.

LOCUS DE CHRISTO 503 Maar dan spreekt het vanzelf, dat reeds het denkbeeld, dat een borg bij ons moet optreden, om ons te waarborgen, dat de belofte Gods: Ik vergeef om Jezus' wil de berouwvolle zondaar, ongegrond en Gode onwaardig is. Maar afgedacht hiervan wijst 't verband duidelijk uit, wat met deze uitspraak is bedoeld. Van groot belang is 't, dat … hier parallel voorkomt met …. De … toch van het Oude en de … van het N. Verbond worden hiertegenover elkander geplaatst.

Stellen wij nu de vraag: of de priesters van het Oude Testament borgen waren van Gods wege bij de mensen of van de mensen bij God, dan leert ons dezelfde Hebreeënbrief, dat de … staat om de zaken des mensen bij God te bedienen. "De …., die van Godswege tot de mens komt, wordt door de profeet bediend, de priester daarentegen bedient de aucrtoc en treedt met zijn tussenkomst voor de mensen in bij God. Reeds het verband dwingt ons dus het borg-zijn van Christus in de door de gereformeerden steeds vastgehouden zin te verstaan" (Kuyper, L. de Chr., III"blz. 111). Grosheide, die vertaalt "voor zover is Jezus ook van een beter testament borg geworden" en naar wiens toelichting van deze belangrijke plaats in de korte en brede Verklaring ik verwijs, schrijft: "Eluos" in het N. T. alleen hier, doch in de rechtspraak een zeer gewoon woord, borg. Borg van een testament is hij, die waarborgt, dat het testament, hier: de Goddelijke beschikking met haar beloften, wordt uitgevoerd, die daar alles voor doet, dus er desnoods ook voor sterft." "Heet Jezus de Borg van dit betere testament, dan wordt Hij aangewezen als degene, die sterven moet, willen de erfgenamen de baten der erfstelling verkrijgen. Borg is iemand, die ergens voor staat, die optreedt, als de zaak gevaar loopt en maakt, dat alle dingen gaan, gelijk ze behoren te gaan. Zo staat Jezus ten opzichte van het testament, zoals het tijdens zijn omwandeling op aarde door God is geopenbaard."

In gelijken geest reeds Gravemeijer (t. a. pl., II, blz. 393/4): "Hij staat voor dit betere verbond in krachtens zijn eeuwig leven en onvergankelijk (onovergankelijk) priesterschap." De uitlegging van Weiss, Gravemeijer en Grosheide schijnt mij de juiste. Dan, al wordt in deze plaats niet met zoveel woorden gezegd, dat Christus als borg, zoenoffer en losprijs niet slechts voor maar ook in de plaats zijns volks lijden en sterven zou, toch vloeit dit uit het verband wel voort. De auteur vervolgt dan ook straks: "Een, die niet dagelijks, zoals de hogepriesters, eerst voor de eigen zonde offer behoefde te brengen en dan pas voor die van het volk. Want dat heeft Hij eenmaal gedaan, toen Hij zichzelf offerde", vers 27. Zie ook 9: 28 "Eenmaal heeft Hij zich geofferd om de zonden van velen op zich te nemen." Over dit borg zijn van de Christus nu is wel, eens wat al te schools geschreven. Omdat men in het Romeinse recht tweeërlei borgtocht kende n.l. de expromissio en de fidejussio is in de dagen

504 LOCUS DE CHRISTO van Voetius en Coccejus levendig gedisputeerd over de vraag met welke van deze beide vormen van borgtocht het borg-zijn van Christus vergeleken moest worden.

Onder expromissio verstond men, dat als A de schuldenaar is en B de schulDeïser en C de persoon, die intercedeert (in het Romeinsch recht heet de borgstelling in het algemeen intercessio) dat dan A niets meer met B te maken heeft en B alleen van C eisen kan. Onder fidejussio daarentegen verstond men, dat als A f 1000 schuldig is aan B en C intercredeert, B zijn actie houden blijft tegen A, maar ook een actie heeft tegen C. Bij de expromissio heeft de oorspronkelijke schuldenaar dus niets meer uitstaande met de schuldeïser, bij de fidejussio daarentegen treedt de borg slechts voor dat deel op, hetgeen de schuldenaar onmachtig is te betalen. Het behoeft nauwelijks gezegd te worden, dat het Borg-zijn van de Christus bij de expromissio moet vergeleken worden. Immers staat het niet zo, dat de zondaar een deel van zijn schuld betaalt en Christus de rest, of dat Christus' werk door de zondaar nog moet worden aangevuld, maar zo, dat de Christus alles tot stand bracht, wat tot de zaliging des mensen van node is.

Voor het overige verdient 't echter geen aanbeveling op zo schoolse wijze dogmatische kwesties uit te pluizen. Nu ook van Ethische zijde het Borg-zijn van de Christus al meer verzwakt werd, moet nog te beslister uitgesproken, dat Christus in zijn tweeërlei gehoorzaamheid plaatsbekledend is opgetreden. De leer van de vicaria satisfactio of van het borgtochtelijk lij de en sterven van Christus is dan ook een der hoofdzuilen van het gebouw der waarheid. Toch heeft men haar op allerlei wijze bestreden. Eerst keerde men zich dan met een beroep op het Nieuwe Testament tegen de kerkelijke formulering dezer leer maar daarna tastte men ook het apostolisch onderwijs zelf aan en eindigde men in de grootste willekeur, want thans moet ieder maar voor zich zelf uitmaken, welke betekenis hij aan Jezus' dood toekent. Voor wij nu de bestrijding dezer leer onder de ogen zien, wijzen wij er eerst op, hoe klaar zij door de Schrift wordt geleerd. Opmerkelijk is hierbij, dat niet alleen thans geen deskundige meer instemt met de exegese der Socinianen en Rationalisten maar dat dit ook geldt van de exegese van Ritschl.

De volgende argumenten kunnen voor de Gereformeerde leer aangevoerd: a. Het offer onder het Oude Testament Wij stelden vroeger reeds in het licht, dat volstrekt niet de dood van het offerdier zonder meer verzoening aanbracht. Neen, de zonden van de offeraar werden verzoend door het bloed, omdat in het bloed de ziel van het onschuldige dier Gode aangeboden en toegewijd werd. Welnu zo heeft ook de Christus met zijn bloed, zijn ziel, zijn leven voor de zonde betaald. b. Jesaja 53 — de Knecht des Heeren zou om onze overtredingen verwond enz. worden. c. Christus heet Lutron, Matth. 20: 28. "Afgeleid van luein; los maken, wil dit woord zeggen: het middel om iemand los te maken, uit de gevangenis te bevrijden, en vandaar dikwerf losgeld.

LOCUS DE CHRISTO 505 Nu is het waar, dat lutron op zich zelf nog niet uitdrukt, dat de losprijs opweegt tegen wat er door losgekocht wordt, maar wanneer wij bedenken: enerzijds dat er met, nadruk staat in de Schrift, dat de mens de voor zijn ziel gevorderden losprijs niet kan opbrengen en anderzijds dat loutron hier nog versterkt wordt door anti in de plaats van velen, en dat elders wordt gesproken van een duren prijs 1 Petri 1: 18, 19, — dan hebben wij alle recht voor de stelling, dat de losprijs hier wel degelijk aequivaleert met wat er door losgekocht wordt." —

Op deze drie gronden rust de leer van de satisfactio. En nu is het wel waar, dat deze term in de Schrift niet voorkomt, maar dat behoeft ook niet. Te minder waar zij wel zegt, dat Christus voor ons zonde is gemaakt, een vloek is geworden, en alzo de causa meritoria is van de verzoening met God. Verschillende argumenten zijn tegen de leer der kerk ingebracht. Voor een deel vloeien zij echter voort uit misverstand. Zo zegt men b.v., dat Jezus nooit persoonlijk, om en voor zichzelven het voorwerp van Gods toorn geweest is en dat Hij evenmin ooit met zonde is besmet geweest. Maar dit wordt dan ook in 't geheel niet geleerd. Integendeel, stemmen wij dit volmondig toe en handhaven wij dit tegenover de Antinomianen. Deze leerden, dat Christus alzo de plaats der uitverkorenen innam, dat Hij zelf zonde was en zij gerechtigheid; ook dat zij in Christus over hun zonden bedroefd zijn geweest en daarom zich ook niet meer behoeven te bekommeren over de zonden, die hun vlees thans nog bedrijft.

Maar deze voorstelling, ook door sommige Methodisten en Neo-Kohlbrüggianen voorgestaan, is in strijd met de Heilige Schrift, die ons tegelijkertijd leert, dat Christus voor zich zelf afgescheiden was van de zonde en dat Hij om onzentwil zonde is gemaakt d. w. z. met onze zonde beladen is. Op dit laatste doelden de Reformatoren dan ook alleen als zij bij de verklaring van Gal. 3: 13 Jezus wel een zondaar noemden. Van berouw over de zonden was dus bij Hem geen sprake en evenmin van een onbekwaam zijn tot enig goed en geneigd zijn tot alle kwaad. Maar hieruit vloeit geenszins voort, dat er dus geen satisfactio vicaria geweest is. En, evenmin, gelijk o. a. Fletcher beweerde, dat er tussen het Calvinisme en het theoretische Antinomianisme het nauwste verband bestaat, wat o. a. zou blijken uit de Gereformeerde leer van de toerekening van Jezus' gerechtigheid aan de uitverkorenen. (Impeta, De Leer der Heiliging en Volmaking bij Wesley en Fletcher, blz. 309/317). Integendeel, om borgtochtelijk te kunnen lijden moest Jezus zonder zonde zijn. Wie zelf een zondaar was, kon niet in onze plaats de eis van het Werkverbond aanvaarden en vervullen. Een tweede misverstand is deze tegenwerping: Gij zelf geeft toe, dat Christus maar eenmaal stierf, maar dan moet gij ook erkennen,

506 LOCUS DE CHRISTO dat Hij op uw standpunt slechts voor een zondaar voldeed. Heel deze redenering rust echter op een averechtse voorstelling van de zonde, de toorn Gods, de wet enz. Zij gaat uit van dezelfde fout, als waarin enerzijds de acceptilatieleer en anderzijds de superabundantieleer vervallen is. Dun Scotus beweerde, als God 't slechts gewild had, dan had ook wel een engel of een heilig mens voor onze zonden kunnen boeten. En de Remonstranten beweerden: God is een Vader van liefde en barmhartigheid. Op zich zelf was Hij dan ook wel bereid, om ons onze zonden te vergeven, zonder dat Jezus leed. Maar Hij wist, dat de mensen nog meer dan thans zouden hebben gezondigd, wanneer Hij alzo had gedaan. Daarom heeft Hij als een wijs opvoeder althans enigermate laten uitkomen, wat wij naar recht verdienden. Hij waarschuwde ons door Jezus' dood tegen de zonde. Geenszins weegt echter die daad op tegen het kwaad, dat wij bedreven hebben, maar toch nam God met deze gedeeltelijke voldoening vrede. Deze leer wordt genoemd de acceptilatieleer (Zie, Kuyper, III, blz. 129/131). Lijnrecht tegenover haar staat die van Thomas van Aquino en van sommige Lutherse theologen. Deze zeiden: Niet slechts aequivaleert het werk van Christus ten volle met hetgeen de gerechtigheid Gods vorderde, maar zelfs deed Hij veel meer dan Hij behoefde te doen. (Zo ver ging men wel, dat men beweerde, een druppel bloed van de Christus zou voldoende geweest zijn tot uitdelging onzer schuld).

Wat Christus nu te veel deed, maakt volgens Rome de thesaurus ecclesiae uit. Deze wordt dan nog weer versterkt door de overtollig goede werken der heiligen en hij wordt gebruikt, om daaruit aan te vullen, wat anderen ter betaling der tijdelijke straf — waaraan zij zelf moeten voldoen — te weinig opbrachten (Kuyper, III, 131/134). Gelijk wij zeiden hebben wij in deze beide opvattingen dezelfde grondfout als in de aangevoerde bedenking tegen de satisfactio vicaria. En die fout bestaat dan hierin, dat men de zonde veel te atomistisch opvat en de zonden der mensen gaat optellen, gelijk geldschulden worden opgeteld. Is dat gedaan, dan vraagt men, of Christus nu precies evenveel opbracht of wel te weinig of ook wel te veel. Maar dat is knutselwerk. De zonde is een macht, een beginsel, dat zich allerwege doet gevoelen, evenzeer als de toorn Gods een verbolgenheid is, die zich richt tegen de zonde van het ganse menselijke geslacht. En met dat organisch karakter der zonde is nu de straf van Christus in overeenstemming. Evenals de zonde ene, de toorn Gods tegen de zonde een is, zo is ook de straf van Christus ene, maar ene, die intensief en kwalitatief opweegt tegen de schuld en de zonde der mensheid. Als hoofdbezwaar tegen de satisfactio vicaria brengt men nu echter in, dat zedelijke schuld als de zonde niet evenals een geldschuld door een ander kan worden overgenomen en betaald.

LOCUS DE CHRISTO 507 Aangezien ik echter dit punt reeds vroeger behandelde (blz. 492 e.v.), kan ik het hier laten rusten. Ik voeg er nog slechts dit aan toe. Hoe algemeen menselijk de idee der plaatsbekleding ook moge zijn, toch gaat de plaatsbekleding van Christus nog veel dieper. Vandaar dan ook, dat de opinie van Schleiermacher zo verwerpelijk is, als zou Jezus' lijden het natuurlijke gevolg geweest zijn van zijn ingaan in onze zondige gemeenschap. Natuurlijk deed menselijke sympathie voor zijn vrienden, ja voor de mensen in 't gemeen Christus meermalen smarten aan, maar dit was slechts bijzaak. Het lijden was voor Christus niet zozeer een bitter lot als een straf. Juister is dan ook het gevoelen, door Thomas, Shedd e. a. verdedigd, dat de Christus wel lijden moest, omdat Hij niet een menselijke persoon maar onze menselijke natuur en met haar ook de vloek, die op die natuur rustte, aannam. Dat Christus als Centralindividuum wel de slagen moest opvangen, die zijn lichaam (de zijnen) verdienden, evenals op de rug de geselslagen neervallen, hoewel de hand misdreef. Toch moeten wij nog een stap verder gaan dan deze z.g. realistisch-mystische opvatting. Het komt hier allereerst aan op 't feit, dat Christus het Hoofd was van het Genadeverbond, ja dat Hij in het pactum salutis reeds op zich nam in de plaats zijner uitverkorenen aan het recht Gods te voldoen. De toerekening is de spil, waarom hier alles draait. De Christus liet zich toerekenen de zonden zijns volks, opdat zijn gerechtigheid hun kon worden toegerekend. Gelijk de schuld van de eersten Adam aan de mensheid toegerekend is tot het oordeel der verdoemenis, zo is ook de gehoorzaamheid van de tweeden Adam aan de uitverkoren mensheid toegerekend tot rechtvaardigheid, Rom. V tot en met VIII. En dit laatste kon geschieden, omdat Christus het Hoofd was van het Genadeverbond. Krachtens dit verbond werden onze schuld en onze straf Hem en zijn gerechtigheid ons toegerekend (Kuyper, L. de Chr., III, blz. 115 en volg.), E Voto Dordraceno, Zondag V. Zie ook bij Kuyper, blz. 136/139 de weerlegging van Böhl, dat Christus zou hebben geleden als onzer een, d. w. z. als een, die ook zelf onder de erfschuld van Adam geboren was).

**§ 12. De staten van Christus. De staat der vernedering.**

De Christus verrichtte zijn plaatsbekledend werk al de dagen zijns vleses. Vandaar dat die dagen terecht zijn genoemd de staat der vernedering, terwijl de tijd, die met zijn opstanding aanving, de staat der verhoging is geheten. Het spreken nu van twee staten des Middelaars kwam in zwang bij de Luthersen en werd door de Gereformeerden overgenomen. Sinds Schleiermacher echter wit men hiervan of in het geheel niet meer weten of men draagt deze leer geheel anders voor dan voorheen. Zo wordt door de Vermittelungs

508 LOCUS DE CHRISTO theologie de vernedering opgevat als de Godmenselijke ontwikkeling en volmaking van Christus, welke de verhoging van zelve ten gevolge had. Dit had dan weer ten gevolge, dat men ging schrijven "het Leven van Jezus." Maar terecht is hiertegen door de Gereformeerden ingebracht, dat zulk een leven van Jezus met het oog op de bronnen onmogelijk, met het oog op de persoon ongeoorloofd is en daarom altijd op een valse tegenstelling tussen de historische en de apostolische Christus, uitloopt (Kuyper, E Voto, I, 254, 363 en volg.). Nu onderscheidden de oude dogmatici bij de Christus allereerst tussen status generis en status modi. Onder status generis verstonden zij, dat Hij, die God was, onze natuur aannam, en dus in de staat eens mensen overging. In dien staat des mensen, dienen dan weer onderscheiden de status modi n.l. die der vernedering (staat eens dienstknechts, eens aangeklaagden, eens ter dood veroordeelden en eens vervloekten) en die der verhoging (staat eens opgewekte en verheerlijkten). Locus classicus voor deze staten is Fil. 2: 5-11.

Met betrekking tot de staat der vernedering wordt aldaar onderscheid gemaakt tussen de exinanitio, en de humiliatio. Wij lezen immers aldaar eerst, dat Hij, die - volgens Bavinck - die in de gedaante Gods, op dezelfde wijze als God bestond en dit niet hield voor iets geroofds, of aangematigds, toch staat in 't grieks: d. w. z. van deze Goddelijke bestaanswijze afstand deed en de gestalte eens dienstknechts aannam, zodat Hij waarlijk aan een mens gelijk werd en in gedaante als een mens bevonden werd. (De apostel wil natuurlijk niet zeggen, dat de Christus ophield God te zijn, maar dat Hij de luister van zijn Godheid achter de wolk zijner mensheid verbergde). Dit nu is de kenoosis, waarbij wij wel dienen te bedenken, dat Christus niet de gave maar de on-gave en veelszins van hare schoonheid beroofde natuur des mensen aannam, gelijk er dan ook niet gesproken wordt van de gestalte eens mensen maar eens dienstknechts.

Hierbij bleef het echter niet. Op de … is de … gevolgd. Als mens toch vernederde de Christus zich door in te gaan in de toestand eens veroordeelden, ja eens vervloekten. (Zie verder Kuyper, L. de Chr., blz. 145, II, 66; Greijdanus, Menswording en Vernedering, XVI/VIII). Zij, die reeds in de aanneming onzer natuur op zich zelf vernedering zien, vatten … eensluidend op met …; … zou dan gebruikt zijn, omdat elk mens tot gehoorzaamheid aan God verplicht is. Zij, die dit ontkennen, zeggen: … wijst aan, dat Jezus als mens niet in de staat eens konings maar eens dienstknechts verkeerde. Voorts vertaalt Kuyper: …. enz. Hij heeft niet geoordeeld, dat Hij geweld moest gebruiken om Zijn aan God-gelijk-zijn te tonen. En Haupt in Meyer's Kommentaar: Die niet gewild heeft zijn God-zijn met alle macht vast te houden. Greijdanus vertaalt in zijn korte en

LOCUS DE CHRISTO 509 brede Verklaring deze tekst aldus: "Die in Godsgestaltenis zijnde, het zijn gelijk aan God niet als iets, om maar naar Zich toe te halen beschouwd heeft." Uit zijn toelichting schrijf ik slechts deze regels af: "Nu zegt de apostel hier, wat de Heere niet gedaan heeft, en in vers 7, wat Hij wel gedaan heeft. Die twee staan tegenover elkander, en het positieve van vers 7 kan daarom tot toelichting van het negatieve in vers 6 dienen. Tegenover de gedachte nu van zich ontledigen of zich ontdoen staat die van naar zich toehalen" . . . "Daarmede overeenkomend kan in … de gedachte liggen van middel om te …." "En … spreekt hier dan alleen maar van een naar zich "toehalen" met alle kracht, zonder enige gedachte van onrechtmatigheid." "Die Goddelijke grootheid en majesteit nu, waarin de Heere Christus voor zijn vleeswording schitterde, heeft Hij niet willen gebruiken voor Zichzelf, om naar Zich toe te halen, en aan te wenden om eigene heerlijkheid te doen uitblinken ter vernietiging van zondige mensheid en wereld, maar integendeel heeft Hij die willen afleggen of verbergen, willen doen schuilgaan achter de geringheid Zijner aangenomen menselijke natuur, tot verzoening en redding van de schuldige en verloren mensheid en wereld." Uit dezen tekst blijkt dus duidelijk, dat heel Jezus' leven een lijden, gene vernedering was, gelijk dan ook onze Catechismus terecht zegt, *dat de Christus de ganse tijd zijns levens op aarde, zij het ook inzonderheid aan het einde zijns levens, de toorn Gods tegen de zonde des gansen menselijken geslachts gedragen heeft.*

Voorts moet hier gewezen op: —

a. zijn besnijdenis. Zij toonde aan, dat Hij als mens in de gemeenschap onzer zonde stond en daarom ook het teken der afsnijding van die zonde moest ontvangen (K. L. de Chr. II, blz. 80/81) ; —

b. zijn doop. Als Middelaar staande in de gemeenschap onzer zonde moest Hij nu ook het teken en zegel zijner gemeenschap met God ontvangen, terwijl Hij ook met de Heilige Geest moest worden gezalfd, om zijn ambt op de rechte wijze te kunnen bedienen (Kuyper, L. de Chr., II, 83/90); —

c. zijn verzoekingen. Deze waren nodig, om te doen zien, hoe de tweede Adam het verbond Gods niet verbreken wilde en hoe Hij de zijnen, als zij verzocht worden, te hulp wil komen; —

d. op de gehoorzaamheid aan het gebod, hetwelk Hij van de Vader ontvangen had. —

Zien wij meer bepaald op het lijden van de Middelaar, dan bestond dit in de diepe vernedering, waarin Hij geboren werd en leefde; in de smart, die Hem 't aanschouwen van de boosheid der mensen aandeed; in de vijandschap en mishandeling van de zijde zijner vijanden; in het telkens niet begrepen worden door zijn discipelen; maar vooral in het dragen van de toorn Gods. Naarmate nu Jezus' leven ten einde liep, werd het lijden al banger. Van gewicht zijn hier de volgende feiten:

510 LOCUS DE CHRISTO

a. zijn veroordeling, niet alleen door het Sanhedrin maar ook door de wereldlijke Romeinse rechter geschiedde daartoe, dat Hij niet heimelijk door een sluipmoord of in een oproer sterven zou, maar naar de uitspraak van het toenmaals beste en deugdelijkste recht, na behoorlijk onderzoek, openlijk, in de weg des rechts gedood zou worden, en dat daarbij en zijn persoonlijke onschuld, Matth. 27: 18-24 en de grond van zijn veroordeling n.l. zijn belijdenis: de Zone Gods en de Messias Israëls te zijn Matth. 26: 64; 27: 11 en de wil van God Hand. 2: 23 en het karakter van zijn dood als een sterven voor anderen Matth. 20: 28 duidelijk en onwedersprekelijk voor aller oog in het licht zou treden.

b. De kruisiging was de wreedste, meest onterende straf, die gewoonlijk slechts op slaven en de ergste misdadigers toegepast werd. Zij predikt dat Christus aan de strengste eis der wet heeft voldaan, als een gehangene Gode tot een vloek is geworden, maar daardoor ook de vervloeking van ons heeft weggenomen Gal. 3: 13, en van alle kwaad, waartoe de wet ons om onze zonden veroordeelt, volkomen heeft bevrijd. Niet alleen aan het kruis echter, voelde Jezus zo zwaar Gods toorn op zich drukken. Zo was het ook in Gethsémané. Daar opende zich als 't ware de hel aan zijn voet. Vandaar dat zijn zweet werd gelijk druppelen bloeds — een feit, dat slechts hoogst zelden bij ontzettende zielsbenauwdheid in de historie heeft plaats gegrepen. Maar juist wig zo groot gewicht aan de kruisiging moet worden toegekend, daarom bevreemdt 't ons niet, dat het kruis, als het middelpunt van het Evangelie, en als de saamvatting van alles wat Jezus ten behoeve zijns volks deed, door Paulus wordt voorgesteld: I Cor. 1: 23; 2: 2; Gal. 6: 14.

c. Het bloed van Christus vloeide, opdat uitkomen zou, dat Hij, die zelf zijn leven aflegde en zijn geest in de handen zijns Vaders toevertrouwde, zijn leven vrijwillig Gode toegewijd had, en dat Hij het Gode opofferde, om alzo onze zonden te kunnen verzoenen.

d. De begrafenis van Jezus en zijn neerliggen in het graf had een dieper zin dan die, welke daaraan door onze Catechismus wordt toegekend. Ongetwijfeld strekte zij ook, om daarmede te betuigen, dat de Christus waarachtig gestorven was. Maar er is meer. Tot de straffen op de zonde behoorde ook deze, dat ons lichaam zou worden gelegd in het stof der aarde en zou worden overgegeven als een prooi aan wormen en maden, Gen. 3: 19. Welnu ook die straf heeft Christus voor de zijnen gedragen. Ook Hij heeft verkeerd in de staat des doods en tot het rijk der doden behoord. Daarmee heeft Hij voor ons de vloek uit het graf weggenomen, weshalve het graf der gelovigen in Jes. 57: 2 wordt genoemd de slaapstede, waarop zij rusten. En met bewustheid heeft Christus deze verachting verduurd. Immers was zijn Godheid zowel bij zijn ziel in de hemel Luk. 23: 43 als bij zijn dood lichaam in het graf. Ontbinding, verderving heeft echter de Heilige Gods niet gezien, Ps. 16: 10; Hand. 2: 31.

LOCUS DE CHRISTO 511

**§ 13. De nederdaling ter hel.**

Met de begrafenis van de Christus en zijn neerliggen in het graf bereikte de staat der vernedering haar eindpunt. De Gereformeerde theologie toch heeft terecht staande gehouden, dat de Christus niet vertoefd heeft in de plaats der buitenste duisternis. Bij de woorden in het Apostolicum "neergedaald ter hel" dienen wij echter stil te staan. In de oude Christelijke kerk meenden velen, dat Christus naar de Hades, het voorportaal der hel, gegaan is, om de gelovigen van het Oude Testament te doen delen in de vruchten van zijn verlossingswerk. Volgens Rufinus had het symbool der kerk van Aquileja ook dit artikel: "crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus descendit in inferno", terwijl waarschijnlijk van hier dit artikel in verschillende belijdenissen en zo ook in de latere vormen van het zogenaamd apostolisch symbool overging.

De Griekse kerk verstaat onder de descensus ad inferos, dat Christus met zijn Goddelijke natuur en met zijn ziel naar de Hades is gegaan en de zielen der heilige voorvaderen bevrijd en met de moordenaar aan het kruis, naar het paradijs heeft overgebracht. De Roomse kerk leert, dat de Christus naar de Hades is gegaan, om aldaar de zielen, die wel geen pijn leden en ook leefden in de hoop der zalige verlossing maar overigens de aanschouwing Gods misten, te bevrijden, om als overwinnaar de daemonen neer te slaan en hun de buit der zielen te ontroven. De Lutherse kerk leert, dat Christus na, zijn begrafenis met ziel en lichaam naar de hel is gegaan en daar de duivel heeft overwonnen — welke gedachte door de Luth. theologen aldus is uitgebreid, dat Christus op de derden dag na de vivificatio, resurrectio interna, en vóór de resurrectio externa met ziel en lichaam naar de hel is gegaan en daar aan Satan en de duivelen zijn overwinning bekend gemaakt heeft.

De Gereformeerden dachten hier niet eenstemmig. Calvijn, Beza e. a. verstaan onder de nederdaling ter hel, dat de Christus aan het kruis de helse pijnen geleden heeft. Zanchius, Alstedt e. a. menen, dat Christus met zijn ziel (anderen ook met zijn lichaam) naar de hel is gegaan, om daar zijn macht bekend te maken. Olevianus, Perkins, de Catechismus van Westminster e. a. denken eenvoudig aan de staat des doods, waarin de Christus drie dagen verkeerde. Ten laatste hebben Witsius, van Mastricht e. a. gepoogd, deze verschillende opvattingen met elkander te verenigen. Maar juist al deze verschillende gevoelens in de onderscheiden kerken brachten er meerderen, o. a. Schleiermacher, toe, dit artikel geheel te verwerpen, terwijl weer vele anderen in de nieuwere tijd staande houden, dat Jezus naar de hel is gegaan, om het Evangelie te verkondigen aan allen, tot wie het aan deze zijde van het graf niet gekomen is. Zij, die menen, dat Christus metterdaad naar de hel is gegaan, beroepen zich op deze Schriftuurplaatsen:

512 LOCUS DE CHRISTO

a. Ef. 4: 9: Nu dit: Hij is opgevaren, wat is het, dan dat Hij ook eerst is nedergedaald in de nederste delen der aarde? Volgens Meijer's Kommentaar, o. a., wordt hier beslist de hellevaart geleerd. Dan deze opvatting is onaannemelijk. De Griekse woorden … zijn ontleend aan het Hebreeuwse …, de nederste delen der aarde. Deze uitdrukking komt voor in Ps. 139: 15, waar zij de moederschoot betekent, en in Jes. 44: 23, waar zij de aarde aanduidt — immers verstaat men er hier de hel onder, dan zouden wij staan voor het onverklaarbare feit, dat wel de hemel en de duivelen worden opgeroepen, om Gode te loven maar niet de gelovigen op aarde; vervolgens wordt 't begrip aarde in het volgende vers nog nader toegelicht, aangezien van de bergen en de bossen wordt gesproken; terwijl het ten laatste ondenkbaar is, dat de hel zou worden opgeroepen, om God te loven. Valt dus uit de Oude Testament uitdrukking niets ten gunste van de bestreden opinie of te leiden, evenmin is dit het geval met het geheel van de tekst. In dit caput wekt Paulus in vers 2 op tot ootmoedigheid en zachtmoedigheid. En om nu deze vermaningen nog nader aan te dringen, wijst hij op de Christus, die wel opgevaren is ten hemel maar niet dan nadat Hij eerst nederdaalde in de nederste delen der aarde, waarmede dus niets anders dan zijn vleeswording, zijn komst op aarde bedoeld kan zijn (Kuyper, L. de Chr., II 92/94). Greijdanus merkt op: "De vraag is, of bedoeld wordt: de lagere delen, namelijk de aarde; of: de lagere delen van de aarde, of in de aarde. Dit laatste is niet zeer waarschijnlijk.

Vooreerst zou men dan de overtreffende trap: benedenste verwachten. In de tweede plaats gaat de apostel nu niet in op het gevangen nemen van de gevangenis, dat anders op het diepste nederdalen zoude hebben kunnen zinspelen, wanneer hij gedoeld had op 's Heeren nederdaling ter hel in plaatselijke zin. Ten derde ligt in het begrip: opvaren, wel de gedachte van omlaag geweest te zijn, en dus bij God de voorstelling van naar beneden gekomen te zijn. Maar er ligt niet in, dat die nederdaling tot binnen in de aarde, tot in de hel, plaats had. Over het hoe diep van die nederdaling anders dan tot de aarde, vanwaar de opvaart geschiedde, beslist het niet. En daarom zullen we de tweeden naamval: der aarde moeten opvatten als een nadere verklaring: naar, of in de lagere delen, d. i. naar, of op de aarde. Met die uitdrukking wordt dan alles samengevat en aangeduid: 's Heeren komen op de aarde, zijn vleeswording, Zijn lijden en dood. zijn ganse zelfvernedering in vollen omvang en tot het schrikkelijkste." b. I Petri 3: 18b, 19 en 20: Die wel gedood is in het vlees, maar levend gemaakt door de Geest, in welke Hij ook, heengegaan zijnde, de geesten, die in de gevangenis zijn, gepredikt heeft, die eertijds ongehoorzaam waren, wanneer de lankmoedigheid Gods eenmaal verwachtte, in de dagen van Noach, als de ark toebereid werd. Vooral op deze plaats beroept men zich. Zo b.v. schrijft Meyer's Kommentar:

LOCUS DE CHRISTO 513 Als resultaat onzer exegese staat dus vast: a. Christus is werkelijk als 9rve,choc naar de hades gegaan en heeft daar zelf aan de geesten gepredikt; b. de tijd van dezen arbeid ligt tussen zijn dood en zijn opstanding; c. het doel van zijn prediking was het aanbod van genade aan alle geesten. Kuyper verstaat dezen tekst aldus, dat Christus door de Geest aan de tijdgenoten van Noach (die in Petrus' dagen van wege hun ongeloof reeds geruimen tijd in de kerker d. i. in de hel waren) het Evangelie heeft gepredikt (L. de Chr., II, 94/97). Bavinck is het hiermede niet eens. Letterlijk schrijft hij: "Aan de andere zij de is ook de exegese onhoudbaar, dat Christus in de Geest naar de tijdgenoten van Noach is gegaan en hun heeft gepredikt: … slaat duidelijk op de levendgemaakten Christus; … vers 22 laat geen andere opvatting toe; de prediking van Christus in de Geest aan Noachs tijdgenoten voor vele eeuwen doet hier niets ter zake.

De perikoop bevat dan ook heel iets anders. Petrus vermaant de gelovigen, om weldoende te lijden en daarin Christus na te volgen. Hij toch leed weldoende, want Hij leed voor de zonden, als een rechtvaardige voor de onrechtvaardigen, en wel met dit doel, dat Hij ons, onrechtvaardigen, tot God zou brengen. Dat is weldoende lijden! En nu is Christus wel in het vlees gedood, maar Hij is levendgemaakt en opgestaan in Geest, d. w. z. wijl het …. beginsel van heel zijn leven was, als Geest. En als zodanig, als levendgemaakte, opgestane Geest, als Heer en Koning, heengaande, … d. i. niet naar de hel maar blijkens vers 22 heengaande naar de hemel, heeft Hij de geesten in de gevangenis gepredikt. Dat is: zijn heengaan naar de hemel als opgestane Heer, Hand. 2: 36, was een … tot de geesten in de gevangenis. Wat de inhoud van dit … was, wordt niet gezegd en behoeft niet gezegd. Het opstaan en ten hemel varen was zelf het rijke, machtige, triomfantelijke … van Christus tot de geesten in de gevangenis. Dat Petrus dat … van Christus door zijn hemelvaart nu bepaaldelijk brengen laat aan die geesten in de gevangenis, die in Noachs dagen, in weerwil van Gods lankmoedigheid en niettegenstaande zij het bouwen der Ark zagen, ongehoorzaam waren, heeft een dubbele reden.

Ten eerste zijn die tijdgenoten van Noach volgens de Heilige Schrift de meest goddeloze van alle mensen geweest; en ten tweede zijn zij omgekomen en Noach en de zijnen gered door eenzelfde water. Evenzo is het water des doops door de opstanding van Christus het verderf voor de goddelozen en de behoudenis voor de gelovigen. Want Christus, die opgestaan is en dien doop heeft ingesteld en er kracht aan verleent, zit aan Gods rechterhand, nadat door de hemelvaart alle engelen en krachten en machten Hem onderdanig gemaakt zijn. Christus leed weldoende en overwon — laten de gelovigen zijn voetstappen drukken ! Evenals over alle gevallen geesten, zo heeft Christus als Middelaar ook macht in zijn regnum potentiae

514 LOCUS DE CHRISTO over al zijn vijanden. En Hij zal niet rusten, voordat zij allen onder zijn voeten zijn. gelegd." De Hartog Sr en Dormer en Wohlenberg vatten in de nieuwere tijd deze plaats evenzo op als Kuyper. Voorheen oordeelden zo ook Augustinus, Thomas van Aquino, Beza, Gomarus en andere Gereformeerde theologen (ook de Kanttekenaren). Dan, Greijdanus, die deze plaats in zijn korte en brede Verklaring uitvoerig behandelt (hij vertaalt vers 19 "In welke Hij ook de geesten in de gevangenis, heengaande, gepredikt heeft"), sluit zich aan bij Bavinck, vooropstellende, dat "vers 19, met de volgende verzen, bijzondere moeilijkheden biedt voor de uitlegging."

Sinds ik de exegetische gronden van Greijdanus las, neig ik er toe zijn opinie als de juiste te beschouwen. Ik citeer alleen deze inleidende woorden: "Doch reeds nu moet er op gewezen worden, dat men niet zonder meer 3: 19 en 4: 6 als van gelijken inhoud en zin nemen, noch daarom 3: 19 naar 4: 6 verklaren mag. De gekozen woorden en voorstellingen in beide verzen zijn geheel andere. In 3: 19 is sprake van …, in 4: 6 van …. In 3: 19 van …. ; in 4: 6 van ... In 4: 6 is uit lvx etc. duidelijk, dat deze Evangelieprediking aan de bedoelden geschiedde, toen zij nog leefden en nog naar het vlees geoordeeld konden worden, maar dergelijke aanwijzing wordt in 3: 19 niet gegeven. Deze verschillen mogen bij de uitlegging niet veronachtzaamd worden."

c. I Petri 4: 6: Want daartoe werd ook aan de doden het Evangelie verkondigd, opdat zij wel op mensenwijze geoordeeld zouden worden aan het vlees, maar leven zouden naar God in de geest (Greijdanus). "Want daartoe, tot bewerking van dien heiligen wandel naar Gods wet ... werd ook aan de doden, die reeds gestorven waren, toen deze brief geschreven werd, maar zij nog leefden, toen het Evangelie tot hen kwam, omdat zij anders niet meer aan het vlees geoordeeld hadden kunnen worden, het Evangelie verkondigd, ten einde zij daarin zouden leren geloven en aldus behouden worden, opdat zij wel op mensenwijze — d. zoals het met alle mensen gaat, omdat het de mens, allen mensen, gezet is eenmaal te sterven, Hebr. 9: 27, want de dood is de bezoldiging der zonden, en doorgegaan tot alle mensen, Rom. 6: 23; 5: 12 — geoordeeld zouden worden, d. i. de dood zouden sterven, aan het vlees, lichamelijk. Dus moesten zij bij de prediking aan hen nog leven. Toen waren zij nog geen doden, zouden zij nog aan het vlees geoordeeld kunnen worden, de lichamelijke dood sterven. Hier wordt dus van heel iets anders gesproken dan 3: 19 v." (Greijdanus).

**§ 14. De weldaden, die Christus door zijnen dood voor ons heeft verworven.**

De weldaden, die Christus door zijn dood voor de zijnen heeft verworven, worden meermalen in de Heilige Schrift saamgevat in het een LOCUS DE CHRISTO 515 woord zaligheid, 07,Y rY iPloc, Hebr. 2: 10; 5: 9; Ef. 1: 13b, gelijk dan ook niet slechts de Christus maar ook God in Lukas 1: 47 Eco-no heet. Onder deze crwry iptoc hebben wij nu te verstaan een bevrijding van de zonde en al hare gevolgen en een deelgenootschap aan de hoogste zaligheid, i. 6. w. de verzoening met God xocrocaocyr7, reconciliatio. Gelijk in de oude bedeling de offers bedoelden, de zonden voor Gods aangezicht te bedekken, zo heeft ook Christus als Hogepriester de zonden bedekt en Gods toorn afgewend, weshalve Hij ook heet t e low-Trptov Rom. 3: 25a; aoto-poq I Joh. 2: 2a. Nu wil dit natuurlijk niet zeggen, dat er in God verandering plaats greep; dat Hij voor Christus' offerande slechts toornde op de zondaar en eerst daarna in ontferming op hem neerzag.

Ten 1° was er van eeuwigheid in God ontferming over de zondaar, gelijk Hij ook ná de val tegelijkertijd toornde tegen de zonde des mensen, en dien mens, voor zover hij zijn schepsel was, liefhad. En ten 2e God stelde de gevallen mens in zulk een relatie tot zich zelven, dat Hij op Hem toornde. Maar die mens heeft Hij in Christus weer met zich zelf verzoend d. w. z. in die relatie gebracht, dat Hij hem koesterde met zijn liefde. In God was dus geen verandering. Wat veranderde, was alleen de relatie, waarin Hij de mens tot zich zelf stelde.

Vragen wij nu nader naar het onderscheid tussen acco-ao; en xacrotacxym dan moeten wij dat niet hierin zoeken, dat de eerste objectief en de tweede subjectief is, want de stocrocaocyn is eveneens een objectieve door God zelf tot stand gebrachte relatie tussen Hem en de wereld, 2 Cor. 5: 18, 19. Het ligt z456. In het a0C0 -XEC r aat is Christus als Middelaar het subject, wendt Hij, door zijn offerande de zonden bedekkende, Gods toorn af en verwerft Hij zijn genade. Maar in het xocraaacro-etv is God zelf het subject, 2 Cor. 5: 19; door Christus te geven tot aoccrTrprov brengt Hij tussen zich en de wereld een verhouding van vrede tot stand. Kocrocaocyn is dus de door bloedstorting tot stand gekomene reconciliatio. Geheel verwerpelijk is dan ook de bewering, dat de voldoening en de verzoening van elkander moeten worden gescheiden, en dat de verzoening eerst plaats grijpt, als de zondaar metterdaad gelooft. In deze voorstelling worden God en de mens tot op zekere hoogte gelijk gesteld. God legde zijn vijandschap af, omdat haar oorzaak d. i. de zonde was weggenomen, en the) moet nu ook de mens van zijn zijde zijn vijandschap tegen God afleggen. Maar gelukkig staat het zo niet, aangezien er anders nimmer verzoening met God tot stand zou komen. Zonder toedoen des mensen heeft God de wereld met zich zelven verzoend, weshalve de zondaar haar ook ontvangt als een gave Gods, Rom. 5: 11, een gave, die hij zich door het geloof toe-eigent 2 Cor. 5: 20. Waar nu echter de verzoening tot stand gekomen is, daar liggen

516 LOCUS DE CHRISTO in deze vredeverhouding Gods in Christus tot de wereld wel alle andere weldaden opgesloten. Zij kunnen aldus ingedeeld: a. juridische n.l. vergeving der zonden, rechtvaardigmaking, aanneming tot kinderen, recht op het eeuwige leven en de hemelse erfenis; b. mystische, bestaande in het gekruisigd, begraven, opgewekt en in de hemel gezet worden met Christus; c. ethische n.1. wedergeboorte, bekering, heiligmaking en navolging van Christus, die ons ten voorbeeld is; d. de oeconomische: vervulling van het Oude Testament, de inwijding van een nieuw verbond, het ontslagen zijn van de ceremoniele wetten en de verbreking van de middelmuur des afscheidsels; e. fysische: overwinning der wereld, van de dood, de hel en satan. —

Dit alles kan in dit een woord samengevat worden: de ganse herschepping, de volkomen herstelling van de door de zonde met schuld beladene, verdorvene en uiteengeslagen wereld en mensheid. Wij moeten dan ook beslist afwijzen zowel wat door Schleiermacher als wat door Ritschl als het verlossingswerk van Christus voorgesteld wordt. Volgens Schleiermacher bestaat de verlossing (Erlösung) van Christus hierin, dat Hij ons langs mystieken weg opneemt in de kracht van zijn Godsbewustzijn, terwijl de verzoening van Christus hierin zich openbaart, dat Hij ons zijn leven meedeelt en ons tengevolge daarvan doet delen in de vergeving der zonden (Der Christ. Glaube, §, 100 "Der Erlöser nimmt die Glaubigen in die Kraftigkeit seines Gottesbewustseins auf, und dies ist seine erlösende Thatigkeit"; § 101 "Der Erlöser nimmt die Glaubigen auf in die Gemeinschaft seiner ungetrübten Seligkeit, und dies ist seine versöhnende Tätigkeit"). Ritschl daarentegen leert: Christus verlost ons langs ethische weg, omdat Christus door heel zijn persoon en leven ons waarborgt dat God lief de is en dat Hij, ondanks onze zonden, ons tot gemeenschap met zichzelf toelaat. De rechtvaardiging is dan ook niet kwijtschelding van schuld en straf en toerekening van Christus' gerechtigheid maar wegneming van het schuldbewustzijn en van de gedachte, dat onze zonden de gemeenschap met God beletten. Vrucht van deze rechtvaardiging is de verzoening, welke hierin bestaat, dat hij, die de rechtvaardigmaking — eigenlijk een goed der gemeente — in het geloof aanneemt, subjectief in die nieuwe verhouding tot God ingaat, de vijandschap tegen God inruilt tegen een verhouding van vrede tot God en de leer en het voorbeeld van Jezus navolgt. "Indessen hat der Begriff der Versithung einen gröszern Umfang und gröszere Bestimmtheit als der der Rechtfertigung. Er drückt namlich die in der Rechtfertigung oder Verzeihung jedesmal beabsichtigte Wirkung als wirklichen Erfolg aus, namlich dasz derjenige,

LOCUS DE CHRISTO 517 welchem verziehen wird, auf das herzustellende Verhdltnisz eingeht. Die Sunder werden durch de Begriff der Rechtfertigung lediglich passiv bestimmt, und in ihm ist keine Auskunft darüber enthalten, welchen Reiz die Göttliche Verfugung auf dieselben ausUbt. Hingegen ist es in dem Begriffe der Versöhnung ausgedruckt, dasz diejenigen, welche bisher in activem Widerspruch gegen Gott begriffen waren, durch die Verzeihung in die zustimmende Richtung auf Gott, zunachst in die Uebereinstimmung mit seiner dabei gehegten Absicht versetzt worden sind. Unter diesem Gesichtspunkte ist darauf zu rechnen, dasz die von Got mit Erfolg ausgelibte Rechtfertigung in bestimmten Functionen der versiihnten Subjecte ihre Erscheinung und Erwiderung findet" (Rechtf. und Vers.4, III, S. 76).

In plaats van het objectieve verzoeningswerk van Christus stellen dus zowel Schleiermacher als Ritschl de subjectieve verandering des zondaars. Ook beperken zij Christus' werk uitsluitend tot het religieuze en ethische gebied. Dit laatste is eveneens in strijd met de Heilige Schrift, welke ons leert, dat gelijk door de zonde alle verhoudingen op aarde scheef getrokken zijn, zij zo ook door de verzoening van Christus weer geheel hersteld zullen worden, ja in beginsel nu reeds hersteld zijn, Ef. 1: 10: Om in de bedeling van de volheid der tijden wederom alles tot een te vergaderen in Christus, beide dat in de hemel en dat op de aarde is.

**§ 15. De particuliere genade; geen algemene maar een bijzondere verzoening.**

Terecht leerde reeds Augustinus, dat, ofschoon wie verloren gaat, verloren gaat, om eigen schuld, wijl hij niet Wilde geloven, Christus toch alleen voor de uitverkorenen gestorven is. Tijdens en na het concilie van Trente echter werd het algemene gevoelen in de Roomse kerk, dat Christus voor allen heeft voldaan. Zo denken ook: de Griekse kerk, de Remonstranten, de Luthersen, de Mennonieten, de Kwakers, de Herrnhutters, de Methodisten, de Ethischen enz. (Zie voor de geschiedenis dezer kwestie: Kuyper, Uit het Woord, II Serie, I, blz. 3-14, vooral 't bewijs, dat reeds voor de Dordtsche Synode de Gereformeerden de particuliere genade leerden).

Hiertegen nu belijden de Gereformeerde kerken, dat Christus niet voor alle mensen gestorven is of m. a. w. dat er niet is een algemene maar een bijzondere verzoening, of, nog anders uitgedrukt, dat de genade particulier is. Wat onze Formulieren van Enigheid betreft — met zovele woorden wordt deze leer niet in de Confessie en de Catechismus ontvouwd. Toch volgt zij daaruit per consequentiam. Geheel mis gingen dan ook zij, die uit de woorden "dat Christus de toorn Gods tegen de zonde van het ganse menselijke geslacht

518 LOCUS DE CHRISTO heeft gedragen" (antw. 37) afleidden, dat de Catechismus zich universalistisch uitspreekt. Wel wordt deze leer uitdrukkelijk beleden in de Leerregelen van Dordt en in de Westminster Confessie. Natuurlijk zou de offerande van Christus op zich zelve genoegzaam geweest zijn tot behoudenis van het gehele menselijke geslacht. Dan, God heeft dat niet gewild en Hij heeft besloten, dat niet voor alle mensen maar alleen voor de uitverkorenen Christus sterven zou. Wij kunnen dit dan ook een der kenmerkende punten van de Gereformeerde leer noemen. Toch heeft deze leer steeds veel verzet uitgelokt. Dan, de meeste Universalisten stemmen zelf toe, dat volstrekt niet alle mensen zalig worden, en dus komen zij praktisch tot dezelfde einduitkomst als wij.

Voor het Gereformeerde gevoelen kunnen deze argumenten aangevoerd worden: a. Doorlopend legt de Schrift een zeer nauw verband tussen de offerande van Christus en de gemeente — van welke onder de volgende namen gesproken wordt: velen, Matth. 20: 28: Gelijk de Zoon des mensen niet is gekomen, om gediend te worden, maar om te dienen, en zijn ziel te geven tot een rantsoen voor velen; volk, Math. 1: 21: gij zult zijnen naam heten Jezus, want Hij zal zijn volk zalig maken van hun zonden; schapen, Joh. 10 :11b: de goede herder stelt zijn leven voor de schapen; gemeente, Hand. 20: 28: zo hebt dan acht op u zelven, en op de gehele kudde, over welke de Heilige Geest u tot opzieners gesteld heeft, om de gemeente Gods te weiden, welke Hij verkregen heeft door zijn eigen bloed; lichaam van Christus, Ef. 5: 23: Want de man is het hoofd der vrouw, gelijk ook Christus het hoofd der gemeente is, en Hij is de Behouder des lichaams; broeders, gelovigen, kinderen Gods en de aan Christus van de Vader gegevenen.

b. De Schrift leert ons, dat er een zeer nauw verband bestaat tussen de offerande en de voorbede van Christus, immers ligt in de offerande de grond voor de intercessie. Hieruit volgt, dat Christus voor dezelfde personen tussentreedt bij de Vader, voor wie Hij, voldaan heeft. Nu zegt de Christus uitdrukkelijk, dat Hij niet bidt voor de wereld, Joh. 17: 9*: Ik bid voor hen; Ik bid niet voor de wereld, maar voor degenen, die Gij Mij gegeven hebt, want zij zijn Uwe*; en de apostelen getuigen eveneens, dat Christus alleen bidt voor de gelovigen, Rom. 8: 34c, Hebr. 7: 25. Maar dan geldt dus ook, dat Christus alleen voor de uitverkorenen is gestorven.

Nu beriepen zich tegenover dit argument de Remonstranten op Luk. 23: 34: Vader, vergeef het hun, want zij weten niet, wat zij doen. Maar terecht hebben de Gereformeerden hierop geantwoord: Christus bidt hier niet, dat zijn vijanden de zaligheid zullen beërven, maar dat hun niet zal worden toegerekend de een gruwelijke zonde, waaraan zij zich in hun onwetendheid schuldig maakten, of m. a. w. dat de Vader het voltrekken van de verdiende straf uitstellen en alsnog de gelegenheid tot bekering geven moge.

LOCUS DE CHRISTO 519

c. De Schrift onderwijst ons eveneens, dat er een zeer nauw verband bestaat tussen de verwerving en de toepassing van de zaligheid. De gemeente bestaat niet uit een willekeurig aantal personen maar zij vormt het lichaam, dat ten leven in Christus is uitverkoren en organisch met de Christus in verband staat, zodat dan ook gezegd wordt, dat de gelovigen met Christus gekruisigd, gestorven, begraven, opgewekt en ten hemel gevaren zijn. Maar waar dit zo is, daar moet volgen, dat de toepassing zich evenver uitstrekt als de verwerving van het heil. Leert nu de dagelijkse ervaring ons, dat het werk van Christus niet aan allen wordt toegepast, dan hebben wij hierin een bewijs, dat de zaligheid niet voor allen verworven is. Of durft men dit loochenen en beweren: de zaligheid is wel voor allen verworven maar Christus past haar niet aan allen toe, dan leert men feitelijk, dat Christus ook geen volkomen Zaligmaker is. Feitelijk is Christus op universalistisch standpunt slechts zulk een onvolkomen Zaligmaker — aangezien het immers de mens is, die moet beslissen, of hij al dan niet geloven zal. En hiertegenover leert de Heilige Schrift ons, dat Hij die het heil verwierf, het ook aan ons toepast. Christus heeft niet alleen voor zijn volk genoeg gedaan, maar Hij verwierf ook voor hen de levendmakende Geest, het geloof, de bekering enz. en Hij past deze weldaden ook door zijnen Geest toe.

d. De doling der Universalisten leidt tot gevaarlijke consequenties. Erkent men nog enigermate, dat de Heilige Geest moet toepassen het werk van Christus, dan stelt men Hem tegenover de Vader en de Zoon. Immers de Vader wilde aller zaligheid, de Zoon voldeed voor allen, maar de Heilige Geest schenkt niet aan allen het geloof. Verlegt men daarentegen het zwaartepunt uit Christus en de Heilige Geest in de mens, dan verheft men de vrijen wil des mensen op de troon. De mens heeft 't dan in zijn macht alle profijt van Christus' werk te loor te laten gaan. Immers wanneer allen weigerden te geloven, dan zou Christus tevergeefs gestorven zijn. Ook hebben velen — op hun standpunt terecht — aan hun universalisme deze stealing verbonden, dat zij, die in dit leven niet in aanraking met de Christus gekomen zijn, daartoe hiernamaals in de gelegenheid worden gesteld. Stierf toch Christus voor allen, dan moet ook elk mens hier of hiernamaals voor de keuze geplaatst worden voor of tegen de Christus.

De Universalisten brengen op hun beurt deze argumenten bij: a. In I Cor. 15: 22 wordt uitdrukkelijk verklaard: Want gelijk zij allen in Adam sterven, alzo zullen zij ook in Christus "allen" levend gemaakt worden. En dit "allen" vinden wij ook terug in Jes. 53: 6, Rom. 5: 18; 2 Cor. 5: 15; Hebr. 2: 9. Maar met "allen" zijn hier bedoeld, al degenen, die in dat verbond zijn opgenomen, waarvan

520 LOCUS DE CHRISTO Christus het hoofd is. Gelijk dan ook in Hebr. 2: 10 het "allen" aanstonds met "vele kinderen" afgewisseld wordt. Weigert men dit toe te stemmen, dan moet men consequent zijn en met Origenes leren, dat eenmaal allen hoofd voor hoofd zalig worden zullen. Immers staat er "alzo zullen zij in Christus allen levend gemaakt worden", en eveneens dat "God zijn zal alles in allen", I Kor. 15: 28.

b. Van nog meer gewicht zijn hier plaatsen als Joh. 3: 16, I Tim. 2: 4: Welke wil, dat alle mensen zalig worden en tot kennis der waarheid komen, Titus 2: II: want de zaligmakende genade Gods is verschenen aan alle mensen, 2 Petri 3: 9: De Heere vertraagt de belofte niet (gelijk enigen dat traagheid achten) maar is lankmoedig over ons, niet willende, dat enigen verloren gaan, maar dat zij allen tot bekering komen en I Joh. 2: 2: En Hij is een verzoening voor onze zonden; en niet alleen voor de onze, maar ook voor de zonde der gehele wereld. In deze plaatsen — zo meent men — wordt de wil van God of de offerande van Christus in verband gebracht met het behoud van allen of van de wereld.

Dan, zo is het niet. In deze plaatsen wordt echter slechts dit geleerd: dat metterdaad een zeer grote schare zalig zal worden; dat niet tot een volk maar tot alle volkeren het heil, in Christus besloten, komen zal en dat weer zo, dat er uit alle standen en rangen tot Hem zullen worden bekeerd: en dat het aanbod van genade aan alle mensen moet gebracht worden. Grosheide schrijft in zijn Kommentaar met betrekking tot 1 Con 15: 22: "Dat pantes niet absoluut moet genomen worden, maar ziet op allen, die met Adam en allen, die met Christus in verband staan (el') spreekt eigenlijk reeds van zelf. Maar bovendien blijkt dat, wat het laatste betreft, duidelijk uit "eersteling" vers 20 en 23; uit vers 18 "die in Christus ontslapen zijn"; uit vers 23 "die van Christus zijn." Paulus handelt alleen over de opstanding van hen, die met Christus verbonden zijn." Hij vertaalt: Want zoals in Adam allen sterven, zo zullen ook in Christus allen levend gemaakt worden. In zake Joh. 3: 16 sluit Gravemeyer (II, blz. 487) zich aan bij Cremer, Bibi. theol. Wörterb.: "Maar evenmin zou 't voegen de wereld hier te nemen voor alle mensen hoofdelijk, want niet alle mensen ontvangen dit bewijs van Gods liefde, dat God zijnen Zoon tot hen zendt door de prediking. Intussen de wereld betekent hier niet de uitverkorenen alleen, maar de mensheid in 't algemeen en wel niet naar omvang maar naar kwaliteit, als een van God vervreemde, Gode vijandige mensheid." Dr. C. Bouma merkt op: "De wereld is hier het prachtige scheppingskunstwerk Gods, waarin de mens het centrum en de kroon is. Zij is nu van God vervreemd 1: 10 en boos 7: 7, sinds satan wederrechtelijk als haar overste zich opwierp 14: 30. Maar God heeft haar nog lief, zoals een kunstenaar zijn schepping liefheeft. Om haar voor zich te herwinnen en te behouden,

LOCUS DE CHRISTO 521 gaf Hij zijn Zoon prijs aan die verhoging aan het kruis." Greijdanus legt II Petri 3: 9 aldus uit: " ... maar is lankmoedig om uwentwil, of, volgens een andere lezing, jegens u, daar Hij niet wit, dat enigen van zijn uitverkorenen en gekochten verloren gaan, en niet behouden worden, maar dat die allen tot bekering komen. Het getal van Gods uitverkorenen moet vol worden. En al degenen, voor wie de Zone Gods zijn bloed heeft gestort, moeten ook metterdaad worden toegebracht" (K. V.). En "maar allen tot bekering komen." Dit behoeft niet alle mensen te omvatten, maar alleen die tot deze "u" of "wij" behoren, alle uitverkorenen. Van een universalisme in Remonstrantsen zin is hier geen sprake" (K.).

Kohlbrügge en Kuyper vatten I Joh. 2: 2 aldus op: "Christus is een volkomen verzoening voor de zonden van ons, maar dat niet alleen voor de zonden, die we persoonlijk als de onze belijden, doch ook en evenzeer voor heel die zondewereld, met wier schuld beladen we solidair in Adam voor God staan", "Dat de genade particulier is", blz. 29/43. In gelijken geest Greijdanus: "En niet alleen voor de onze is Hij de verzoening, maar ook voor de gehete wereld, of: voor de wereld in haar geheel. Dat wil niet zeggen, dat de ganse mensheid, of zelfs ook nog bovendien de duivelenwereld, om Christus' wil metterdaad vrijspraak van alle zondeschuld en behoudenis deelachtig wordt ... Maar de wereld is een samenhangend organisch verbonden geheel, met de mens als hoofd of koning, Gen. 1: 26; Ps. 8: 7. Toen daarom de mens viel, viel ook de ganse wereld met hem. En nu heeft daarom niet alleen de mens, maar ook de ganse wereld verzoening nodig, zal zij weer in heerlijken staat hersteld kunnen worden, zoals God dat wil doen ... De wereld als geheel, sluit niet noodzakelijk alle schepselen individueel in, vgl. Matth. 4: 23; Marc. 15: 1 vgl. Luc. 23: 51; Joh. 11: 50; Hand. 2: 47; Jac. 2: 10; Openb. 3: 10" (K. V. in gelijken geest de K.). Voor I Tim. 2: 4 en Titus 2: 11 moge ik verwijzen naar Kuyper, Dat de genade particulier is, blz. 44/55.

**§ 16. Christus is de Zaligmaker der wereld. De kosmische betekenis van Christus.**

De voldoening van Christus mag niet tot het religieuze en ethische beperkt worden. Zij strekt verder dan de behoudenis van de uitverkorenen. Christus heet dan ook de Zaligmaker der wereld I Joh. 4: 14. Hiermede bedoelt de Heilige Schrift dit: — a. Door onze natuur aan te nemen heeft Christus haar geëerd en in zover het ganse menselijke geslacht; — b. ook degenen, die verloren gaan hebben aan Christus te danken, dat het menselijke geslacht gespaard bleef, dat het leven hier op aarde kon voortgezet en zich zo machtig ontplooide en in wijdere zin: dat zij voedsel en deksel en tal van gaven en talenten ontvangen. Meer nog. Ook tot vele niet-uitverkorenen 522 LOCUS DE CHRISTO komt de roeping des Evangelies en de begiftiging met het historisch geloof; zij leiden een ingetogen leven, ja zelfs bekleden meerderen hunner een ambt in de kerk, evengoed als Judas een apostel was; c. Ook de redeloze schepping plukt een vrucht van het kruis van Christus, aangezien hare bevrijding van de dienstbaarheid ook aan de voldoening van Christus te danken zijn zal; — d. waar de engelenwereld door de val van satan en de zijnen uiteen geslagen is, daar heeft zij in Christus een nieuwe Heer en Gebieder terug gekregen; - e. Door de zonde was de relatie tussen de engelen en de mensen verbroken, maar Christus heeft haar hersteld. In beginsel zien wij dit nu reeds.

De engelen toch zijn gedienstige geesten, die uitgezonden worden om dergenen wil, die de zaligheid zullen beërven; de gemeente verkondigt aan de engelen de veelvuldige wijsheid Gods; en in de hemel prijzen nu reeds de engelen en de gezaligden saam de Vader en het Lam. Van wege dit alles is ons in Col. 1: 20 geopenbaard, dat God door Christus alle dingen, zowel die op de aarde als die in de hemelen zijn, met zich zelf verzoend heeft. Van Leeuwen (die liever vertaalt: En door Hem vrede makend door zijn kruisdood, alles in de zuivere verhouding terug te brengen naar Hem heen, wat op de aarde en wat in de hemelen is) merkt op: "Door de zonde is in gans de schepping de verhouding verstoord en kent ook de mens zijn relatie tot het geschapene niet recht, Rom. 8: 19 v.v. Dat in het religieuze, in de verhouding tot God, de zonde alles heeft bedorven, heeft zijn invloed op die levensverhoudingen van de mens . . . God heeft door Christus alles in de zuivere verhouding willen brengen naar Hem d. i. naar Christus heen; wanneer de verhouding tot God is hersteld, net de gelovige alles, wat in de hemel en op de aarde is, in de betrekking, die het op Christus heeft, en zoekt hij niet op andere wijze dan in het geloof ontworsteling aan wat op aarde of in de hemel hem zou kunnen bedreigen of schaden", K. V.

Bij I Joh. 4: 14 schrijft Greijdanus: "Het woord voor "Zaligmaker" spreekt van redden, behouden, voor de ondergang behoeden, uit het gevaar van een gewis omkomen uitrukken. Het heeft tot onderstelling verlorenheid, uiterste ellende, het dreigend hulpeloos wegzinken in de peillozen afgrond. Maar er zit niet alleen dit negatieve begrip in, maar ook het positieve van heil, geluk aanbrengen. Het sluit beide begrippen in: van behouden en van zaligmaken, redden van het verderf, en vervullen met vrede, hell en geluk. En "wereld" duidt hier weer als in 2: 2 de mensheid aan, die behouden en gezaligd wordt, maar ook aarde en hemel, het ganse heelal, dat eens vernieuwd en verheerlijkt wordt, met uitzuivering van al wat onheilig en verkeerd is, de duivel met zijn mededuivelen en de mensen, die zich hem tot dienaren stellen, Openb. 20: 10, 15; 21: 8."

LOCUS DE CHRISTO 523

**§ 17. De staat der verhooging.**

De opstanding van Christus en zijn hemelvaart. Om te kunnen realiseren, wat Hij door zijn volmaakte gehoorzaamheid verwierf, moesten op Jezus' dood de opstanding en de hemelvaart volgen. Ook thans behoeven wij Hem als profeet, priester en koning. Slechts een levende Jezus kan door zijn Woord en Geest de kerk vergaderen, voor ons tussentreden bij de Vader en zijn en onze vijanden overwinnen.

Welnu de Heilige Schrift leert ons dan ook nadrukkelijk: a. dat de Christus ten derden dage is opgestaan uit de doden (in Matth. 12: 40, Marc. 8: 31 enz. zijn ter wille van de vergelijking met Jona de delen der dagen en nachten voor vol gerekend, of volgens anderen slechts als een algemene omschrijving van een zeer korten tijd bedoeld); b. dat hetzelfde lichaam hetwelk begraven was ook uit de doden is opgestaan. Nu heeft men wel beweerd en dat Jezus slechts schijndood is geweest en dat Hij slechts in een visioen gezien is, maar algemeen geeft men thans toe, dat dergelijke oplossingen niet bevredigen; c. dat Jezus nog 40 dagen op aarde bleef, om door zijn verschijningen 't feit zijner opstanding onuitwisbaar in 't hart der apostelen te griffen, om hen voor te bereiden op de scheiding, om hun te tonen, dat Hij na zijn hemelvaart voor de zijnen dezelfde in liefde blijven zou en om hen verder voor te bereiden voor de bediening van hun ambt; d. dat Jezus ten slotte ten hemel gevaren is en dat toen zijn lichaam verheerlijkt is geworden d. w. z. dat Hij nu niet meer een … maar een … heeft.

Het hoge gewicht van Jezus' opstanding wordt vooral in I Cor. 15 uiteengezet. En dat ook de hemelvaart van groot gewicht is, blijkt niet slechts hieruit, dat van haar evenals van de verrijzenis herhaaldelijk in de Brieven sprake is, maar ook uit de omstandigheid, dat zij ten grondslag gelegd wordt aan het zitten ter rechterhand Gods, aan de voorbede, de uitstorting des Geestes, aan alle werkzaamheden van Jezus ten goede der zijnen en aan de verwachting zijner toekomst. Met zijn opstanding ging nu Christus uit de staat der vernedering over in dien der verhooging. Op de arbeid zijner ziel schonk de Vader Hem een rijk en heerlijk loon.

Dat de ingang in de staat der verhoging als een loon moest worden gezien blijkt uit: a. Jes. 53: 10-12 (Ridderbos: "Met "daarom" knoopt de profeet weer aan bij het pas vermelde dragen der ongerechtigheden, om nog weer op andere wijze te beschrijven het loon, dat hij hiervoor ontvangt . . . De profeet eindigt niet dan na nogmaals herhaald te hebben wat de grond van zijn verhoging is. Hij ontvangt dat alles "daarvoor dat", dus als loon voor het feit, dat hij "Zijn ziel", d. i. zijn leven

524 LOCUS DE CHRISTO en Zijn levensbloed (vgl. Gen. 9: 4) "heeft uitgestort" of uitgegoten (vgl. Ps. 141: 8) "in de dood" zodat het dus de dood ten prooi werd") en Luk. 24: 26: Moest de Christus niet deze dingen lijden en alzo in zijn heerlijkheid ingaan?;

b. uit Fil. 2: 9: Het duidt de verdienende oorzaak aan; omdat de Christus zich zo diep vernederde, daarom heeft de Vader Hem verhoogd. Hierbij dient echter volgens Greydanus bedacht, dat door dio niet zo sterk als door diö, het oorzakelijke, het aequivalente der wedervergelding aangegeven wordt; dat hier dus geen sprake is van een preciese wedervergelding.

c. Vooral echter in Hebreen wordt aangetoond, dat Christus door zijn lijden Teleios, d. i. tot volle wasdom gekomen is, terwijl die volle wasdom dan hierin bestaat, dat Hij met eer en heerlijkheid gekroond is, Hebr. 2: 9, 10 en 5: 7-10. Calvijn, Junius, de Kanttekenaren hadden tegen de voorstelling van *een loon* bezwaar (maar ten onrechte) uit reactie tegen het Socinianisme, dat leerde, dat Christus wegens zijn lijden tot de staat van Gods Zoon verheven is.

Natuurlijk hadden de Luthersen tegen deze voorstelling ook bezwaren. Zij leerden, dat de Zone Gods bij de aanneming onzer natuur haar aanstonds vatbaar maakte voor de mededeling der Goddelijke eigenschappen. En nu heeft de Christus wel volgens hen terstond daarop weer het publieke gebruik dezer eigenschappen afgelegd, maar Hij behield ze toch, en zo is de staat der verhoging niet anders dan een weer in publiek gebruik nemen van wat Hij altoos bezat. En deze ingebruikneming geschiedde volgens sommigen eerst bij de nederdaling ter hel en volgens anderen reeds bij de vivificatio, die schier onmiddellijk na zijn dood en begrafenis plaats had.

**§ 18. De dwaling van de Luthersen in zake de verhoging van Christus.**

In verband met hun daareven genoemde opvatting van de vleeswording des Woords leerden nu de Luthersen in zake de verhoging: dat ook de menselijke natuur (bepaaldelijk de ziel) meewrocht bij de levendmaking van het lichaam; dat Christus naar zijn mensheid almachtig, alomtegenwoordig en alwetend is; dat de verschijningen van de Christus plaats hadden, terwijl het graf gesloten bleef, evengoed als de Christus aan zijn jongeren verscheen, toen de deuren gesloten waren; dat de hemelvaart wel een wezenlijke verandering van plaats was, maar Christus niettemin op onzichtbare wijze alomtegenwoordig op aarde bleef, en dus ook in, onder en met brood en wijn bij het Avondmaal tegenwoordig is; en dat het zitten aan Gods rechterhand wil zeggen, dat ook de menselijke natuur deel heeft aan de Goddelijke Majesteit. In de Solida Declaratio VII heet het: "Gelijk ons gezicht door lucht,

LOCUS DE CHRISTO 525 licht en water dringt; gelijk het geluid door muur en wanden gaat; gelijk licht en warmte door lucht, water, glas en dergelijke stoffen hun weg vinden; alzo heeft Christus gedaan, toen Hij opstaande uit het gesloten en verzegelde graf uitging en toen Hij door geslotene deuren tot zijn discipelen binnenkwam." Hiertegenover stelden de Gereformeerden, dat ook in de staat der verhoging de menselijke natuur niet met de Goddelijke eigenschappen begiftigd is, en dat dus van een samenvloeiing der naturen of van een God-menselijke natuur geen sprake mag zijn. Volgens hen werd het lichaam van. Christus wel aanvankelijk verheerlijkt, zodat het niet meer onderworpen was aan vermoeidheid, honger, dorst, smart — "nochtans heeft Christus de waarheid zijner menselijke natuur niet veranderd, dewijl onze zaligheid en verrijzenis mede hangen aan de waarheid zijns lichaams", Conf. Art. XIX. In Matth. 28: 2 staat dan ook, dat een Engel des Heeren de steen heeft afgewenteld van de deur van het graf. En in Joh. 20: 19 lezen wij niet, dat Christus door de gesloten deuren binnen gekomen is, maar "als de deuren gesloten waren."

Christus heeft die deuren door zijn macht ongemerkt geopend en gesloten, zodat Hij onverwachts binnenstond. Petrus en de Engel, die hem verscheen, zijn later ook niet door hout en ijzer gedrongen, maar de ijzeren poort, die naar de stad leidde, werd hun vanzelve geopend, Acta 12: 10 (Calvijn bij Joh. 20: 19, P. v. Mastricht III, blz. 32 v.v., De Moor, IV, blz. 222 v.v., Kanttekening bij Joh. 20: 19, Gravemeyer II, 523 en Kuyper, L. de Chr. II, blz. 112/113).

Hiermede kwamen de Gereformeerden niet op de lijn der Socinianen, volgens wie Christus' lichaam na zijn opstanding nog sterfelijk en geheel aan ons lichaam gelijk was en dat eerst bij de hemelvaart in substantie veranderd werd. Integendeel. De Gereformeerden deden niet te kort aan de betekenis der verhooging. Volmondig erkenden zij, dat die voor de beide naturen van grote betekenis was. Voor de Goddelijke — want zij behoeft nu niet langer hare heerlijkheid achter de wolk der mensheid te verbergen maar kan die in al haar luister laten uitstralen, zodat een ieder, die Jezus thans aanschouwt, moet erkennen, dat Hij de Zone Gods is. Voor de menselijke — want Hij is geworden een .. . I Cor. 15: 45. Dit kon niet anders. Waar Jezus reeds in zijn vernedering vol was des Heiligen Geestes, daar moest Hij ook levend gemaakt worden in de Geest, daar moest die Geest zich als de Geest des levens openbaren, die eerst in Christus en daarna in de zijnen de dood te niet doet Rom. 8: 11.

Nu wil natuurlijk de onderwijzing der Schrift, dat Jezus een levendmakende Geest is, niet zeggen, dat Hij ophield een lichaam te hebben. Toch onderging ook zijn lichaam verandering. Het legde de verderfelijkheid, oneer en zwakheid af, en werd een …

526 LOCUS DE CHRISTO 1 Cor. 15: 44, dat onverderfelijkheid, heerlijkheid en macht bezat. Daarom wordt ook in 2 Cor. 3: 17 betuigd, dat waar Christus is de Geest, d. w. z. dat de Geest Gods (ook genoemd de Geest van Christus, omdat Hij in Christus woont en Christus zich door Hem aan de zijnen mededeelt) nu in Christus zo absoluut woont en zo ten innigste met Hem een is, dat daardoor aan alle onvrijheid een einde wordt gemaakt. Om dit alles staat er, dat de volheid Gods in Hem lichamelijk woont Col. 2: 9, dat Hij is het zichtbare beeld des onzienlijken Gods Col. 1: 15, en dat Goddelijke heerlijkheid in zijn mensheid uitschittert en van zijn aangezicht straalt, 2 Cor. 3: 18; 4: 4, 6.

**§ 19. De drieërlei ambtelijke bediening van de verhoogden Christus ten behoeve van Zijn kerk.**

De verhoging van Christus heeft ook voor zijn kerk betekenis. De kerk toch is zijn 9r2olocoga d. w. z. wat Hij volmaakt en van zich zelven uit langzamerhand met zich zelf vervult tot al de volheid Gods, Ef. 3: 19 en 4: 10. En alzo vervuld, vervult zij op haar beurt Christus weer. Evenmin als de gemeente er is zonder de Christus, is Christus er zonder de gemeente. Christus is het Hoofd der gemeente en de gemeente het lichaam van Christus. Dit is het wat wij verstaan onder de unio mystica, die the:, sterk in de Heilige Schrift op de voorgrond wordt gesteld, dat de gemeente en het hoofd saam de een Christus genoemd wordt, I Cor. 12: 12: Want gelijk het lichaam een is, en vele leden heeft, en al de leden van dit een lichaam, vele zijnde, maar een lichaam zijn, alzo ook Christus. Om nu zijn gemeente te kunnen volmaken zet Christus zijn drieërlei ambtelijke bediening in de hemel voort. Christus is ook in de hemel de hoogste Profeet en Leraar. Hij, in wien alle schatten der wijsheid en der kennis verborgen zijn, onderwijst de zijnen door zijn Woord en Geest, opdat zij op hun beurt op aarde als profeten zouden kunnen optreden. Maar Christus bleef ook de enige Hogepriester. Hij ging in in het heiligdom, dat boven is, om als voorbidder voor de zijnen op te treden Hebr. 7: 25: Waarom Hij ook volkomenlijk kan zalig maken degenen, die door Hem tot God gaan, alzo Hij altijd leeft om voor hen te bidden. Nu is de voorbede van Christus niet meer een smeking als in de staat der vernedering, maar, gelijk Calvijn zeide, zijn standvastige en genadige wil, om op grond van zijn offerande al zijn volk tot de zaligheid te leiden, Joh. 17: 24.

Christus bedekt met zijn offerande onze zonden, treedt als Paracleet bij de Vader op, verdedigt ons tegen alle beschuldigingen van Satan, wereld en inwonende zonde, reinigt en heiligt beide ons gebed en onze dankzegging, zegent ons met alle geestelijke zegeningen en verzekert ons een vrijmoedige toegang tot de troon der genade. Dat wil natuurlijk niet zeggen, dat de offerande van Christus aan het kruis in de hemel herhaald wordt. Integendeel in Hebr. 9 accentueert de Schrijver

LOCUS DE CHRISTO 527 opzettelijk, dat Christus slechts eenmaal gestorven is en dat deze een offerande algenoegzaam is. En wanneer dan ook in de Hebreeën brief gezegd wordt, dat Jezus met zijn bloed is ingegaan in het binnenste heiligdom, dan wordt daarmede slechts dit bedoeld, dat de eenmaal volbrachte offerande voortwerkt in de verschijning voor Gods aangezicht als onze Voorbidder.

Ten slotte is Christus in de hemel ook Koning. Ja, waar Hij in de dagen zijns vleses in de dienstknechtsgestalte optrad, daar is Hij eerst bij zijn opstanding en hemelvaart als Koning geproclameerd, ofschoon Hij het voorheen ook reeds was. Op de dag zijner glorie ontving Hij de naam van Kurios en werd Hem gegeven alle macht in hemel en op aarde. Nu is Christus in de eerste plaats koning over zijn volk en Hij toont dit door zijn gemeente te vergaderen, te beschermen, te regeren en tot de zaligheid te leiden, Joh. 18: 33/36 en 19: 19. Maar omdat de heerschappij van de Christus over zijn volk van geheel anderen aard is dan die der aardse vorsten, en omdat de gelovigen op mystieke wijze met Christus verbonden zijn, daarom heet Hij in het N. T. meer het Hoofd dan de Koning van Zijn kerk, b.v. Ef. 1: 22; 4: 15; 5: 23.

Christus heet ten 2° ook Koning, omdat Hij tegen zijn vijanden strijdt en hen overwint en omdat Hem alle macht in hemel en op aarde gegeven is, Matth. 28: 18 en Openb. 17: 14. Dit laatste wil niet zeggen, dat de Vader afstand deed van zijn heerschappij maar wel dat de Vader door Hem de wereld beheerst, dat de wereld aan Hem onderworpen is en eenmaal genoopt zal zijn, Hem als Naar Heer te huldigen.

Tot dit koningschap behoort ook zijn macht over de duivel. Het is natuurlijk niet zo, gelijk vele Kerkvaders meenden, dat Christus aan de duivel zijn rantsoen betaalde en hem door list zijn buit ontnam. Christus kwam op aarde, om de werken des duivels te verbreken; Hij heeft heel zijn leven door met hem geworsteld, en hem ten slotte de kop vermorzeld, of om met Col. 2: 15 te spreken: "De overheden en de machten uitgetogen hebbende, heeft Hij die in het openbaar tentoongesteld, en heeft door hetzelve over hen getriomfeerd." Dat wil niet zeggen, dat aan de duivelen van toen af alle macht ontnomen was. Maar wel, dat, gelijk Christus bij zijn opstanding de duivelen en de geesten in de gevangenis deed gevoelen, dat Hij Gods Zoon was en op hen de overwinning behaald had, het ook thans nog zo is, dat tegen Jezus' wil de duivelen zich noch roeren noch bewegen kunnen.

Ongewijzigd zal echter dit Koningschap niet voortduren. Wanneer Hem (aan het einde der eeuwen) alle Bingen zullen onderworpen zijn, dan zal ook de Zoon zelf onderworpen worden Dien, die Hem alle Bingen onderworpen heeft, opdat God zij alles in allen, 1 Cor. 15: 28. Marcellus van Ancyra leidde hieruit af, dat het rijk van Christus eenmaal een einde zou nemen en dat de Logos de menselijke natuur alsdan afleggen zou. Maar deze opvatting werd door de oude kerk niet gedeeld. Zij beleed, dat aan Jezus' Koningschap geen einde wezen Gereformeerde Dogmatiek

528 LOCUS DE CHRISTO zou. De Socinianen leerden, dat de Christus, tijdelijk tot stadhouder door de Vader aangesteld, van zijn heerschappij weer afstand zou doen en haar aan de Vader hergeven. Van Gereformeerde zijde meende o. a. Calvijn, dat het koningschap van Christus oeconomisch en tijdelijk was, terwijl Van Mastricht, De Moor e. a. staande hielden, dat er wel verandering komt in de wijze van regeren maar dat zijn koningschap toch eeuwig is. Gravemeijer (II, blz. 599-603), Kuyper (L. de Chr., III, blz. 195/6; in Jezus ontslapen 183/187; Encyclopaedie, II, 321) en Bavinck zijn van dit gevoelen: Zodra het rijk der heerlijkheid daar is, is er geen enkele oorzaak meer, waarom Christus nog langer als Middelaar der verzoening zou optreden. Welnu dit Middelaarschap legt Hij dan ook of en als zodanig ook 't profetisch, 't priesterlijk en 't koninklijk ambt. Het werk, Hem opgedragen, heeft Hij dan volbracht en God zal dan Koning en alles in allen wezen. Christus blijft echter Middelaar der vereniging en als zodanig profeet, priester en koning. Immers behoudt Hij onze menselijke natuur — want nergens biedt de Heilige Schrift steun aan het gevoelen, dat Hij haar eenmaal afleggen zal. En aan die natuur, welke 't beeld Gods is, is het profeet-, priester- en koning-zijn eigen. Ook blijft de Christus het Hoofd der nieuwe mensheid (ook dit vereist het behouden onzer natuur, want slechts Hij die in enigheid des persoons twee naturen deelachtig is, kan Hoofd zijn van het lichaam, waarvan de gelovigen de leden zijn) en vloeit haar uit Hem alle zegening toe.

**HOOFDSTUK XIV. LOCUS DE SALUTE.**

**(DE WELDADEN DES VERBONDS).**

**A. INLEIDING. DE HEILSORDE IN HET ALGEMEEN.**

**§ 1. Het Christendom en het Heidendom.**

Het kenmerk van alle heidense godsdiensten is, dat zij "autosoterisch" zijn. Het is de mens, die zelf zijn zaligheid zoekt te bewerken. In de lager staande afgoderijen zoekt hij Naar te verwerven door magische handelingen en formele ceremoniën, in de hogere door bovendien verschillende ethische plichten te vervullen. De Islam kent feitelijk ook geen verlossing, aangezien de ingang in het paradijs afhankelijk gesteld wordt van het rechtzinnig geloof en van de onderhouding van de voorgeschreven gebeden en goede werken. En de moderne filosofie, voor zover zij niet Buddhistisch is, kent ook niet anders dan deugdse plichtsbetrachting. Geheel anders is de leer der Heilige Schrift. Zij predikt ons enerzijds, dat de zondaar uit zich zelf niet ten hemel opklimmen kan maar ook anderzijds, dat God in zijn vrije genade tot de zondaar is gekomen, een weg der verlossing in Christus voor hem ontsloten heeft en hem bovendien schenkt, datgene, waardoor Hij met Christus verenigd wordt.

Natuurlijk wordt dit in het N. T. helderder geleerd dan in het Oude, maar toch komt deze leer beslist ook voor in het Oude Testament Ook in het Oude Testament is de grondtoon: "Niet ons, maar uwen Naam geef ere"; het verbond Gods wordt door de ontrouw der zijnen niet te niet gedaan. Klaarder wordt dit echter in het N. T. geopenbaard. Dit leert ons, dat Christus door de Heilige Geest de verworven weldaden n.l. het geloof, de vergeving der zonden enz. de zijnen toepast, en hoe op hun beurt de gelovigen door die Geest in Christus zijn, leven, denken en handelen. Dit bedenkende, verstaan wij hoe in Joh. 7: 39 kon gezegd: En dit zeide Hij van de Geest, denwelke ontvangen zouden, die in Hem geloven; want de Heilige Geest was nog niet, overmits Jezus nog niet verheerlijkt was. Hiermede is bedoeld, dat de Heilige Geest eerst op de Pinksterdag in de gemeente als in zijn tempel wonen kwam en dat Hij de gemeenschap van Christus met zijn volk en van het volk met Christus tot stand bracht.

530 LOCUS DE SALUTE

**§ 2. Historisch overzicht.**

In de oude kerk werd wel algemeen ingezien, dat de mens alleen door geloof en bekering zalig kan worden, maar deze beide werden reeds vroeg niet opgevat als gaven van Gods genade zoals bijv. Irenaeus en Augustinus leerden maar als een werk, 't welk de zondaar kon en moest volbrengen. Het geloof werd beschouwd als een verstandelijke kennis en toestemming der waarheid en de bekering als een boetedoening, waarbij de droefheid over de zonde op de achteren het doen van werken als bidden, vasten, aalmoes geven i. e. w. de navolging van Christus door 't verrichten van goede werken op de voorgrond trad. Pelagius ging nog veel verder. Ook buiten Christus om kan de mens zalig worden, door onderhouding van de lex naturae. En waar Christus werd gepredikt, was dit niet om te leren, dat wij slechts door zijn verdiensten zalig kunnen worden maar alleen om Hem de mensen ten voorbeeld te stellen. Het Semi-pelagianisme matigde deze voorstelling. Het leerde weer, dat de bijstand der Goddelijke genade nodig was om zalig te worden. Het voegde er echter aanstonds bij, dat die genade alleen wordt geschonken aan hen, die van hun wilsvrijheid een goed gebruik maken.

Augustinus daarentegen predikte, dat een gratia interna nodig was ter verlichting van het verstand en tot ombuiging van de wil, welke genade een vrucht is der verkiezing en aan alle verdiensten voorafgaat. Ook is deze gratia irresistibilis. En niet slechts het begin maar ook de voortgang des geloofs en der liefde is alleen aan de genade Gods te danken. De gratia operans of praeveniens gaat over in de gratia coperans, consequens en subsequens, die niet alleen het willen maar ook het werken en het volbrengen tot stand brengt. Hoezeer nu allengs de Semipelagiaansche zienswijze triomfeerde toch bleef men vasthouden aan de noodzakelijkheid van de gratia interna of praeveniens. Zo deed ook de Scholastiek. En dit is de leer der Roomse kerk gebleven. Docet ecclesia, homines a peccato liberari, et justitiam, qua Deo lint grati et filii adoptivi, adipisci non posse absque divina per Jesum Christum gratia; gratiam requiri ut homo justificetur, sancte vivat, et vitam aeternam promereatur; gratiam internam simpliciter esse necessariam ad omnes et singulos actus salutares, tum ad eos, quibus homo, a praeveniente gratia excitatus, fidem concipit, ceterosque actus elicit ad justificationem positive disponentes, tum universim ad omnes et singulos actus, qui ad salutem conferunt (G. M. Jansen, Th. D. Spec., II, blz. 22.)

Nu is soms de omschrijving dezer genade zeer zwak. Verstaan sommigen er nog onder een werking des Geestes op het verstand en de wil, anderen (o. a. het concilie van Trente) verstaan er niet veel meer onder dan de uitwendige roeping des Evangelies. In het algemeen leert Rome, dat de kinderen bij de doop een gratia infusa ontvangen, die hen in staat stelt om goede werken te doen en daar

LOCUS DE SALUTE 531 door alle volgende genaden, ja zelfs het eeuwige leven naar een meritum ex condigno te verdienen. Maakt nu de mens een goed gebruik van deze gratia infusa of wedergeboorte (die een verliesbaar goed is), dan wordt hij door haar opgeheven in een bovennatuurlijke orde en dan gaat de gratia excitans in de gratia adjuvans of coperans over. Met deze laatste gratia werkt de mens mee en bereidt zich alzo voor, voor de vergeving der zonden. Deze laatste kan God hem nu niet weigeren en volhardt de mens in deze weg, dan verwerft hij zich door zijn werken het eeuwige leven. Feitelijk is de genade bij Rome dan ook niet een geestelijke maar een fysische kracht. Luther verwierp deze opvatting; plaatste zonde en genade weer in het centrum der Christelijke leer en beleed, dat de vergeving der zonden en het recht op het eeuwige leven niet afhangen van onze altijd onvolmaakte boete, maar dat zij rusten in Gods beloften en alleen door het geloof de onze worden. Dit is Luther's opvatting gebleven.

Dan, omdat hij eerst tegenover de Roomse werkheiligheid accentueerde, dat de ware boete uit het geloof voortkomt en hij later tegenover het Antinomianisme staande hield, dat de boete aan het geloof vooraf gaat, meende men wel, dat Luther ook op dit punt allengs van opinie was veranderd. Ten onrechte. De poenitentia bestaat bij hem altijd in twee stukken: contritio, kennis van en berouw over de zonden, gewerkt door de wet, en fides, geloof aan de genade Gods in Christus. God verbreekt door de wetsprediking het stenen hart en brengt daarna tot het geloof. Maar als dit laatste is geschied, dan wordt eerst de ware liefde tot het goede en daaruit de echte boete geboren, welke heel het leven door voortduurt en bestaat in de afsterving van de ouden en de opstanding van de nieuwen mens.

Onder de invloed van Melanchton verviel de Lutherse theologie allengs in het synergisme. Zij leerde wel, dat de mens behoefte heeft aan Gods genade maar onder deze gratia sufficiens verstond zij, dat God in de doop of in de prediking des Woords zoveel genade aan de mens schenkt, dat hij geloven kan als hij wil. De roeping, het berouw en de wedergeboorte dragen nog slechts een voorbereidend karakter en dienen om de mens tot Christus te brengen, en dan komt het hier op aan de daad des geloofs te oefenen. De gelovige kan echter van de genade weer vervallen.

De Gereformeerde Theologie draagt een geheel ander karakter. Alle weldaden der genade liggen in de Christus gereed. Om deze weldaden te ontvangen is gemeenschap aan de persoon van Christus nodig. Deze gemeenschap komt tot stand door de Heiligen Geest; Hij lijft de zondaar bij de wedergeboorte in Christus in. Eenmaal met Christus verenigd, vloeien nu ons ook uit Hem gewisselijk de overige weldaden toe. Hier ligt dus het zwaartepunt in God, die aan de gemeente de Christus schonk en in Christus, die door zijn Geest de

532 LOCUS DE SALUTE uitverkorenen in zich inlijft en ze eveneens door dien Geest voor vervallen van de genade bewaart. Het geloof brengt dan ook geenszins de weldaad der schuldvergeving tot stand, maar is het instrument, ons door God gegeven, om uit de hand van Christus de vergeving der zonden te ontvangen. En wat de goede werken betreft, deze zijn door Christus voorbereid. Evenwel met dien verstande, dat bij de heiligmaking de zelfwerkzaamheid der gelovigen (als tweede oorzaak) niet buiten maar ingesloten is. Ten laatste verwerpt zij ook de Lutherse opvatting, dat de religie met de zaken van staat en maatschappij niets te maken heeft. Het Mysticisme wil, dat de ziel zich door ascese en meditatie van het aardse aftrekken zal en alzo zich zal verwerven de aanschouwing Gods, het zich verliezen en wegzinken in God. Het Rationalisme verwierp de gratia interna. Het Evangelie oefent een zedelijke invloed op verstand en wil. Stemt nu de mens het evangelie toe, vertrouwt hij op Gods genade en doet hij de geboden van Christus, dan wordt hij om dat geloof gerechtvaardigd en bij volharding gezaligd. Het Antinomianisme beweerde, wie gerechtvaardigd is, behoeft zich om zijn zonden niet meer te bekommeren. Hij is volmaakt in Christus en zijn zonden komen alleen voor rekening van de ouden mens, die toch straks in de dood gaat.

Nog verder gingen de z.g. Hebreeën en Hattemisten. Volgens hen heeft Christus niet de vergeving der zonden verworven maar alleen ons de liefde Gods geopenbaard. Geloven is dan ook slechts breken met de valse voorstelling, dat God op de zondaar zou toornen. Hiertegenover sloot het Neonomianisme (school van Saumur, de volgelingen van J. Edwards, Vlak, v. d. Honert Jr) zich aan bij de Arminianen. Door de prediking des Evangelies verleent God aan de zondaar zoveel genade en geeft Hij hem zoveel verlichting des verstands, dat hij geloven kan als hij slechts wil. Het Pietisme werd voorbereid door de wijsgeer Petrus Ramus, die een sterk bestrijder van Aristoteles was, in de filosofie meer eenvoud verlangde en de Theologie omschreef als de "doctrina bene vivendi."

Mannen als Zacharias Ursinus wilden wel van hem niets weten — hetgeen ons niet bevreemdt, omdat hij beweerde: "ik wil geen slaaf zijn van een systeem en vrij denken" en ook: "de rede is grondslag der autoriteit en dialectiek is het middel der Hervorming" (Van Itterzon, Gomarus, blz. 25/29) — maar toch werd door vele theologen en praktische schrijvers zijn opine over de Theologie gedeeld. Zo ontstond het Pietisme, dat groten invloed heeft geoefend. Het zette voorop: De leer doet minder ter zake, op het leven komt het aan. Dode orthodoxie baat niets. Het komt aan op een levend geloof, dat door de liefde werkt. Nu gaat de bekering maar niet zo gemakkelijk. Er dient eerst te zijn schrik voor de wet en het oordeel, diepgaande

LOCUS DE SALUTE 533 kennis van onze verloren toestand. Is die aanwezig dan mag eerst de belofte des Evangelies worden aangeboden. Het duurt echter lang voordat zij ten volle wordt omhelsd. Van het toevlucht nemend tot het verzekerd geloof is een lange weg van twijfelingen en strijd. Zo leerden Amesius, Witsius, á Brakel, van der Groe enz. Deze mannen kwamen hiermede niet in strijd met de Gereformeerde belijdenis.

Evenmin als Spener in strijd kwam met de opvatting van Luther over het verband tussen boete en geloof. De Duitse en de Nederlandse piëtisten leggen alleen allen nadruk op de Busskampf, het leven, de bevinding, de beoefening enz. Anders werd het echter, toen enerzijds Zinzendorf en anderzijds het Methodisme optraden. Zinzendorf vond het Pietisme te wettisch. De boete wordt niet geboren uit de prediking der wet maar door de levendige schildering van Christus' lijden, bloed en wonden of m. a. w. door de "Wundenblick." Een "Busskampf" is niet nodig. Het geloof wederbaart en rechtvaardigt tegelijkertijd en doet ons met terzijdestelling van de piëtistische angstvalligheid blijde en in de "liebe Nähe" van de Heiland leven. Hier treedt dus de noodzakelijkheid van de gratia interna geheel op de achtergrond. De prediking van het lijden doet het geloof geboren worden.

Het Methodisme vond zijn tolken in Wesley en Whitefield. Levendig moest het toekomende oordeel gepredikt worden. Was hierdoor de zondaar krachtig overtuigd van zijn verloren toestand, dan moest hij in hetzelfde ogenblik, zonder uitstel, in het geloof tot Christus geleid en van de zaligheid verzekerd, en daarna tot een nieuw, in de dienst van Gods koninkrijk zich toewijdend, van allerlei middelmatige dingen zich onthoudend, zondeloos leven aangespoord worden. Het Methodisme wil dus niet weten van een langdurigen "Busskampf" en het pas allengs verzekerd worden van de zaligheid. Nu ging ook het Methodisme aanvankelijk niet in tegen de Gereformeerde leer der genade en nog is er onder de Methodisten een richting, die met deze leer accoord gaat. Allengs stelde zich echter de grote meerderheid op het standpunt der Remonstranten. Zeer verschillend wordt door de nieuwere Theoiogie de weg tot de zaligheid opgevat.

Volgens Schleiermacher bestaat de wedergeboorte in twee stukken: bekering en rechtvaardiging. De bekering heeft twee delen: boete en geloof. Daarbij is de mens niet medewerkend en ook niet geheel passief maar receptief, zodat dan ook de ganse mensheid eens voor de genade rijp en de zaligheid deelachtig wordt. De rechtvaardiging is die daad Gods, waardoor de mens in de gemeenschap met Christus wordt gesteld. De Vermittelungstheologie kende wel aan de persoon van Christus en het werk van de Heilige Geest een bredere plaats toe dan Schleiermacher, maar niettemin schrijft ook zij aan de mens de kracht toe, om de genade aan te nemen of te verwerpen, en vat zij de rechtvaardiging niet zozeer

534 LOCUS DE SALUTE op als een juridische dan wel als een ethische daad Gods. Ritschl stelde zich weer op het objectieve standpunt. Aan het werk van Christus danken wij onze rechtvaardiging. Niet in dien zin, dat Hij voor ons de vergeving der zonden verwierf, maar omdat Hij door zijn volmaakte beroepskeuze heeft bewezen en aan de gemeente geleerd, dat God niet toornt op de zondaar, maar liefde is. Onze rechtvaardiging gaat nu aan de goede werken vooraf. Immers moeten wij eerst geloven, dat God ons liefheeft (en hierin bestaat onze rechtvaardigmaking), voordat wij onze ethische roeping kunnen vervullen. Nu is de rechtvaardigmaking slechts het deel der gemeente. Men moet zich dus bij haar voegen, zal men in die weldaad kunnen delen. Om zich bij de gemeente te kunnen voegen, is geloof nodig. Gratia interna behoeven wij daarvoor niet. De opvoeding is de gewone weg, waarin iemand tot geloof komt, terwijl dit ontstaat door de diepen indruk, dien de zedelijke grootheid van Jezus op het onbevangen gemoed maakt. Volgens Barth mag het geloof niet gedefinieerd worden als een positieve daad des mensen. Neen, God is het subject. Van de psychologische inhouden, die de gelovige in zich zelf vindt, kan gezegd worden, dat zij een menselijke daad zijn. Maar het geloof raakt juist aan de grens van deze psychologische inhouden, waar de mens geconfronteerd wordt met de subjectiviteit Gods. In het aannemen van de verloren zondaar, kan van het positieve in het geloof worden gesproken, maar "das Positive im Glauben is dann nicht der Akt des menschlichen, sondern des urspriinglich Göttlichen Glaubens." Barth moge dan ook geen bezwaar hebben tegen het spreken van het geloof als een "Erlebnis", ja zelfs schrijven "Der Mens ist subjekt des Glaubens, nicht Gott sondern der Mens glaubt", maar men lette er wel op, dat hij terstond volgen laat: "Aber gerade theses Subjektsein des Mensen im Glauben ist eingeklammert als Pradikat des Subjektes Gott" (Berkouwer, Geloof en Openbaring in de nieuwere Duitsche Theologie, blz. 116 e.v., idem, Karl Barth, blz. 197 en Barth, Kirchl. Dogm., S. 239/260). Hoe heftig Barth en Brunner ook over het al of niet aanwezig zijn van een aanknopingspunt voor de boodschap Gods in de zondaar gestreden hebben, over het geloof denkt Brunner in hoofdzaak evenals Barth.

**§ 3. De heilsorde.**

Onder de heilsorde, ordo, via, oeconomia salutis verstaan wij de wijze waarop, of de weg waarlangs de zondaar in het bezit komt van de weldaden, die door Christus verworven zijn. In de Dogmatiek kreeg deze Locus eerst laat een zelfstandige plaats. Het Tridentinum behandelde alles wat hier ter sprake komt onder het hoofd "de Justificatione." De Roomse Theologen vatten de stof meest saam in een Locus de Gratia. De Hervorming breidde deze stof zeer uit.

LOCUS DE SALUTE 535 Eerst behandelde men alleen nog maar de poenitentia, de fides en de bona opera, maar allengs vermenigvuldigde men 't aantal onderwerpen, en zo ging het over het algemeen ten slotte de vocatione, de illumination, de regeneratione, de conversione, de fide, de justificatione et de sanctificatione.

Wat de naam van de Locus betreft en wat de volgorde der onderwerpen aangaat bleef er in de 17e en 18e eeuw verschil bestaan onder de Gereformeerde theologen. Zo begint volgens Gomarus het heil in Christus met innerlijke heiligmaking door gaven van geloof, hoop en liefde. Hierdoor ontstaat een levendmakende eenheid met Christus, met deze tweeledige vrucht: Rechtvaardigmaking en aanneming tot kinderen. En deze heiligmaking definieert hij dan aldus: *Zij is reiniging van de bevlektheid der zonde, door de kracht des Geestes en de kennis van het Evangelie van Christus. De Heiligmaking der verkorenen is de wedergeboorte.* Elders heet het weer: Het geloof heeft twee zij den: uitwendig wordt het gewerkt door de prediking des Evangelies en inwendig door de wedergeboorte uit de Heilige Geest.

De Synopsis stelt deze volgorde: 1. De hominum vocatione ad salutem; 2. De fide et perseverantia sanctorum; 3. De resipiscentia; 4. De justificatione hominis coram Deo; 5. De bonis operibus.

W. á Brakel behandelt achtereenvolgens: 1. De roeping. 2. De wedergeboorte. 3. Het geloof. 4. De rechtvaardigmaking. 5. De aanneming tot kinderen. 6. De geestelijke vrede. 7. De geestelijke blijdschap.

Á Marck neemt ze aldus: 1. Het geloof en de Bekeringe. 2. Gods krachtdadige roeping. 3. Gods genadige rechtvaardiging. 4. De ware heiligmakinge en de goede werken. 5. Gods seekere bewaaringe. 6. De wederbaaringe, aanneeminge, versoeninge en verlossinge.

Ook in de jongsten tijd wordt door de Gereformeerde theologen de volgorde der verbondsweldaden verschillend genomen en eveneens 't aantal. Chr. Hodge: 1. Vocation. 2. Regeneration. 3. Faith. 4. Justification. 5. Sanctification.

Kuyper in: "Het Werk van de Heiligen Geest": 1. Wedergeboorte. 2. Roeping en bekering. 3. Rechtvaardigmaking. 4. Geloof. 5. Heiligmaking. In zijn "College-clictaat: 1. De justificatione. 2. De regeneratione. 3. De vocatione. 4. De conversione. 5. De fide (et de poenitentia, blz. 131/2). 6. De sanctificatione.

Bavinck: le druk, 1. Roeping en wedergeboorte. 2. Geloof en rechtvaardigmaking. 3. Heiligmaking en volharding. 2e druk: 1. Roeping en wedergeboorte. 2. Geloof en bekering. 3. Rechtvaardigmaking. 4. Heiligmaking en volharding.

Volgens alle Gereformeerden behoort ook de Verheerlijking tot de weldaden des verbonds of de via salutis, maar omdat over de Verheerlijking eerst in de locus over de Voleinding der eeuwen gehandeld wordt, wordt zij hier niet met name genoemd. Bij alle verschil waren en zijn echter alle Gereformeerde theologen het hierover eens, dat de onderscheidene genadewerkingen Gods tot

536 LOCUS DE SALUTE deze drie kunnen herleid: roeping, rechtvaardiging, heiligmaking. Zo heet het ook in de "gulden keten des heils", Rom. 8: 30: En die Hij tevoren verordineerd heeft, deze heeft Hij ook geroepen; en die Hij geroepen heeft, deze heeft Hij ook gerechtvaardigd; en die Hij gerechtvaardigd heeft, deze heeft Hij ook verheerlijkt en I Cor. 1: 30: wijsheid, rechtvaardigheid, heiligmaking, verlossing. Heppe behandelt dan ook de ordo salutis onder deze drie hoofden: De vocatione, de justificatione, de sanctificatione. Böhl eveneens: Die Berufung, die Rechtfertigung durch de Glauben, die Verherrlichung. Gravemeyer eveneens: Roeping, rechtvaardiging, heiligmaking. In vele Dogmatieken wordt deze Locus genoemd "de Soteriologie", aangezien in het Nieuwe Testament soteria wordt gebezigd voor de toe-eigening der verlossing, Acta 4: 12; Rom. 1: 16; 10: 10; 2 Cor. 7: 10.

**§ 4. De natuur der genade Gods.**

Onder de naam genade kunnen worden saamgevat alle weldaden, die Christus voor zijn volk verwierf en door de Heilige Geest hun worden toegepast. Nu wordt echter de term genade in vierderlei zin gebruikt: a. de onverdiende gunst Gods jegens zijn schepselen, inzonderheid jegens zondaren; b. de lichamelijke en geestelijke weldaden, die God uit genade aan de gemeente schenkt — welke weldaden alle gaven der genade, ja zelve genade zijn; c. de bevalligheid welke iemand door de gaven, waarmede hij naar lichaam of ziel versierd is, ten toon spreidt; d. dank, door iemand aan een ander voor ontvangen gunst betoond. — Hier nemen wij het woord in de tweeden zin. Echter alzo, dat wij er niet alle weldaden (wet, evangelie, sacrament b.v. niet) onder verstaan, maar bepaaldelijk die, welke door de Heilige Geest aan de mens worden meegedeeld. Of nog juister (want de Heilige Geest deelt zowel gaven van Gods algemene als gaven van Gods particuliere genade uit) de gaven van Gods bijzondere genade.

Nu bestaat er tussen de Roomse Theologie en die der Reformatie een ernstig verschil over de natuur dezer genade. Zelfs volgens die vele Roomse dogmatici, die de z.g. gratia actualis niet met de verkondiging van het Evangelie identifieren maar er een illustratio intellectus en inspiratio voluntatis onder verstaan, is de genade toch weerstaanen verliesbaar. Vervolgens zegt Rome wel uitdrukkelijk, dat de genade geen substantie is maar feitelijk vat zij Naar toch niet spiritueel maar materieel op, aangezien zij leert: gratia excitans non moraliter sed fysice elevat facultates nostras, ut supernaturaliter agere possint.

Ten derde is bij Rome eigenlijk de wederoprichting van de gevallen mens, de vergeving der zonden en het geloof ondergeschikt. Hoofdzaak waarom God de genade schenkt, is, opdat zij de mens verheffe boven zijn natuur, hem in een bovennatuurlijke orde (de vergoddelijking) plaatse en in staat stelle

LOCUS DE SALUTE 537 zulke supernaturele werken te verrichten, welke ex condigno het eeuwige leven verdienen. Hiertegenover nu beleed de Reformatie het volgende. De genade beoogt volstrekt niet, de mens in een bovennatuurlijke orde te plaatsen. De tegenstelling is niet genade en natuur, maar genade en zonde. De genade neemt de gevolgen van de zonde weg en plaatst ons weer in dezelfde staat voor God als Adam stond in het paradijs. Alleen met dit verschil, dat wij van het eeuwige leven zeker zijn, omdat wij van de genade Gods niet kunnen vervallen.

Volgens de Reformatoren was de genade volstrekt geen substantie. Zij hebben soms wel gezegd, dat de genade niet slechts morele maar ook hyperfysische krachten schenkt, maar zij bedoelden daarmede alleen, dat wondere, Goddelijke kracht werd vereist, om de zondaar geestelijk van de dood weer levend te maken. (Rome daarentegen leerde: zoals het de mens fysisch onmogelijk is, om met zijn hand de sterren aan te raken, zo is het hem ook fysisch onmogelijk — zelfs al verkeert hij in de staat van Adam maar zonder het donum superadditum d. w. z. de genade — bovennatuurlijke goede werken te doen. In de grond der zaak is hier dus de genade wel degelijk een substantie) .

Volgens hen is de genade dan ook geen nieuwe schepping maar een herschepping d. w. z. een herstelling van de forma, welke de mens oorspronkelijk bij de schepping ingedrukt was. Wat door de zonde ten kwade werkte, richt zich door de genade ten goede. Natuurlijk strekt de genade zich evenver uit als de zonde. De genade rust niet alvorens zij in de mens de zonde geheel overwonnen of m. a. w. hem geheel de beelde Christi gelijkvormig gemaakt heeft. Maar een genade, die uit de dood ten leven doet opstaan en tenslotte al de vermogens des mensen van de zonde bevrijdt, moet onoverwinnelijk en onverliesbaar zijn. Haar kan de wil des mensen niet weerstreven. Heel de natuur der genade en 't effect, dat zij veroorzaakt, komt tegen zulk een voorstelling op (Kuyper, Locus de Salute, blz. 20/21) .

**§ 5. De uitgangspunten van dezen Locus.**

Wij moeten de applicatio salutis niet anthropologisch maar theologisch zien. De vraag is hier niet in de eerste plaats: Wat moet de zondaar doen om zalig te worden? Maar wel: Wat doet God in zijn genade, om aan zijn kerk de door Christus verworven zaligheid deelachtig te maken? Vandaar dat in dezen Locus het werk van de Heilige Geest op de voorgrond treedt. Terecht heeft dan ook Kuyper de Heilsorde behandeld in zijn belangrijk boek: "Het werk van de Heilige Geest." Aan de zedelijke werking, die van het Woord uitgaat, moet de onwederstandelijke genade van de Heilige Geest toegevoegd. Uitgangspunten zijn dan ook in dezen Locus deze Brie leringen der Heilige Schrift:

538 LOCUS DE SALUTE

a. De verwerving der zaligheid en hare toepassing kunnen wel onderscheiden maar mogen niet gescheiden. Voor wie naar Gods bedoeling de zaligheid is verworven, aan dezen wordt zij metterdaad geschonken;

b. De mens kan zichzelf niet in het bezit stellen van de zaligheld, die in Christus is. Hare toe-eigening is evenals hare verwerving een werk van Gods genade en wel bepaaldelijk een werk van de Heiligen Geest;

c. Evenwel is de persoonlijke toepassing der verworvene zaligheid noodzakelijk. Deze noodzakelijkheid is gegrond zowel in de hoedanigheid der verlossing als in de aard des mensen. In aansluiting aan de oude dogmatici merkt Bavinck dan ook mooi op: Met de vier weldaden, die Christus voor de zijnen verwierf "komen ook de werkzaamheden des Heiligen Geestes en de werkingen der genade overeen. In de roeping oefent de Heilige Geest voornamelijk zijn munus elencticum en didacticum uit, en schenkt Hij ons de gratia praeparans, praeveniens en operans. In de rechtvaardiging treedt het munus paracleticum en de gratia illuminans op de voorgrond. In de heiligmaking volbrengt de Heilige Geest zijn munus sanctificans en vernieuwt Hij ons van dag tot dag door de gratia coperans. En in de verheerlijking, die in dit Leven reeds aanvangt, 2 Cor. 3: 18, oefent Hij zijn munus obsignans uit en herstelt ons door de gratia conservans en perficiens volkomen naar het evenbeeld van Christus, opdat deze de eerstgeborene zij onder vele broederen" (III, 690).

De vraag in welke orde de weldaden, die de Heilige Geest aan de gelovigen schenkt, moeten worden behandeld, is dan ook van minder belang, als wij dit slechts goed in het oog houden:

a. De weldaden, die Christus verwierf en welke de Heilige Geest toepast, zijn weldaden van het verbond der genade d. w. z. in het pactum salutis heeft de Vader zich verbonden deze weldaden aan de uitverkorenen te schenken;

b. Al de weldaden, door Christus verworven en die ons ter zaligheld onmisbaar zijn, zijn in Christus aanwezig en liggen in Hem voor de gemeente gereed. Hieruit volgt, dat wij nimmer die weldaden deelachtig kunnen worden zonder vooraf met de persoon van Christus verenigd te zijn. Het is volstrekt niet zo, dat wij eerst buiten de Christus om door de Heilige Geest worden wedergeboren en begiftigd met het geloof en dat wij daarna pas tot Christus komen. Neen, de toerekening van Christus gaat aan de schenking der weldaden en dus ook aan de wedergeboorte vooraf. Ook zendt Christus zelf zijn Geest in de harten der uitverkorenen uit en lijft Hij door de wedergeboorte en het geloof de zijnen in Zich in. Men pleegt deze schenking van Christus wel met de naam van justificatio activa aan te duiden. Zo deed b.v. Maccovius die deze volgorde aannam: justificatio activa, regeneratio, fides, justificatio passiva, bona opera. Zo ook Dr. A.

LOCUS DE SALUTE 539 Kuyper Jr, die in zijn "De Band des Verbonds" deze volgorde heeft: Rechtvaardigmaking, Roeping, Wedergeboorte, Geloof, Bekering, Heiligmaking en Heerlijkmaking.

c. In de weg van roeping en wedergeboorte worden de weldaden van Christus het deel der gelovigen.

d. De weldaden, die de Heilige Geest ons toepast, zijn drieërlei. Wij onderscheiden allereerst tussen de weldaden, die het bewustzijn der gelovigen raken (deze corresponderen met de erfschuld) en de weldaden, die op het zijn der gelovigen betrekking hebben (deze corresponderen met de erfsmet). De eerste reeks van weldaden wordt ons geschonken door de verlichting des Heilige Geestes, terwijl zij wordt gevormd door de rechtvaardiging, de aanneming tot kinderen, de christelijke vrijheid — terwijl de tweede reeks een vrucht is van de wederbarende werkzaamheid des Heilige Geestes en bestaat in de wedergeboorte, het geloof, de heiligmaking en de volharding. Als derde categorie moeten hieraan de Verheerlijking en het eeuwige leven worden toegevoegd.

Zo dienen in de heilsorde ter sprake te komen deze Loci: I. Roeping, II. Wedergeboorte, III. Bekering, IV. Geloof, V. Rechtvaardigmaking, VI. Heiligmaking en VII. Volharding.

Dit schema komt 't meest overeen met dat van Bavinck, die echter in de eerste editie de bekering niet afzonderlijk noemt en in de tweede editie de bekering noemt ná het geloof. Gravemeijer heeft deze orde: I. Roeping, bekering, geloof; II. Rechtvaardigmaking en III. Heiligmaking.

**B. ROEPING EN WEDERGEBOORTE.**

**§ 1. De vocatio realis.**

Toen de mens moedwillig van zijn Schepper afviel, heeft God hem niet aan zich zelven overgelaten. Integendeel. Nauwelijks hadden Adam en Eva hun weldoener de trap op het Vaderhart gegeven, of Hij die rijk is aan barmhartigheid heeft de zondaar opgezocht. De vraag: Adam waar zijt gij? moge in de oren van het eerste mensenpaar uitsluitend hebben geklonken als de stem van de vertoornden rechter, die de schuldigen voor zijn rechterstoel daagde en gereed was hun het doodvonnis aan te kondigen, metterdaad was deze vraag niet minder een blijk van Gods opzoekende liefde. Zeker sprak zich in haar uit de Rechter maar toch nog meer de Genaderijke, Hij die in zijn toorn des ontfermens gedachtig is. En dat zo de vraag des Heeren moet worden opgevat, blijkt ook hieruit afdoende, dat God nog in de hof het Evangelie der behoudenis gepredikt heeft. Welnu eeuw in eeuw uit heeft God zich bewezen zulk een barmhartig Wezen te zijn. Het is wel waar, dat met de roeping van Abraham een middelmuur des afscheidsels tussen Israël en de heidenwereld is opgericht, wel waar ook dat deze middelmuur des afscheidsels eerst op de

540 LOCUS DE SALUTE Pinksterdag omgeworpen is, wel waar zelfs, dat zelfs nu nog niet onder alle heidenen de enige Naam onder de hemel tot zaligheid gegeven, verkondigd is — maar toen wij handelden over de algemene en bijzondere openbaring Gods, hebben wij reeds gezien, hoe God zich volstrekt niet ten enenmale aan de heidenen onbetuigd laat. Door zijn schepping spreekt Hij allereerst tot hen van zijn grootheid, wijsheid, almacht en goedheid. En dat zó luide, dat Paulus zeggen kon: *Want zijn onzienlijke dingen worden van de Schepping der wereld aan, uit de schepselen verstaan en doorzien, beide zijn eeuwige kracht en Goddelijkheid, opdat zij niet te verontschuldigen zouden zijn,* Rom. 1: 20. Maar vervolgens spreekt God tot de heidenen ook door de wegen, die Hij houdt met de volkeren dezer aarde, zelfs met de enkele personen. In allerlei lotgevallen van zijn leven komt God tot de mens en wil Hij hem doen zien, hoe niets van deze aarde het ledige in zijn binnenste vervullen kan, hoe het kwade zijn straf met zich brengt. En hetzelfde doet Hij ook in de historie der volkeren.

Aanvankelijk moge het zo schijnen, alsof het onrecht triomfeert en ongewroken blijft, alsof aan de ontwikkeling der mensheid geen duur is gesteld, allengs blijkt het telkens anders. Maar zelfs hiermede hebben wij nog niet alles gezegd. God spreekt ook tot de heidenen door de stem hunner consciëntie. En van zoveel gewicht is dit, dat er met nadruk staat in Rom. 2: 14, 15: Want wanneer de Heidenen, die de wet niet hebben van nature de dingen doen, die der wet zijn, deze, de wet niet hebbende, zijn zich zelven een wet. Als die betonen het werk der wet geschreven in hun harten, hun geweten medegetuigende, en de gedachten onder elkander hen beschuldigende of ook ontschuldigende.

Nu kan men deze bemoeienissen Gods met de heidenwereld onder tweeërlei gezichtspunt beschouwen. Men kan ze bezien als het middel, waardoor God een menselijk samenleven, 't opkomen van staten, 't beoefenen van kunst en wetenschap, i. e. w. het machtige en rijke cultuurleven mogelijk heeft gemaakt — en onder . dit gezichtspunt spreken wij van de gemene gratie Gods, die belette, dat de heidenwereld verkeerde in een hel en bewerkte, dat de mensheid haar gemeen mandaat uitvoeren kon. Maar wij kunnen deze bemoeienissen Gods ook bezien uit het oogpunt, dat daarin tot de zondaar deze waarschuwing Gods komt: Laat af, en weet, dat a God ben, Ps. 46: 11. Welnu in het tweede geval spreken wij van de vocatio realis — realis, omdat deze roeping niet door woorden maar door res (natuur, historie, consciëntie) tot de mens komt. Van hoeveel betekenis deze vocatio realis ook zij, toch brengt zij geen enkelen heiden tot zaligheid. Immers spreekt zij niet van de weg der behoudenis, die door het bloed van Christus voor zondaren ontsloten is. Meer nog. Zij leidt wel, gelijk wij vroeger zagen, tot de erkenning, dat er een macht

LOCUS DE SALUTE 541

is boven de mens maar niet tot de aanbidding van de enigen en waarachtigen God. God gewaar wordende in de natuur, in de historie, in hun consciëntie hebben de heidenen Hem als God niet verheerlijkt of gedankt, maar zijn verijdeld geworden in hun overleggingen, en hun onverstandig hart is verduisterd geworden. En zo hebben zij de heerlijkheid des onverderfelijken Gods veranderd in de gelijkenis eens beelds van een verderfelijk mens en van gevogelte en van viervoetige en kruipende gedierten. Toch is deze vocatio realis van groot belang. Immers stelt zij de heiden schuldig in zijn consciëntie en noopt zij hem aan gene zijde van het graf tot de erkentenis, dat zijn verdoemenis rechtvaardig is. Maar ook biedt zij een steunpunt aan de Missie. De dienst des Woords, die onder de heidenen optreedt, kan van haar uitgaan en zo allengs komen tot de bijzondere genade in. Christus. En ten laatste geeft zij ons het geschikte uitgangspunt tegenover hen, die, schoon in een Christenland wonende, de waarheid verwerpen. Als zodanig kan dan ook van de vocatio realis worden getuigd, dat zij de weg baant voor de hogere roeping, die door het Woord tot de zondaar komt.

**§ 2. De vocatio verbalis. De gratia praeparans.**

De vocatio verbalis geschiedt niet, gelijk dit met de vocatio realis wel het geval is, door de Logos maar door Hem, die zich terstond na de val als Middelaar constitueerde. Zij bedient zich van de Wet maar meer nog van het Evangelie, gelijk zij dan ook de zondaar niet oproept, om door onderhouding van Gods geboden zich het eeuwige leven te verwerven maar tot geloof aan de verlossende liefde Gods in Christus. Deze roeping gaat gewoonlijk gepaard met een "gemene" verlichting des Geestes, waardoor de zondaar kan verstaan, wat hem verkondigd wordt. Zij komt tot allen, aan wie het Evangelie geboodschapt wordt.

De oude Lutherse theologen beweerden, dat zij feitelijk sinds de Pinksterdag reeds aan alle volken bekend kon zijn, omdat de apostelen aan alle heidense volkeren het Evangelie van Christus toen hebben verkondigd en dat slechts hierom de missie nodig is, omdat onder de heidense volkeren de kennis van het Evangelie weer teloor ging. Natuurlijk verwerpen wij deze onhoudbare voorstelling. Maar wel houden wij op grond van Matth. 28: 19 staande, dat de roeping aan alle mensen gebracht moet worden. Nu zeggen zij, die leren, dat Christus voor alle mensen gestorven is, dat wij, Gereformeerden, hiertoe het recht missen. Volgens hen is op het Gereformeerde standpunt 't aanbod van genade aan allen niet ernstig gemeend en bovendien voor zeer velen toch onnut.

Sommige Gereformeerden hebben zich onder de indruk van deze beschuldiging laten verlokken tot de voorstelling, dat aan onbekeerde mensen alleen de wet mag gepredikt worden, terwijl Christus eerst mag worden

542 LOCUS DE SALUTE aangeboden, als zich droefheid over de zonde openbaart.

Maar hierin dwaalden zij. Uitdrukkelijk leert de Heilige Schrift, dat het Evangelie aan alle creaturen moet gepredikt, Marc. 16: 15, gelijk Christus immers ook zegt, dat velen geroepen maar weinigen uitverkoren zijn. Nu zegt men echter: ja maar op het Gereformeerde standpunt staat vast, dat de uitkomst niet zo zal zijn, dat allen geloven. Natuurlijk is dat zo. Maar ook wie de uitverkiezing ontkent, stemt toe, dat God van te voren weet, wie wel en wie niet zullen geloven, en dus staat bij deze zienswijze eveneens de uitkomst vast. Over de uitkomst bestaat dus geen verschil wel over de vraag wat de oorzaak van die uitkomst is. De vocatio verbalis is dan ook wel degelijk ernstig gemeend.

Wij mogen zeker niet tot alle mensen hoofd voor hoofd zeggen: Christus is voor u gestorven, maar wij mogen wel tot allen zeggen: *Gelooft in de Heere Jezus Christus en gij zult zalig worden.* En zij tot wie de roeping komt, mogen zich niet de vraag stellen: Zou ik wel uitverkoren zijn? of: Zou Christus wel voor mij gestorven zijn? maar ze hebben te rekenen met Gods geopenbaarde wil.

De zondaar moet niet beginnen met de uitkomst maar met het begin d. i. met het feit, dat God hem zijn genade aanbiedt en hem bindt aan de middellijke weg. En hierbij mag hij niet twijfelen, of God wel meent, wat Hij zegt. Want gewisselijk wordt een ieder zalig, die gelooft. De tweede beschuldiging houdt evenmin steek. Geenszins is op ons standpunt de vocatio verbalis aan allen onnut. Aangenomen echter dat dit zo ware, dan geldt dit evenzeer van het universalistische standpunt, aangezien immers velen weigeren te geloven, ook al predikt men hun: Christus is voor alle mensen gestorven.

Maar nog eens: geenszins is de roeping onnut. Allereerst wordt God door haar verheerlijkt. God toont door haar klaar dat Hij zijn recht op de zondaar niet loslaat, dat Hij eist, dat alle knie zich voor Hem buigen en elk hart Hem liefhebben zal. Ook alzo, dat aan allen de rijkdom zijner genade wordt bekend gemaakt, dat tot allen de verzekering komt: God heeft geen lust in de dood des zondaars maar daarin dat hij zich bekere en leve. En ten laatste ook alzo, dat God in de verdoemenis der goddelozen nog te meer gerechtvaardigd wordt, waar zo duidelijk uitkwam, dat Jezus hen wel nodigde, maar zij niet hebben gewild. Het is dit wat de Schrift bedoelt, als zij zegt, dat Christus tot een oordeel in de wereld gekomen is, Joh. 3: 18, 19. Maar onnut is zij ook niet voor degenen, die het Evangelie van Christus ongehoorzaam zijn. Reeds in het algemeen geldt van haar in nog sterker mate, hetgeen wij van de vocatio realis zeiden.

Werd Christus slechts aan de uitverkorenen aangeboden, dan zou het beslag van Gods Woord niet, gelijk thans, liggen op miljoenen onherboren harten, dan zouden verschillende religieuze en ethische beseffen ontbreken, ja deze aarde in een hel verkeren. Bovendien verzwaart zij de verantwoordelijkheid des mensen en wordt bij ongeloof zijn

LOCUS DE SALUTE 543 verdoemenis te rechtvaardiger. En nu moge menig zondaar zich aan deze zijde van het graf verschuilen achter zijn onmacht, hiernamaals zal hij moeten erkennen: door eigen schuld, door mijn moedwillig ongeloof ben ik aangeland in de plaats der buitenste duisternis. Het is dus wel een feit van groot gewicht, dat de roepstem des Evangelies tot allen moet uitgaan. Vandaar dat zij menigmaal "gratia praeparans" genoemd is.

Nu moeten wij echter met dezen term voorzichtig zijn, wegens het misbruik, dat van hem is gemaakt. Remonstrantsgezinde lieden verstonden onder gratia praeparans, dat de mens van zijn zijde doen moest wat in zijn vermogen was (Schriftlezen, kerkgaan, denken over zijn zonde, over de genade Gods in Christus), om zich de wedergeboorte waardig te maken. En natuurlijk moet de term, alzo verstaan, beslist afgewezen. Immers kan de mens zich nooit de wedergeboorte waardig maken.

De Gereformeerde theologen bedoelden er dan ook iets geheel anders mee. Zij wezen op 't verband tussen natuur en genade. Ook als een noon van christelijken huize pas op zijn dertigste jaar wordt wedergeboren, is het voor hem van betekenis geweest, dat hij in een Christenland uit gelovige ouders geboren werd, dat hij met de banden des verbonds was omvangen, dat hij van jongsaf leefde onder 't licht des Evangelies, dat hij werd teruggehouden van schrikkelijke zonden. Welnu dit kan men gratia praeparans noemen. Mits slechts vaststa, dat op zich zelf het hart des zondaars hierdoor alleen ook in het minst niet wordt veranderd. (Amesius drukte zich hier dan ook minder juist uit. Hij scheen onder gratia praeparans te verstaan een soort tussenstaat tussen herboren en onherboren. Hiertegen kwamen onze Nederlandsche dogmatici, ook Comrie, terecht in verzet. Zie Visscher, Amesius, blz. 125/131, en Kuyper, Het Werk v. d. Heilige Geest, blz. 111/124**).**

**§ 3. De noodzakelijkheid van de gratia interna. Noch het Semipelagianisme noch de leer der Congruitas noch die der Verlossingsvatbaarheid des zondaars.**

Het is voor geen tegenspraak vatbaar, dat deze vocatio verbalis zeer velen niet brengt tot geloof en bekering.

Dit feit is op vijf manieren verklaard worden. 1. Allen, die op het Semipelagiaansche standpunt staan, zeggen, dat het in de macht van 's mensen wil staat het aanbod van genade aan te nemen of te verwerpen, zodra die wil slechts door die genade (welke er aan allen, tot wie het Evangelie komt, bijgevoegd wordt) gesterkt is. Zij verwerpen daarom het onderscheid tussen vocatio interna en externa; tussen vocatio sufficiens en efficax. De vocatio is bij allen dezelfde; efficax is zij als iemand van zijn wil een goed gebruik maakt. Nu zeiden wij reeds, dat wie verloren gaat, verloren gaat wegens zijn ongeloof, omdat hij niet heeft gewild. Maar hiermede zijn wij er nog niet. Want de kwestie wordt nu eenvoudig:

544 LOCUS DE SALUTE Hoe komt het, dat de een wil en de ander niet? De Semipelagiaan antwoordt: dit ligt aan de mens. Maar daarom gelden tegen deze oplossing ook al de bezwaren, die vroeger tegen het Semipelagianisme zijn aangevoerd.

2. Anderen zoals Bellarminus, Pajon, Kiernan, Shedd enz. zeiden: of de mens het aanbod van genade aanvaardt, hangt hiervan af of de vocatio op het geschikte ogenblik tot hem komt (congruitas). Nu wezen wij reeds op de grote betekenis van de gratia praeparans, in Geref, zin bedoeld. Maar wij zeiden tevens, dat deze gratia 't hart onveranderd laat. Daarom gelden tegen deze oplossing dezelfde bezwaren als tegen de eerste. En er komt nog dit bezwaar bij, dat volgens deze leer de mens op het een ogenblik wel en op het andere ogenblik niet geschikt is, om aan de roeping gehoor te geven, of m. a. w. dat de zonde schuilt in de omstandigheden van het ogenblik en niet in een van nature altoos gelijk blijvend verderf des harten. Enigermate hangen met deze leer der congruitas saam de derde en vierde verklaring.

3. Met voorliefde hebben sommige theologen b.v. Van Oosterzee en Muller betoogd, dat alleen die mens kan worden wedergeboren, in wien een bepaald gegeven aanwezig is. Muller wijst op blz. 194 zijner Dogmatiek beslist af de Gereformeerde leer, dat de zondaar van nature tegenover het aanbod van genade met een wederstrevenden wil staat. Volgens hem bleef de zondaar vatbaar voor verlossing en is dus de Gereformeerde leer onhoudbaar. Zelfs meent hij zich te kunnen beroepen op art. 14 onzer Confessie, en wel op deze woorden: En heeft niet anders overig behouden dan kleine overblijfselen daarvan (d. w. z. van alle zijn uitnemende gaven), en oordeelt hij, dat hierdoor volgens de Belijdenis de palingenesie niet is op te vatten als een transsubstantiatie.

Wanneer hij nu met verlossingsvatbaarheid bedoelde, dat in onderscheiding van de gevallen engelen alleen de gevallen mensen het voorwerp zijn van de genade Gods, dan zou deze term bij ons geen bedenking uitlokken. Maar blijkbaar bedoelde hij daarmede iets anders. Hij duidde er mee aan, dat de mens wel door de zonde verdorven is, maar niet zo diep, dat hij van nature met zijn wil God durft wederstreven. Integendeel, dat de mens kan geloven als hij wil. Zonderling is echter, dat hij zich voor deze zienswijze beroept op art. 14 der Confessie, aangezien in dit artikel zo duidelijk wordt uitgesproken, dat het licht, dat in ons is, in duisternis is veranderd. En eveneens: Want er is noch verstand noch wil, de verstande en wille Gods gelijkvormig, of Christus heeft ze in de mens gewrocht; hetwelk Hij ons leert, zeggende: Zonder Mij kunt gij nets doen. Van Oosterzee redeneerde nog weer enigszins anders. Evenals Muller legt hij sterke nadruk op de verlossingsvatbaarheid des zondaars, maar — zo voegt hij er bij — de een kan deze vatbaarheid uitdoven en de ander wakkert haar aan. Letterlijk schrijft hij: De zondaar, hoe reddeloos

LOCUS DE SALUTE 545 in zich zelven, is redbaar gebleven, omdat in hem de mens nog niet spoorloos is ondergegaan. In het zondig hart des mensen heerst dientengevolge een gevoel van tweespalt, ontstaan uit het besef der disharmonie tussen behoefte en toestand. Nu is het echter antropologisch beschouwd, even mogelijk dit gevoel te verdoven als het levendig te houden en te laten spreken, waar het eenmaal opgewekt is. In het eerste geval wordt alle vatbaarheid, gelijk voor waarachtig godsdienstig, alzo ook met name voor echt Christelijk leven gemist, en is het de zondaar zedelijk onmogelijk tot gemeenschap met Christus te komen. "In het tegenovergestelde geval daarentegen is er een innerlijk aanknopingspunt voor het reddingskoord, dat ons van boven toegereikt wordt, een verborgen grondslag, waarop verder kan voortgebouwd worden," Christel. Dogm. 2, II, blz. 333. En op de volgende blz.: "Men zegge niet, dat dit persoonlijk gevoel van behoefte bij allen aanwezig is; de ervaring toont het tegenovergestelde. Bij allen spreekt de zucht naar geluk, maar daarom nog niet de behoefte aan verlossing van wat dat geluk in de weg staat; bij velen ontwaakt wel een vluchtige trek naar bevrijding maar deze is nog in genen dele een onwederstaanbaar verlangen."

Uit deze citaten zien wij duidelijk, dat Van Oosterzee stelde, dat in de gevallen mens iets goeds was overgebleven, al spreekt hij vrij vaag van een "aanknopingspunt", en "een verborgen grondslag." In de jongsten tijd keerde deze gedachte bij velen terug. Ten onzent bijv. bij P. D. Chantepie de la Saussaye, die in zijn "Het Christelijk Leven" 2, I, op blz. 176 schrijft: "Wij kunnen (n.l. bij wedergeboorte, bekering en geloof) ook niet zeggen: 't een is uit God, en 't ander uit de mens", en op blz. 187 onderscheid maakt tussen "vatbare" en "geheel onvatbare" naturen.

4. De tweede opvatting, waarop wij doelden is deze. Vele niet-Gereformeerde theologen menen, dat God voor elk mens, die onder het Evangelie leeft, de omstandigheden zo richt en schikt, dat hij zich eenmaal met nadruk voor de eis der bekering geplaatst ziet. Maakt hij van dit goede ogenblik het rechte gebruik, dan volgt de bekering, laat hij het daarentegen onnut voorbijgaan, dan keert gewoonlijk de gelegenheid tot bekering niet meer terug en sterft hij dus weg buiten Christus. Nu is het ongetwijfeld zeer dikwijls zo, dat God op een gegeven ogenblik met nadruk tot de zondaar spreekt. Echter zouden wij niet durven zeggen, dat dit altoos het geval is. Is het wel zo, dan is natuurlijk zulk een keerpunt in het leven van het grootste gewicht. Dat zijn wij met de Ethische eens. De fout is alleen, dat ook op dit standpunt weer de mens ten slotte over zijn eeuwig lot beslist.

5. De vijfde voorstelling, die der Augustinianen, Thomisten en Gereformeerden, is dan ook alleen de ware. Volgens hen moet zich

546 LOCUS DE SALUTE aan de roeping door het Evangelie d. i. aan de vocatio externa paren de krachtdadige, onoverwinnelijke roeping door de Heilige Geest — gemeenlijk genoemd de vocatio interna — zal zij tot zaligheid leiden.

**§ 4. De argumenten voor de noodzakelijkheid van de gratia interna.**

Voor de noodzakelijkheid van de gratia interna kunnen wij de volgende argumenten aanvoeren:

a. alle mensen zijn van nature dood in zonden en misdaden. Maar dan kan ook onmogelijk de een een goed en de ander een slecht gebruik maken van zijn wilskeuze;

b. Uitdrukkelijk leert de Heilige Schrift, dat de Heilige Geest een nieuw hart geeft, Jer. 31: 33; wederbaart Joh. 3: 5; overtuigt van zonde, gerechtigheid en oordeel, Joh. 16: 8-11 enz.;

c. Duidelijk schrijft de Heilige Schrift de zaligheid des mensen aan God toe, b.v. als zij zegt: Het is niet desgenen, die wil noch desgenen, die loopt, maar des ontfermenden Gods, Rom. 9: 16; dat God zelf de wasdom geeft bij 't planten en natmaken I Cor. 3: 6-9; dat God werkt beide het willen en het werken naar zijn welbehagen, Fil. 2: 13;

d. als wij bedenken, wat de Heilige Schrift ons zegt van de natuur en de vrucht der wedergeboorte, dan gevoelen wij terstond, dat zulk een omkeer niet het gevolg kan zijn van een suasio moralis des Geestes maar dat daarvoor nodig is dezelfde Goddelijke kracht, die Christus uit de doden opwekte;

e. de vocatio interna, die een vrucht der verkiezing en altoos efficax is, wordt geleerd b.v. Rom. 4: 17; 8: 30; 9: 11, 24; 11: 29, weshalve de gelovigen dan ook wel xXvirot of x,2o 7rot Xpeo-rou of xArrct Ell Kupty genaamd worden.

Nu werpt men echter van Semipelagiaansche zij de tegen, dat volgens de Gereformeerde leer de mens op fysische wijze tot geloof wordt gedwongen, en dat zij dies met de natuur van een redelijk wezen in strijd is, wijl de zedelijke vrijheid en de verantwoordelijkheid des mensen er door worden opgeheven.

Maar tegen deze beschuldiging geldt het volgende:

a. Zelf stemmen de Semi-Pelagianen toe, dat de mens een zekere genade behoeft, om het Evangelie te kunnen aannemen — maar waarom is dat dan niet in strijd met de redelijke en zedelijke natuur des mensen, waarom is dat dan niet fysische dwang?

b. Talloze kinderen sterven in hun prille jeugd, dus voordat zij tot een wilskeuze gekomen zijn. Maar hieruit moet op Semipelagiaansch standpunt volgen, dat zij allen verloren zijn. Nu ontkennen de Semipelagianen dit — maar dan moeten zij een onwederstandelijke genade hebben ontvangen. Maar als dat bij hen niet tegen de redelijke en zedelijke natuur des mensen strijdt — waarom strijdt dat dan bij volwassenen wel hiertegen? LOCUS DE SALUTE 547

c. Het is heel vreemd, zich er over te beklagen, dat op Gereformeerde standpunt God dwang bezigt om de mens te redden. Aangenomen eens voor een ogenblik, dat dit zo ware — wie, die dreigde te verbranden, beklaagt er zich later over dat hij gered werd, zonder dat men zijn wilskeuze eerbiedigde en vooraf in alle kalmte vroeg, of hij wel gered wilde worden;

d. Maar van fysieke dwang is hier in 't geheel geen sprake. Ofschoon de Gereformeerde met de Thomisten de vocatio interna beleden, verwierpen zij toch hun voorstelling, dat door een fysica actio Dei de mens wordt wedergeboren. De genade toch brengt. niet een zekere nieuwe substantie in de mens in, evenmin als zij een zekere substantie — de zonde — aan de mens ontneemt. Zij is geen nieuwe schepping maar herschepping. De herschepping is niet fysisch van aard. Wel wordt voor haar een Goddelijke kracht vereist, maar zij bestaat in het reformeren van hetgeen door de zonde gedeformeerd was. Zij bevrijdt ons verstand van de duisternis en onze wil van de zwakheid en diepe verdorvenheid, die door de val ontstaan zijn. Zij richt ten goede wat voorheen ten kwade geneigd was. Of om met onze Dordtse Leerregelen te spreken: *"De wedergeboorte is zulk een geheel bovennatuurlijke, allerkrachtdadigste, verborgene en onuitsprekelijke werking Gods, waardoor Hij indringt tot in de binnenste delen des mensen, het gesloten hart opent, het harde vermurwt, het onbesnedene besnijdt, nieuwe hoedanigheden in de wil uitstort, en die van dood levend, van kwaad goed, van nietwillende gewillig, van wederspannig gehoorzaam maakt,* III, 11, 12."

Maar dat alles heeft met fysieke dwang niets te maken. Evenmin als wij door de val stokken en blokken zijn geworden, evenmin handelt God bij de wedergeboorte met de Zijnen als met wezens, die een redelijke en zedelijke natuur missen. Ja, eenmaal wedergeboren, dankt Gods kind uit de grond zijns harten, dat hij van het verderf verlost is, en bidt hij, dat God het in hem aangevangen werk ook voltooie (Zie vooral Kuyper: Het werk van de Heiligen Geest, II, blz. 148-154).

**§ 5. De wedergeboorte.**

De zondaar geeft dus dan alleen gehoor aan de vocatio externa, wanneer zich daaraan de vocatio interna paart en hij alzo door de Heilige Geest wordt wedergeboren. Zo komt nu de wedergeboorte zelve aan de orde. Het woord wedergeboorte komt bij Paulus slechts eenmaal voor, en wel in Titus 3: 5: Heeft Hij ons zalig gemaakt, niet uit de werken der rechtvaardigheid, die wij gedaan hadden, maar naar zijn barmhartigheid, door het bad der wedergeboorte en vernieuwing des Geestes, omdat zij bij hem zakelijk ligt opgesloten in de krachtdadige roeping.

548 LOCUS DE SALUTE

In gelijken zin als bij Paulus wordt van de wedergeboorte gesproken door Jacobus, in 1: 18: *Naar Zijnen wil heeft Hij ons gebaard door het woord der waarheid, opdat wij zouden zijn als eerstelingen Zijner schepselen;* en door I Petrus 1: 23: *Gij, die wedergeboren zijt, niet uit vergankelijk, maar uit onvergankelijk zaad, door het levende en eeuwig blijvende woord van God.* Hier wordt de wedergeboorte dus beschouwd als aanvang en beginsel der heiligmaking en gewerkt door Gods Geest door middel van de roeping door het Woord (Zie voor Kuyper's exegese van deze teksten — bij de laatst genoemde plaats denkt hij aan het scheppende woord van Gods almacht — L. de S., blz. 75 en voor Bavinck's exegese IV, blz. 21/24. Voorts verwijs ik naar de Verklaringen van Greijdanus en Grosheide). Johannes daarentegen tekent ons de wedergeboorte niet als een ethische maar als een metafysische daad Gods, door Zijnen Geest en onmiddellijk gewerkt, opdat de alzo wedergeborenen in Christus geloven zouden en als kinderen Gods in broederlijke liefde openbaar zouden worden.

Johannes ziet dus de wedergeboorte meer als de instorting van het nieuwe leven; Joh. 1: 13, I Joh. 3: 9 (beide malen staat hier "uit God geboren zijn") en Joh. 3: 3 en 5: vers 3: Voorwaar, voorwaar zeg Ik u: tenzij dat iemand wederom geboren worde, hij kan het koninkrijk Gods niet zien; vers 5: Voorwaar, voorwaar zeg ik u: zo iemand niet geboren wordt uit water en Geest, hij kan in het koninkrijk Gods niet ingaan, terwijl de andere apostelen haar meer zien als de gehele vernieuwing des mensen. Nog in een derden zin wordt in Matth. 19: 28: *En Jezus zeide tot hen: Voorwaar Ik zeg u, dat gij die Mij gevolgd zijt, in de wedergeboorte, wanneer de Zoon des mensen zal gezeten zijn op de troon zijner heerlijkheid, dat gij ook zult zitten op twaalf tronen, oordelende de twaalf geslachten Israëls,* over de wedergeboorte gesproken, en wel in de zin van de vernieuwing van het aardrijk, gelijk zij ten jongste dage zal plaats hebben. De wedergeboorte, opgevat als de instorting van het nieuwe levensbeginsel, wordt ook genoemd: uit God geboren zijn, I Joh. 3: 9; … Rom. 8: 15; levendmaking uit de geestelijken dood, Ef. 2: 5; vernieuwing van de inwendigen mens, 2 Cor. 4: 16 of aandoen van de nieuwen mens, Ef. 4: 24; besnijdenis des harten of 't wegnemen van het stenen en het schenken van het vleesen hart, Deut. 30: 6, Rom. 2: 29, Ezech. 36: 26; 't schrijven van Gods wet in 's mensen binnenste, Jer. 31: 33 en 't deelachtig worden van de Goddelijke natuur, II Petri 1: 4 (Zie verder Kuyper, Locus de Salute, 74/78).

Bij deze wedergeboorte wordt in kiem de ganse mens herschapen. Vandaar kan de wedergeborene heten: een nieuwe mens, Ef. 4: 24; een nieuw schepsel, II Cor. 5: 17; een maaksel Gods, Ef. 2: ,10; een Godsgebouw, I Cor. 3: 9; en omdat hij de Heilige Geest ontvangen heeft een tempel des Heilige Geestes, I Cor. 3: 16. Scherper geformuleerd zeggen wij, dat de wedergeboorte bestaat in de verlichting (illuminatio) van het verstand, Ef. 3: 9 en de vernieuwing van de wil, Jer. 31: 33; Ef. 4: 24; Rom. 12: 2.. Zij is geen nieuwe- maar herschepping. LOCUS DE SALUTE 549

**§ 6. De onmiddellijke en de middellijke wedergeboorte.**

Sinds eeuwen is er verschil geweest onder de Gereformeerde dogmatici over de vraag, of de wedergeboorte aan de uitwendige roeping vooraf gaat (d. i. de onmiddellijke wedergeboorte) dan wel of de Heilige Geest zich bedient van de prediking des Evangelies, om de zondaar te wederbaren (d. i. de middellijke wedergeboorte). In de eersten tijd grondden de Gereformeerden de doop der kinderen ook nog wel op het geloof der ouders of der kerk of op hun toekomstig geloof. Zo ook nog wel Calvijn en Beza. Spoedig echter lieten ze deze gedachte los, en leerden zij eenparig, dat de kinderen der gelovigen in het verbond Gods en in zijn gemeente begrepen zijn en dat hun door Christus' bloed de verlossing van de zonden en de Heilige Geest, die het geloof werkt, niet minder dan de volwassenen toegezegd wordt. Al spoedig meenden sommigen, dat de uitverkoren kinderen der gelovigen reeds vóór de doop zijn wedergeboren, anderen durfden zover niet gaan en betoogden, de wedergeboorte kan geschieden vóór, onder en ná de doop. Hierover waren echter alle gereformeerden 't eens, dat de kinderen der gelovigen als gelovigen en als bondelingen moeten worden aangemerkt, totdat het tegendeel duidelijk is gebleken.

Ook wij delen dit gevoelen, alleen schijnt 't ook ons te sterk uitgedrukt, als men staande houdt, dat bij alle uitverkoren kinderen der gelovigen de wedergeboorte reeds vóór de doop geschiedt. Nu is vóór 1905 in de Gereformeerde Kerk veel geschreven over de vraag, of de wedergeboorte een onmiddellijke dan wel een middellijke daad Gods is.

Hierop luidt ons antwoord: bij de kinderen der gelovigen, die in hun prille jeugd sterven, wordt de wedergeboorte in elk geval onmiddellijk gewerkt, anders zouden zij immers niet ten hemel kunnen gaan. En wij neigen er toe aan te nemen, dat ook bij de volwassenen de wedergeboorte aan de uitwendige roeping vooraf gaat. Vooral op deze grond, omdat anders de wedergeboorte op tweeërlei wij ze tot stand komt. De Heilige Geest zou haar dan nu eens zonder en dan weer door het Woord werken. Ook schijnt ons aan deze opvatting enigen steun te geven, Hand. 16: 14. In Meyer's Kommentar wordt hierbij aangetekend: Christus, welcher ihr Herr aufgethan d.h. Heilige in ihrer Gesinnung die entsprechende Bereitheit gewirkt habe, um auf das Vorgetragene achtsam zu sein. Calvijn merkt op: Onder de naam hart bedoelt de Schrift het verstand, Deut. 29: 4. Zo wil Lukas hier niet alleen te kennen geven, dat Lydia door de leiding des Geestes er toe gebracht is, het Evangelie met de liefde van haar hart te omhelzen, maar ook dat haar verstand verlicht is geworden, zodat zij het verstond. Indien het verstand van Lydia niet

550 LOCUS DE SALUTE verlicht geweest was, zou de prediking van Paulus een dode letter geweest zijn, maar God geeft haar niet slechts de verlichting des Heilige Geestes maar ook eerbied voor zijn Woord, zodat de stem des mensen, die zich anders in de lucht zou verloren hebben, in haar door Goddelijk licht bestraald verstand binnendringt. Wij delen echter niet de opinie van Maccovius, Voetius, A. Kuyper Sr e. a. dat de wedergeboorte geruimen tijd verborgen kan blijven, ja dat wij mogen aannemen, dat Paulus reeds van zijn jeugd of wedergeboren is geweest.

Wij mogen bij kinderen niet te spoedig denken, dat zij onbegenadigd zijn (ook het kinderhart kent de strijd tussen de wet des gemoeds en die der zonde), maar wanneer zich klaar openbaart vijandschap tegen Gods volk, alle schuldgevoel en openbaring van liefde tot de Christus en het Woord ontbreekt, ja zelfs zoals bij Paulus het hart zich verheugt in de moord gepleegd op kinderen Gods, dan durven wij niet denken, dat dezulken toch wedergeboren zijn. Wij geloven, om een voorbeeld te gebruiken, wel degelijk, dat iemand onder de prediking des Evangelies kan worden wedergeboren en dat dit meermalen geschiedt. Zelfs is dat de gewone orde Gods bij de heidenen. Maar dan gaat o. i. toch de wedergeboorte, de verlichting van het verstand, de opening van het oor vooraf, ook al is het onmiddellijk daarop dat de uitwendige roeping volgt. We hebben dan ook aan allen het Evangelie te brengen en mogen niet vragen, of er wel een oor zou zijn, om te horen. Hoe dit echter zij, hetzij de Heilige Geest altoos zonder de uitwendige roeping wederbaart, hetzij Hij dat bij de volwassenen doet door het Woord — wij gaan stellig 't veiligst, als wij ons houden aan wat de Gereformeerde kerken in 1905 uitspraken: "Dat het Evangelie een kracht Gods is tot zaligheid voor een iegelijk, die gelooft, en dat bij de volwassenen de wederbarende werking des Heiligen Geestes de prediking des Evangelies vergezelt."

Ten laatste leggen wij er nog nadruk op, dat altoos aan de wedergeboorte een spreken Gods vooraf gaat. Evenzeer als God bij de schepping alle dingen door het Woord zijner almacht in het leven riep, zo werkt ook de Christus de wedergeboorte door het scheppende Woord zijner kracht. En door dit scheppende Woord Gods komt als uit een onvergankelijk zaad het nieuwe leven te voorschijn. C. DE BEKERING. § 1. Het verband en het onderscheid tussen de wedergeboorte en de bekering. Wij kunnen niet meegaan met Gravemeyer, als hij de bekering, het geloof en de rechtvaardiging aan de wedergeboorte laat vooraf gaan. Letterlijk schrijft hij (Deel II, 778/779): "Een gerechtvaardigd mens is ook een wedergeboren mens. Want in het ogenblik,

LOCUS DE SALUTE 551 waar iemand gelooft, wordt hij gerechtvaardigd en in hetzelfde ogenblik wedergeboren. Want wordt hem door God in Christus, door genadige toerekening van Christus' gerechtigheid, die de voldoening is van Gods rechtvaardigheid, het recht tot het leven geschonken, dan wordt hij ook dadelijk het leven deelachtig. Is hij in het recht tot het goed gesteld, dan wordt hij zonder tussenstand ook gesteld in het bezit. Hij komt in 't leven, hij wordt geboren, andermaal geboren, geboren uit de Geest. Hij wordt uit de dood in Adam overgebracht tot het leven in Christus, een nieuw, geestelijk leven."

Dit gevoelen is onhoudbaar. En als wij dan ook lezen, wat Gravemeyer zegt over de bekering en het geloof, dan blijkt daaruit klaar, dat er ook volgens hem van bekering noch geloof sprake is, zonder een voorafgaand werk des Heilige Geestes. Aan de andere zijde achten wij het ook minder gewenst het voetspoor van Kuyper Sr en Jr te betreden. Beiden toch scheiden o. i. de wedergeboorte en de bekering te ver van elkander. Letterlijk zegt Kuyper, L. de Salute, blz. 93: "gelijk de wedergeboorte aan de uitverkoren zondaar het zijn of wezen der genade mededeelt, de roeping zijn verplichting om die genade te omhelzen in zijn bewustzijn indraagt, zo strekt nu de derde genadedaad, gemeenlijk "bekering" genoemd, om zijn wil zó te buigen, dat hij breke met zich zelf, de wereld en Satan, en Christus aanneme."

Wij menen in deze voorstelling te bespeuren: allereerst een nawerking van de Methodistische voorstelling, dat een kind van God de dag zijner bekering precies moet kunnen noemen — al zegt Kuyper Jr zelf uitdrukkelijk, dat dit geenszins als regel mag gesteld worden, ja veeleer moet erkend, dat bij de kinderen der gelovigen de bekering geleidelijk tot stand komt (De band des Verbonds, blz. 226). In de tweede plaats een gevolg van de omstandigheid, dat beiden leren, dat de wedergeboorte langen tijd geheel verborgen kan blijven, zodat zij zelfs aannemen, dat Paulus voor zijn bekering op de weg naar Damascus reeds wedergeboren was.

Zo denkt ook Voetius. En eveneens schrijft Van Mastricht, III, blz. 229: "Zodat een waarlijk wedergeborene, zoveel de hebbelijkheid en de daad aangaat, voor een tijd kan zijn een ongelovige, een onbekeerde, en in de zonde wandelende, gelijk zonneklaar in diegenen blijkt, die in 's moeders buik of in hunnen doop wedergeboren worden, gelijk Jeremia, Johannes de Doper en Timotheüs, die echter voor de jaren van onderscheid geen daden M van geloof of van bekering voortgebracht hebben." Enkele regels verder erkent hij echter "dat 't geschieden kan en ook zeer dikwijls geschiedt, dat de algemene heiligmaking des Geestes, voor zover zij de roeping, de wedergeboorte, de bekering en de bijzondere heiligmaking behelst, op een en denzelfden tijd tegelijk verricht wordt, hetgeen schijnt geschied te zijn met de moordenaar aan het kruis."

552 LOCUS DE SALUTE Minder helder is, wat Bavinck precies onder de bekering verstaat. Dan, dat punt behandelen wij geschikter in de volgende paragraaf. Onzes inziens staat de zaak zo.

Het woord bekering wordt in tweeërlei zin gebezigd. In de eerste plaats wordt er mee aangeduid die periode in het leven eens mensen, waarin hij zich afkeert van de zonde en met een verslagen hart zijn toevlucht neemt tot Christus. In de tweede plaats wordt van bekering gesproken in dezelfde zin als heiligmaking. Zo doet b.v. onze Catechismus in Zondag 33. Gebruik ik nu bekering in de eersten zin, dan hangt zij ten nauwste saam met de wedergeboorte.

Wedergeboorte en bekering zijn de twee zijden van eenzelfde penning. Wedergeboorte wijst dan meer aan de levendmaking door de Heilige Geest, zoals zij in het binnenste des mensen gewrocht wordt, en bekering diezelfde levendmaking, gelijk zij zich onder de invloed van Gods Geest en Woord naar buiten openbaart in het haten en vlieden van de zonde, in het zoeken van de Zaligmaker en in de begeerte, om naar Gods geboden te leven. Bij kinderen, die in hun prille jeugd zijn wedergeboren, blijft dus die wedergeboorte eerst korten tijd verborgen en openbaart zij zich daarna geleidelijk in de bekering. Bij personen daarentegen, die pas op latere leeftijd worden wedergeboren, openbaart zich de wedergeboorte terstond naar buiten in de bekering. Wanneer een kind in zijn prille jeugd is wedergeboren, dan kunnen natuurlijk de verlichting van het verstand en de ombuiging van de wil zich niet aanstonds naar buiten openbaren, en in zover moeten ook in de tijd de wedergeboorte en de bekering van elkander gescheiden worden. Maar zodra zulk een kind Gods Woord hoort, dan wordt het door de invloeden des Geestes daarmede werkzaam, dan komt uit dat het nieuwe leven aanwezig is, dan openbaart zich liefde tot de Zaligmaker, droefheid over de zonde, de begeerte om Gods geboden te doen, d. w. z. dan bekeert het zich. Vandaar dan ook dat vele kinderen van gelovige ouders geen tijdstip kennen, waarop een omkeer in hun hart tot stand kwam, terwijl zij wet kunnen belijden, dat zij van jongsaf liefde tot God in Christus gevoelden.

Nu is het stellig mogelijk, dat b y. in de puberteitsjaren in het hart van een vroegtijdig wedergeborene een heftige strijd ontbrandt tussen het leven, dat uit God is, en zonde, wereld en Satan, en dat het tengevolge van die strijd voor een wijle schijnt, alsof de liefde tot God geheel ontbreekt, maar dan ontbrak voor dien tijd de bekering toch niet geheel, terwijl het door en in de strijd tot een bewuste bekering en een bewust en beslist zoeken van de Zaligmaker komt. Toont echter een jongen of een meisje bestendig afkeer van God en zijn dienst dan is o. i. ook de wedergeboorte niet aanwezig. Een geheel werkeloos blijven, jaren achtereen, van de verlichting des verstands en van de ombuiging van de wil achten wij onmogelijk.

Bij volwassenen, die wedergeboren worden, gaat de wedergeboorte dan ook

LOCUS DE SALUTE 553 alleen in orde en niet in tijd aan de bekering vooraf. Nauwelijks is het nieuwe leven in het hart gewerkt of het openbaart zich ook. Misschien niet altoos aanstonds zo, dat het ook door anderen kan worden waargenomen maar dan toch inwendig. De wedergeborene bespeurt, dat andere gedachten en gezindheden dan voorheen in zijn binnenste aanwezig zijn. En nu moge hij nog enigen tijd die zoeken te onderdrukken, het gelukt hem niet en weldra wordt voor ieders oog duidelijk, dat hij leerde breken met de zonde en de voet leerde zetten op het smalle pad.

**§ 2. De Schriftuurlijke termen voor bekering.**

In het Oude Testament wordt voor bekeren het verbum (…) wederkeren gebezigd. In het N. T. heet bekering zowel … hetwelk 14 maal, als …, hetwelk 19 maal voorkomt, terwijl ook gebezigd worden de verba … en …. "Van deze twee begrippen gaat yerowoloc metavoix voorop. In dit woord drukt meta tweeërlei uit: daarna en anders dan te voren denken of gezind zijn. Het raakt de voüs en wel niet algemeen als denkvermogen maar als zedelijk vermogen om na te denken; het is zich bezinnen, omdenken, nadenken en anders denken en wel met het gevoel van berouw, smart en leed. Even daarom is het zaak des harten, want uit het hart zijn de uitgangen des levens, Spr. 4: 23, in het hart verenigen zich alle gewaarwordingen, van het hart gaan alle bewegingen uit.

Op de metavoix, de verandering van gezindheid, volgt de ,…. Deze betekent meer de positieve toekering tot God, met afstand van het vorig zondig bestaan en gedrag, met verzaking der van God afgekeerde richting des levens; het duidt aan de positieve intrede, de werkelijken overgang uit de doling en het verre zijn van God tot zijn gemeenschap en dienst, en wel in zover de mens daarbij zelf actief, doende, is, terwijl hij onder Gods werking werkt. Het komt dan ook voor in verbinding met het meer negatieve … in Hand. 3: 19, bij ons: betert u en bekeert u. Eveneens Hand. 26: 20." (Gravemeyer).

Welnu ook deze woorden tonen ons het nauwe verband tussen de wedergeboorte en de bekering. Slechts door de verlichting des verstands en de ombuiging van de wil komt de verandering van gezindheid en de positieve toekering tot God tot stand. Minder juist schijnt ons dan ook deze uitspraak van Bavinck: "Gelijk het geestelijk leven, in de wedergeboorte ingeplant, onder de invloed van Woord en Geest aan de zijde des verstands zich ontwikkelt tot geloof, kennis, wijsheid, zo openbaart het zich onder dezelfde voorlichting en leiding naar de zijde van de wil in bekering", IV, blz. 127. Als eerste bezwaar hiertegen geldt, dat het geloof ook niet buiten de wil omgaat, Joh. 7: 17. Dan, ons hoofdbezwaar is, dat de bekering niet alleen een acte van onze wil maar ook van ons verstand

554 LOCUS DE SALUTE is. Dat blijkt duidelijk uit de benaming …. Trouwens op blz. 133 schrijft Bavinck zelf: "Daarentegen is er tussen… en … wel dit onderscheid, dat het eerste woord meer let op de inwendige zinsverandering, welke een mens beweegt, om zich van het zondig verleden of te wenden, terwijl het tweede woord meer aanwijst de nieuwe verhouding, waarin hij tengevolge van die zinsverandering ook uitwendig intreedt."

**§ 3. In de bekering werkt de mens zelf mee.**

Bij de wedergeboorte is de zondaar geheel lijdelijk. Bij de bekering is dat zo niet. Zowel God als de wedergeboren zondaar treden hier handelend op, vandaar dan ook dat van de bekering nu eens gesproken wordt als van een werk Gods, b.v. Hand. 5: 31 en dan weer als van een werk des mensen, Hand. 3: 19. Hiermede bedoelen wij natuurlijk niet, dat de bekering voor de helft door God en voor de andere helft door de wedergeboren zondaar geschiedt. Neen, ook hier is God de eerste en voornaamste werker. Slechts door de werking van Gods Woord en Geest wordt het nieuwe leven in waarachtige bekering openbaar. Aan de andere zijde is het echter ook zo, dat de zondaar, als de wedergeboorte in hem gewrocht is, nu ook metterdaad zelf opstaat en zich bekeert. Zo staat er dan ook in de Canones van Dordt: "Alsdan wordt de wil, zijnde nu vernieuwd, niet alleen van God gedreven en bewogen, maar van God bewogen zijnde, werkt hij ook zelf, waarom ook terecht gezegd wordt, dat de mens, door de genade, die hij ontvangen heeft, gelooft en zich bekeert", Cap. III en IV, § 12.

**§ 4. Voortgaande bekering. Verbondsbekering. Uitwendige bekering. Bekering van de zonde tot de deugd.**

Wij zeiden reeds, dat het woord bekering voornamelijk in tweeërlei zin gebezigd wordt. Tot dusver gebruikten wij het woord in de zin van de eerste openbaarwordingen van het nieuwe leven, voor het aanvangspunt van de weg der heiligmaking. Maar het woord wordt ook gebezigd, om er heel de weg der heiligmaking mee aan te duiden. Natuurlijk grijpt de bekering in de eerstgenoemden zin slechts eenmaal plaats. Vat ik echter bekering op als gelijkluidend met heiligmaking dan is het geoorloofd van voortgaande bekering te spreken. Zo telkens als wij, door zwakheid in zonde gevallen, uit die zonde weer opstaan, of ook zo telkens als wij een schrede nader bij het ideaal mogen komen, heeft er vernieuwde of voortgaande bekering plaats. Voorts moeten wij er nog op letten, dat in het Oude Testament telkens heel het volk tot bekering geroepen wordt, en dat ook op het voorbeeld van een richter of een Godvruchtig koning meermalen Israël zich van de afgoden bekeerde tot de dienst van JHWH. Zulk een bekering

LOCUS DE SALUTE 555 plegen wij een foederale of nationale bekering te noemen. Natuurlijk was niet bij allen zulk een bekering vrucht van wederbarende genade. Vervolgens wordt nog van bekering bij de heidenen in de Heilige Schrift gesproken, Jona 3: 8, 10 en Matth. 11: 21. In dit geval is er natuurlijk niet sprake van een zaligmakend werk van de Heilige Geest maar slechts van een uitwendige verootmoediging. Het wordt ook wel genoemd een zich geveinsdelijk aan de Heere onderwerpen. Ten slotte. In verband met het laatstgenoemde wijs ik er nog op, dat onze praktikale schrijvers ook spreken van een bekering van de zonde tot de deugd, waarmede zij bedoelden, dat meermalen een zondaar tengevolge van verstandelijke of zedelijke overwegingen met een bepaalde zonde bijv. dronkenschap breekt. Ook deze "bekering" ontsluit niet de toegang tot het eeuwige leven, maar zij is niettemin voor dit leven van betekenis.

**D. HET GELOOF.**

**§ 1. De Schriftuurlijke termen voor geloof.**

Een der gaven, die de Heilige Geest bij de wedergeboorte aan de zondaar schenkt, is het geloof (Met betrekking tot het woord "geloof" lezen wij bij Kuyper, L. de S. blz. 100/101: "Dit woord is van de stam "loof"; dezelfde als 't Latijnsche "lub" (spreek uit loeb) in "lubet." wij vinden dezen stam in de Gothische wortel lioeb van lioeban, waarvan de grondbetekenis in alle Indo-Germaansche talen is: een innerlijke aantrekking tot iets gevoelen. Van dien grondstam kwam of zowel lubet als liebhaben, erlauben, verlof. 't Voorvoegsel "ga" is ongeveer gelijk 't Latijnsche "con" in de zin van ab omni parte — geheel en al. Dus is de diepste gedachte van geloof: zich met zijn gehele wezen innerlijk tot iets aangetrokken gevoelen. 't Doelt dus op een band, en wel op een band, die innerlijk ligt).

In het Oude Testament ontbreekt volgens Bavinck voor geloof nog de technische term. Kuyper daarentegen is van mening, dat in het Oude Testament amanah deze technische term zijn zou. Ook wordt in onze vertaling van Hab. 2: 4 (maar de rechtvaardige zal door zijn geloof leven) dit woord overgezet door geloof.

En dit schijnt mij terecht te zijn geschied. Immers betekent het woord volgens Gesenius: "Bestandigkeit, im Sinne unwandelbarer Treue gegen Gott, unverrückten, Festhaltens an Gottes Wort"; en eveneens volgens Keil, en volgens Delitzsch, wanneer 't van een mens gebruikt wordt "die Treue in Wort und Tat, und in seinem Verhaltnisse zu Gott die feste Anhanglichkeit an Gott", die unverriikte Richtung des Gemiites auf Ihn, das unerschiitterliche Vertrauen auf die Göttlichen Gnadenverheiszungen, firma fiducia und fides, so dasz in … die Grundbedeutungen van … —

Bavinck meent, dat … (dat zowel geconstrueerd wordt met

556 LOCUS DE SALUTE als met als 's mensen relatie tot God er door uitgedrukt wordt) 't meest verwant is aan ons geloven — zusammentreffen." Keil voert hiervoor verschillende bewijzen aan en besluit dan met deze woorden: "Und die LXX haben das Wort richtig durch … übersetzt" (zie Keil's exegese van Hab. 2: 4). Volgens het latere Jodendom bestond het geloof en in de aanvaarding van de wet als Gods gave en in de mening, dat de goedheid van JHWH zou aanvullen, wat aan de wetsgerechtigheid ontbrak. Tegen deze voorstelling zijn Johannes de Doper en Jezus nadrukkelijk opgekomen.

Tijdens Jezus' omwandeling op aarde, kwam het geloof hierin uit, dat men een onbepaald vertrouwen stelde in Jezus en overtuigd was, dat God in Hem en door Hem sprak en wonderen deed b.v. Matth. 8: 10 en 21: 21, 22.

Na Jezus' hemelvaart openbaarde het geloof zich naar twee zij den: 1° Het als waar aannemen van de apostolische getuigenis aangaande de Christus; 2° het persoonlijk vertrouwen op Christus als nu nog levende in de hemel en machtig, om de zonden te vergeven enz.

Johannes legt vooral de nadruk op het eerste …cum acc of met een objectszin of cum' dat-rei; Paulus op het tweede … cum gen. b.v. van Jezus Rom. 3: 22, Gal. 2: 16, …

Maar niet altoos doen zij zo; bij beiden komt ook voor de andere zijde van het geloof met de daarbij behorende constructie. Geen ogenblik mag dan ook de latere onderscheiding van. Deo credere en in Deum credere of ook die van historisch en zaligmakend geloof met deze twee zijden van het geloof geïdentificeerd worden. (Petrus Lombardus leerde: Aliud est credere in Deum, aluid credere Deo, aliud credere Deum. Credere Deo wil zeggen geloven, dat waar is wat Cod zegt, hetgeen ook wel de goddelozen doen. Credere Deum wil zeggen geloven, dat God bestaat, hetgeen ook wel de goddelozen doen. Credere in Deum wil zeggen door het geloof tot God gaan en Hem liefhebben; dit alleen is het ware geloof; het geloof, dat door de lief de werkt). Neen, deze twee zijden tekenen ons beide het zaligmakende geloof.

Trouwens dit ligt voor de hand. Terecht zegt Bavinck: "Waarlijk geloven de getuigenis, welke God getuigd heeft van zijnen Zoon, kan alleen en doet alleen hij, die een onbepaald vertrouwen stelt in de persoon van Christus; en omgekeerd, wie op Christus vertrouwt als op de Zone Gods neemt ook onvoorwaardelijk de getuigenis Gods aangaande de Christus door de mond der apostelen aan."

Om hun bewering te staven, dat God alleen 't object des geloofs is en dus niet ook Christus hebben Berlage (De formulae Paulinae rum; Ircroz) Xptcrrou significatione, Leiden, 1856), Hoekstra en Rauwenhoff beweerd, dat de N. T. formule … moet opgevat in dezen zin cuius Jezus auctor est.

LOCUS DE SALUTE 557 Edoch ten onrechte. Volgens het Paulinisch spraakgebruik hebben wij hier niet te doen met een genit. causae maar met een genit. objecti, zodat deze formule synoniem is met … Weiss wijst dan ook in zijn verklaring van Rom. 3: 22 deze opvatting beslist of en tekent bij deze formule aan: "Genitivus, welcher das Object des Glaubens bezeichnet."

**§ 2. Fides informis et fides formata. Het geloof in formele en in materiële zin.**

Terecht verwierp de Reformatie de Roomse distinctie tussen fides informis en fides formata. Rome bedoelt hiermede dit. Het geloof is aanvankelijk slechts assensus firmus ac certus ad ea omnia, quae Deus credendo proponit d. w. z. een bloot verstandelijk aannemen van hetgeen door de kerk geleerd wordt. Juist echter wijl het geloof niet meer is dan dit daarom is het ook onvoldoende ter rechtvaardiging; het is met andere werkzaamheden des mensen er wel een voorbereiding van, maar in zich zelf is het toch informis. Is nu echter door de liefde de persoonlijke relatie tot God tot stand gekomen en alzo de zondaar gerechtvaardigd, dan is door de liefde ook de fides informis veranderd in een fides formata. In de Catechismus, voorgeschreven door de bisschop van Haarlem Callier, wordt op vraag 300: Wat is de deugd van het geloof? geantwoord: "De deugd van geloof is een bovennatuurlijke gave Gods en een licht, waardoor de mens op gezag van God zelf, vast als waarheid aanneemt alles, wat God geopenbaard heeft en door de Heilige kerk te geloven voorhoudt." In zijn "Genadecultuur" schrijft J. J. Zey, S. J.: "Nu is er geen enkele deugd, die ons zó met God verenigt, als de liefde. De andere deugden: geloof, hoop, zachtmoedigheid, nederigheid, bereiden ons voor op de vereniging met God, de liefde voltooit de vereniging. De kardinale deugden: voorzichtigheid, rechtvaardigheid, matigheid en sterkte, verminderen de beletselen, die aan de vereniging met God in de weg staan, de liefde brengt de vereniging tot stand" (blz. 55). "Fides dividitur in formatam, vivam, quae per charitatem adjunctam, tanquam per formam perficitur, et informem, mortuam, quae sine caritate existit. In fidem explicatam, qua creditur aliquid in seipso, in propriis terminis cognitum, et implicitam, qua creditur aliquid quod in alio, explicite credito, confuse continetur. In fidem habitualem et actual em. Fides habitualis definitur virtus infusa, qua homo firmo assensu credit veritates a Deo revelatas (et ab Eclesia propositas — addunt nonnullo) propter Dei revelantis auctoritatem; fides actualis definiri potest assensus firmus in auctoritate Dei obscure revelantis fundatus, sive assensus firmus, supernaturalis, veritati revelatae praestitus ob Dei revelantis auctoritatem" (Jansen, t. a. p1., I, blz. 681/682).

In de Griekse kerk, bij de Socinianen, Remonstranten, Rationalisten en anderen is het geloof feitelijk ook niet veel anders dan een historisch voor waar houden, niet een zaak des harten, maar een

558 LOCUS DE SALUTE bloot verstandelijke toestemming, eigenlijk "geen religieus maar een erkenntnistheoretisch begrip", een begrip dat niet uit de Schrift is geput maar uit het gewone, dagelijkse spraakgebruik in de Theologie is ingedragen. Zeer juist is echter de distinctie tussen het geloof in formelen en in materiële zin: fides, qua creditur, en fides, quae creditur.

Het laatste is het geheel der dingen, die men gelooft, de leer b.v. Judas vers 3b: dat gij strijdt voor het geloof, dat eenmaal de heiligen overgeleverd is. Het eerste is het geloof als vermogen, gelijk het bij de wedergeboorte aan de mens geschonken wordt, Joh. 3: 16. Waar Rome schier alleen sprak van de fides, quae creditur, daar legden de Reformatoren er nadruk op, dat tot zaligheid de fides., qua creditur onmisbaar nodig is.

**§ 3. Het geloof voor en na de val.**

Om het karakter van het zaligmakend geloof goed te verstaan, is het nodig, dat wij het onderscheiden van het geloof, gelijk het oorspronkelijk tot onze menselijke natuur behoorde. Het is n.l. volstrekt niet zo, dat Adam in het paradijs het geloof miste, evenmin als wij mogen ontkennen, dat er geloof was in de Christus en dat het geloof de grondtrek van ons menselijk leven blijft ook in ons eeuwig aanzijn. Waar de mens naar Gods beeld was geschapen, daar was hiermede een relatie gelegd tussen God en de mens. God en mens stonden niet los van elkander, maar God zag in lief de op zijn schepsel neer, terwijl omgekeerd het schepsel zich met een sterken band aan zijn Formeerder verbonden gevoelde. Welnu die band was het geloof.

En vandaar dat Kuyper terecht schreef: "Sensu generali duidt "geloof" aan die werking van het menselijk bewustzijn, waardoor de mens, als naar Gods beeld geschapen, God als God erkent, in Hem de Waarachtige eert, van geen ander dan van Hem heil verwacht, en voor Hem wil bestaan. Omdat dit geloof een werking van ons bewustzijn is, vindt 't zijn sterkste uiting in het kleven aan het bewustzijn Gods d. i. aan zijn gesproken Woord. Hem te geloven op zijn Woord is van het geloven in Hem een rechtstreeks gevolg," Locus de Salute blz. 98 en 99.

En niet minder waar is hetgeen hij hieraan toevoegt: "Door de zonde echter is dit algemeen menselijk geloof principieel vernietigd, zodat 't bij de wortel is afgesneden, ook waar 't in de takken nog nabloeit. De zonde is in haar diepste wezen ongeloof d. i. afsnijding van ons bewustzijn van de band, die ons aan God bindt, twijfel aan de waarachtigheid van zijn Woord en zoeken van een steunsel bij het schepsel in plaats van bij de Schepper. Ook dit ongeloof is niet dan de negatieve werking van een ons ingeschapen vermogen: het vermogen van ons bewustzijn. In de werkelijkheid toch blijft een zondaar even diep afhankelijk van God als de nog onzondige mens. Wordt nu

LOCUS DE SALUTE 559 in de zondaar het ongeloof te niet gedaan en het geloof hersteld, zo draagt dit geloof een bijzonder karakter en heet het deswege Treartc in engere zin, als aanduidend een geloof, dat zalig maakt, wie verloren was."

**§ 4. Het verschil tussen de Gereformeerde theologen onderling in de 18de eeuw over het wezen des geloofs.**

Over het wezen van het zaligmakend geloof is in het midden van de 18e eeuw tussen de Nederlandsche gereformeerden onderling hevig gedisputeerd. Mede door de invloed van á Brakel, die stelde, dat de "verzekering" of 't bewustzijn, dat ons de zonden om Christus' wil vergeven zijn, niet tot het wezen des geloofs behoorde, maar dat het een "vrucht" was van het geloof, en die het geloof dan ook aldus definieerde: "'t Geloof is een vertrouwen des harten op Christus en door Hem op God, om gerechtvaardigd, geheiligd en verheerlijkt te worden; steunende op zijn vrijwillige aanbieding en belofte, dat hij dat doen zal aan alle, die Hem daartoe aannemen, en zich daartoe op Hem verlaten" (volgens Dr. Los, á Brakel, blz. 247, omschreven de Labadisten 't geloof op dezelfde wijze) — had hoe langer hoe meer bij de vromen het denkbeeld ingang gevonden, dat het wezen des geloofs bestond in een "toevlucht nemen. tot Christus", en in "een hongeren en dorsten naar zijn gerechtigheid" en het welwezen in de verzekerdheid van de schuldvergeving.

Hiertegenover had in 1722 Dr. Th. van Thuinen gepoogd, weer ingang te geven aan de oude voorstelling, dat ook de certa fiducia tot het wezen des geloofs behoort. Kras hadden echter de professoren Driessen en Lampe deze poging bestreden. Bovendien was Van Thuinen's smalen op de "fijnen" weinig geschikt geweest, om het vertrouwen van het volk des Heeren te winnen. Men had dan ook niet naar hem geluisterd.

Op veel bezadigder en ernstiger toon werd echter tien jaren later door Ds C. Vrolikhert hetzelfde (d. i. dus het oude) gevoelen bepleit. Zo werd over dit punt onder de vromen heftig gedisputeerd en geschreven.

Comrie droeg hierover grotelijks leed. En vandaar dat hij er zich op toegelegd heeft in zijn verklaring van Zondag VII dit punt zo teder, zó degelijk en zo uitvoerig mogelijk te behandelen. Hij bepleitte de stelling, dat de verzekerdheid of het vertrouwen wel degelijk tot het wezen van het geloof behoort, al gaf hij natuurlijk gaarne toe, dat dit vertrouwen niet altoos terstond klaar aan het licht treedt en dat het zich zelfs dikwijls langen tijd slechts zwak openbaart. Van der Groe was het met hem eens. Immers lezen we op blz. 14 van zijn "Beschrijvinge van het Gelove": "Want ik wil niet verbergen, dat ik tegen de stelling, dat namelijk in de Zevenden Zondag van de Catechismus niet het eigenlijke wezen maar alleen het welwezen des geloofs beschreven wordt; of anders, dat tot het wezen des waren geloofs niet zou behoren de particuliere toepassing

560 LOCUS DE SALUTE en inwendige verzekering van de vergeving der zonden in Christus — zeer vele, naar mijn gedachte, aller-gewichtigste en onoplosbare zwarigheden heb in te brengen." Dank zij hun invloed is toen veler opinie op dit punt gewijzigd. Toch waren er nog in de vorige eeuw, die het gevoelen van á Brakel voorstonden. Geheel nieuw was deze strijd niet. Maar tevoren had hij niet zo groten omvang verkregen en werd hij niet op zo heftige wijze gestreden.

Nadat de Reformatoren uitspraken, dat het geloof de centrale, religieuze relatie des mensen tot God is, en dat het geloof niet alleen een firmus assensus maar ook een certa fiducia is, stelden sommigen de zetel van het geloof in de wil. Anderen zochten juist omgekeerd het wezen van het geloof in het vertrouwen en deden het zetelen in het hart" (Uit het eerste gevoelen ontwikkelde zich later het orthodoxisme, dat door het verstand tot het hart, door de leer tot het leven wilde komen; uit het tweede het Pietisme, dat eenzijdig de rechten van het gemoed op de voorgrond schoof).

Maar aanvankelijk werd toch door allen geleerd, dat tot het wezen des geloofs ook behoort het vertrouwen, dat Christus voor mij persoonlijk gestorven is, dat Hij mijn Zaligmaker is en dat dus mijn zonden mij vergeven zijn. Aangezien echter algemeen de gedachte van Gomarus overgenomen werd, dat de zekerheid niet aan de rechtvaardiging vooraf kon gaan doch daarop volgen moest (of m. a. w. dat wij onderscheid moeten maken tussen de fides, per quam justificamus, welke aan de rechtvaardiging voorafgaat, en de fides, qua credimus nobis per Christum remissa esse peccata, welke op de rechtvaardiging volgt), zo werd nu onderscheiden tussen de actus directus (d. i. de uitgaande, de tot Christus toevlucht nemende daad) des geloofs en de actus reflexus (de wederkerende daad) des geloofs, die ons brengt tot de verzekerdheid van de vergeving onzer zonden.

Zo lezen wij bij Van Mastricht (I, II, XXV): "Ook zijn er, welke dat vertrouwen stellen in een zekere huwelijks-aanneminge, waardoor wij de Middelaar, die zich zelven aan ons aanbiedt, zo aannemen, om Hem op zekere bepaalde wetten te bezitten, dat wij ons zelven aan Hem wederom opdragen en overgeven, Hoogl. 2: 16, waarop dan naderhand volgt de bijzondere toepassing en de ontwijfelbare overreding, dat Christus onze Bruidegom zij, dat zijn goederen, zo veel en zo groot dezelve ook mogen zijn, de onze zijn; zo namelijk, dat die overreding of verzekering niet zij de formele zaligmakende daadt zelve van het Gelove, maar een gevolg van het aannemen. Dit is volgens zijn oordeel, het allerbeste gevoelen" (blz. 140). Deze onderscheiding bracht er toen allengs velen toe, om te spreken van wezen en welwezen des geloofs, in bovengenoemden zin en om te leren, dat allerlei bevindingen aan de verzekerdheid des geloofs moeten vooraf gaan. LOCUS DE SALUTE 561

**§ 5. Het historisch-, het tijden het wondergeloof.**

Van het rechtvaardigende geloof moeten het historische, het tijden het wondergeloof wel onderscheiden worden.

a. Van het ware geloof verschilt het historische geloof niet slechts in trap, (zodat het laatste alleen wat minder zou omvatten dan het eerste) maar zeer beslist in aard, natuur en wezen. Historisch heet het, niet alsof het alleen de historische gedeelten der Heilige Schrift, de geschiedverhalen, als waar aannam, en niet de leer, de voorzeggingen, de geboden, de bedreigingen en beloften.

Neen, het is een voor waar houden van al wat de Schrift verhaalt en leert. Dus ook van de dogmata in het Woord geopenbaard. En dat voor waar houden van de gehele Schrift geschiedt dan niet alleen op menselijk gezag, niet alleen omdat de kerk of de vromen 't alzo leren maar ook krachtens een zekere door God gewerkte overtuiging (door onze vaderen wel de algemene verlichting van de Heilige Geest genoemd). Dus tot op zekere hoogte ook op Goddelijk gezag. Maar historisch wordt het genoemd, omdat het geheel de inhoud van Gods Woord niet anders dan historischer wijze ("bloot verstandelijk") beschouwt en behandelt, als waar laat gelden, zonder dat het hart er door aangedaan en er werkzaam mede wordt. Historisch geloof is dus slechts een verstandelijke aanneming van de waarheid, omdat men er nets tegen heeft. Het is een dood geloof, omdat het de mens tenslotte laat zoals hij is, het reinigt het hart niet, het brengt geen vruchten voort, het is niet door de liefde werkzaam. Loci classici zijn hier: Hand. 26: 27 en Jac. 2: 19. Uit de laatste plaats zien wij, dat dus ook bij de duivelen historisch geloof gevonden wordt. Nu is 't natuurlijk beter, dat een mens historisch gelooft dan dat hij beslist de Schrift verwerpt. Voor dit leven heeft 't historisch geloof ongetwijfeld grote waarde. Het houdt de mens van veel zonden terug. Ook zien wij, dat naarmate onder een volk het historisch geloof afneemt naar diezelfde mate de zedeloosheid toeneemt en al spoedig overhelling naar revolutionaire denkbeelden het staatkundig leven in gevaar brengt.

b. Het tijdgeloof is van geheel andere aard. Dit vertoont een veel hoger karakter. Het vertoont een geestelijke gestalte. Het is een toe-eigening van de verdiensten van Christus, dikwijls zelfs een met veel ophef spreken van de liefelijkheid van 's Heeren dienst en een vurig getuigen — maar zo, dat er geen diepte van aarde gevonden wordt. De waarachtige vernieuwing des harten ontbreekt. Droefheid over de zonde wordt niet gekend. Jets van hemelse krachten wordt wel gesmaakt. Maar 't hart is slechts uitwendig aangeraakt en daarom gaat alles straks weer voorbij. Vooral wanneer vervolging of smaadheid om Jezus' wil moet geleden worden, bezwijkt de tijdgelovige op de proef. Toch kan iemand soms zo opgewekt over Jezus spreken, dat het vooral voor ongeoefenden niet

562 LOCUS DE SALUTE licht is, het tijdgeloof te onderkennen. Loci classici zijn hier Lukas 8: 13: Zij hebben geen wortel d. w. z. zij zijn niet in Christus Ingeplant; zij mengen zich wel tijdelijk in het gezelschap der vromen maar behoren Jezus niet toe en Hebr. 6: 4, 5, 6. Hier hebben wij het tijdgeloof in verbinding met de zonde tegen de Heilige Geest. Geheel ten onrechte beweerden dan ook de Pelagianen, Remonstranten, ook vele Luthersent i. e. w. allen, die de afval der heiligen leerden, dat dit tijdgeloof, zolang het er is, een waar geloof is.

Terecht beleden de Gereformeerde kerken hiertegenover, dat moet worden verworpen de dwaling dergenen, die staande houden, dat het geloof dergenen, die maar voor een tijd geloven, van het rechtvaardigmakend geloof niet verschilt dan alleen in de gedurigheid, Canones, Hoofdstuk V, Verwerping der dwalingen. § 7.

c. Van het zaligmakend geloof moet ten laatste nog onderscheiden worden het wondergeloof.

Wel onderscheiden maar niet gescheiden, omdat ze meermalen samengaan. Nu komt het echter voor, dat iemand slechts het wondergeloof bezit, maar dat hij dit voor het ware geloof houdt en zo zichzelf voor de eeuwigheid bedriegt. Terecht tekende Calvijn het aldus bij I Cor. 13: 1: "Het grijpt niet de gehele Christus aan maar alleen zijn macht om wonderen te doen." Het heeft dan ook slechts de almacht Gods en niet de genade Gods in Christus of juister de Christus zelf tot voorwerp. Het moet aldus gedefinieerd: "Het wondergeloof is de overreding, vaststelling en het gewisse vertrouwen van iemand, dat door hem of aan hem op een woord door de kracht Gods een wonder zal geschieden, zo iets wat naar de gewone loop der natuur niet mogelijk was en niet van schepselkrachten was te verwachten." Nu is het of van een dadelijk, actief of van een lijdelijk, passief karakter. Actief is het in de wonderdoener, passief in dengene, aan wien het wonder geschiedt. God werkte het in bijzondere mate, zo dikwijls als Hij b.v. bij de verlossing van Israël uit Egypte, bij 't optreden van Elia tegenover Achab enz. machtige wonderen wrocht, die voor heel het volk betekenis hadden. Nu is er ook in het zaligmakend geloof altoos iets van het wondergeloof. Dit deed dan ook Paulus zeggen: Door het geloof verstaan wij, dat de wereld door het Woord Gods is toebereid, Hebr. 11: 3. En dit bevreemdt ons niet, als wij bedenken, dat juist in de wedergeboorte zo duidelijk uitkomt, dat hetgeen onmogelijk is bij de mensen, mogelijk is bij God.

Maar, wij zeiden 't reeds, men kan 't wondergeloof hebben en de fides salvifica missen. Voor wat 't actieve wondergeloof betreft, hebben wij hiervan 't bewijs in Judas, aan wien Jezus evenals aan de andere apostelen de macht gaf, om duivelen uit te werpen en om alle ziekten en alle kwalen te genezen, Matth. 10: 1. Ook verzekert Jezus ons, dat er in de jongsten dag zullen zijn, die zeggen: "Heere, Heere, hebben wij niet in uwen naam geprofeteerd en in uwen Naam vele krachten gedaan" en tot wie

LOCUS DE SALUTE 563 het niettemin heten zal: Ik heb u nooit gekend (n.l. voor de Mijnen) , gaat weg van Mij, gij die de ongerechtigheid werkt, Matth. 7: 22, 23; terwijl Paulus de vermaning horen laat: Al ware het, dat ik al het geloof had, zodat ik bergen verzette, en de liefde niet had, zo ware ik nets I Cor. 13: 2.

Eveneens leert de Schrift ons, dat er kan zijn passief wondergeloof zonder fides salvifica. Ook die negen melaatschen, die na hun genezing niet terugkeerden, om Jezus hun dank te brengen, geloofden, dat aan hen het wonder der genezing geschieden kon, Lukas 17: 11 et sq. Wanneer Paulus dan ook in I Cor. 12: 9 onder de xarismata, welke de Heilige Geest uitdeelt, ook het geloof noemt, dan hebben wij daaronder niet te verstaan het zaligmakend geloof, hetwelk in 't hart van alle uitverkorenen gewrocht wordt, maar een bijzonder vertrouwen des harten, dat God ons tot dingen kracht geven zal, die met gewone vermogens niet kunnen worden uitgewerkt, of m. a. w. het wondergeloof. (Zie verder Gravemeyer, II, 653/660, Kuyper blz. 107, en Grosheide.

De laatste: "Wanneer nu hier het geloof aan enkelen wordt toegeschreven in onderscheiding van anderen, die het niet bezitten, dan volgt daaruit, dat geloof verstaan moet worden in bijzondere zin. We denken het liefst aan het geloof, om wonderen te doen, Matth. 17: 20, 1 Kor. 13: 2, omdat ook de volgende uitdrukking slaat op het doen van bijzondere werken", Korte en brede Verklaring).

**§ 6. Het geloof is een gave Gods.**

Het standpunt der Ethischen in deze kwestie. Wij hebben reeds breedvoerig de kwestie besproken of het geloof een gave Gods dan wel een werk des mensen is. Wij zagen toen: 10 dat de verkiezing niet rust op een vooruitgezien geloof maar dat juist omgekeerd het geloof een vrucht is van de verkiezing; 20 dat het geloof een gave is, gelijk duidelijk blijkt uit Ef. 2: 8 en Fil. 1: 29; 30 dat geheel verwerpelijk is de Arminiaanse voorstelling, dat God slechts zoveel genade aan de mens schenkt, dat hij geloven kan, als hij wil. Wij moeten er echter de aandacht op vestigen, dat de Vermittelungsen de Ethische Theologen zich meermalen zo uitdrukken, alsof zij het in dezen met Luther en Calvijn eens zijn, terwijl dat toch volstrekt niet het geval is. Zij zeggen b.v. meermalen: God is in het stuk des geloofs de eerste, en dan zou men uit zulk een uitspraak afleiden, dat zij 't in hoofdzaak met de Gereformeerden eens zijn.

Toch is dit volstrekt niet het geval. Duidelijk blijkt dit uit het betoog van Muller, Handboek der Dogmatiek, blz. 199/200: "Het geloof is zowel een daad als een toestand. Door het geloof grijpt men aan, wat God in Christus gegeven heeft. Het is dus de daad bij uitnemendheid. Aan de anderen kant is het geloof, als gemeenschap gedacht met God in Christus, te beschrijven als een toestand. Zo wordt vooral in de Paulinische brieven

564 LOCUS DE SALUTE het geloof opgevat. De geloofsdaad voort tot de toestand en de geloofstoestand voert tot geloofsdaden. Het geloofsleven is een verkeren in de (door Christus weder herstelde gemeenschap) gemeenschap met God. Dat hier de kwestie van het Synergisme optreedt, is duidelijk.

Luther dwaalde toen hij schreef (Comment. in Genes): In spiritualibus et divinis rebus, quae ad animae salutem spectant, homo est instar statuae salis — imo est similis trunco et lapidi.

Is het geloof synoniem met vertrouwen, dan moet dit vertrouwen een vrije daad wezen, anders kan van fiducia niet gesproken worden; vertrouwen is iets wat men geven, maar ook weigeren kan. Waar dit ontkend wordt, ontneemt men aan het geloof zijn ethisch karakter. Toch is ook weder de eerste oorzaak van het vertrouwen God zelf, die het vertrouwen uitlokt door de prediking des Evangelies. Spreekt men dus hier van synergisme, men ziet hoe moeilijk het is in dit opzicht scheiding te maken. Vooral als men geloof als een toestand opvat, springt de verborgenheid der samenwerking in het oog. God is en blijft, daar Hij het vertrouwen uitlokt, de Eerste; Hij roept het geloof tot aanzijn. Dit is de genadedaad Gods waarover in Fil. 1: 29 en Ef. 2: 8 wordt gesproken. Maar dit alles neemt niet weg, dat nu God eenmaal zijn genade in Christus betoond heeft, Hij van ons vraagt het vertrouwen in zijn genadegift m. a. w. de daad des geloofs." Wie deze uiteenzetting met aandacht leest, moet toestemmen, dat de uitdrukking "God is in het stuk des geloofs de Eerste", hier alleen wil zeggen: God lokt de mens door de prediking des Evangelies tot geloof uit. Feitelijk is het geloof dus hier niet een werk des Heiligen Geestes maar een daad des mensen. Het blijft ten slotte de mens, die beslist, of hij al dan niet geloven zal.

**§ 7. Geloof en Wedergeboorte. Het geloof als hebbelijkheid en als dadelijkheid.**

Tegelijk met de wedergeboorte wordt de zondaar door de Heilige Geest het geloof geschonken. Toch is het minder juist met de oudere Lutherse dogmatici de wedergeboorte te laten opgaan in de begiftiging met het geloof. Terecht schreef Comrie reeds: "Daar zijn Godgeleerden, die al de vruchten des Geestes, welke in Galaten V worden genoemd als wezenlijke delen van de wedergeboorte aanmerken. Anderen maken er, volgens de zedeleer van Aristoteles, wijsheid, voorzichtigheid en deugd de beginselen van. Anderen stellen acht delen volgens de acht zaligsprekingen van Christus in Mattheus 5.

Maar wij doen het best, als wij ons aansluiten bij Paulus, en zeggen, dat bij de wedergeboorte ons de beginselen van het geloof, de hoop en de liefde ( 1 Cor. 13: 13) worden ingeplant, en dat uit deze drie de blijdschap, vrede, lankmoedigheid, zachtmoedigheid en matigheid voortvloeien." Waar nu vóór de val het geloof de band was, die de ziel des mensen aan God verbond, daar grijpt bij de wedergeboorte

LOCUS DE SALUTE 565 dit wonder plaats, dat deze band, door de zonde verbroken, weer opnieuw wordt aangelegd, of juister — aangezien wij na de val slechts door de Middelaar tot God kunnen gaan — dat onze ziel met Christus en door Hem met de Drie-enige God verbonden wordt. Vandaar dan ook, dat wij tegelijkertijd zeggen, dat wij door de wedergeboorte Christus worden ingelijfd, en dat wij door het geloof met Christus verenigd worden. Dat geloof nu ontvangen wij allereerst als een ingestorte hebbelijkheid of vermogen (fides potentialis, seminalis, habitualis, semen of radix fidei).

Hiermede is dit bedoeld. Een kind, dat sluimert in de wieg, oefent nog niet de daden van zien, horen, spreken enz. Toch heeft het, als het tenminste niet blind, doof of stom is, het vermogen, om deze functie's te oefenen, ontvangen. Of om een ander beeld te gebruiken: potentieel is in de eikel reeds de gehele eik aanwezig. Welnu zo is het ook in geestelijken zin. Wij ontvangen het geloof niet dan pas, als wij het getuigenis Gods aangaande de Christus van ganser harte aannemen en tot Hem onze toevlucht nemen — maar wij ontvangen 't eerst als habitus bij de wedergeboorte.

Wie weigert dit te erkennen, en het geloof uitsluitend als een daad opvat, moet tot de conclusie komen, dat een klein kind het geloof niet kan hebben. Leert nu de Heilige Schrift, dat men zonder geloof God niet kan behagen en zalig worden, Marc. 16: 16, Hebr. 11: 6, dan zou uit deze conclusie weer voortvloeien, dat kinderen, die vroeg gestorven zijn, nimmer zalig zijn geworden. Natuurlijk durfde men deze conclusie niet aan, maar dan wist men geen passende grond aan te geven, waarop men de zaligheid van de vroeg gestorven kinderen bouwen kon.

Á Marck zegt b.v. dat een kind van gelovige ouders, dat vroeg sterft, zalig wordt door het geloof zijner ouders. Anderen weer, dat God met zulke kinderen zijn eigene wegen houdt. Maar wij gevoelen wet, hoe dergelijke oplossingen niet bevredigen. Het was dan ook reeds Calvijn, die ons leerde onderscheiden tussen het zaad en de werkzaamheden des geloofs. Op dit punt bestaat er dan ook schier volkomen eenstemmigheid tussen de Gereformeerden. Schier allen aanvaarden de distinctie tussen het geloof als hebbelijkheid en het geloof als daad.

Schoon heeft Comrie dit geloofsvermogen aldus gedefinieerd: "Wij verstaan dan door het gelove hier een ingestorte hebbelijkheid of vermogen, dat God de Heilige Geest in de harten der uitverkorenen instort, tegelijk met de nieuwe natuur als deszelfs eerste en voornaamste deel; waardoor zij een vermogen uit Christus, en van Christus in hen overgaande, ontvangen, om al de indrukken, die het Goddelijk Woord op dit vermogen of deze hebbelijkheid maakt, te ontvangen, en volgens de ontvangen indrukken van het Woord, omtrent al de gedeelten van dat Goddelijke Woord werkzaam te zijn, overeenkomstig met de natuur van dit ingestorte vermogen; en bepaaldelijk met die teksten, wier

566 LOCUS DE SALUTE inhoud met een bovennatuurlijk licht tot de ziel gebracht worden en door dit nieuwe vermogen ontvangen worden met meer of minder overtuiging en overreding van de Goddelijkheid dier plaatsen in hare betrekking tot onze overtuiging, lering, vermaning of vertroosting."

Nu moet echter dit geloofsvermogen in geloofswerkzaamheden of geloofsoefeningen (actus) openbaar worden. Dit geschiedt natuurlijk niet van zelf. Evenals de eikel in de schoot der aarde alleen onder inwerking van regen en zonneschijn ontkiemt, en evenals elk vermogen, aan het kind geschonken, slechts door zekere inwerking van buiten tot actus overgaat, zo is het ook met het geloofsvermogen. Wordt door de vocatio interna de wedergeboorte en daarmede 't geloof als habitus gewerkt, door de voortgaande bearbeiding van Gods Woord en Geest gaat het vermogen in dadelijkheid over of m. a. w. openbaren zich de geloofswerkzaamheden.

**Aanhangsel.**

In zijn "Institutie" spreekt Calvijn duidelijk uit, dat in de harten van kinderen der gelovigen "het zaad des geloofs en der bekering door de verborgen werking des Geestes alrede" zijn kan, IV, 16, 20. Zo ook Voetius, Catechisatie over de Heilige Catechismus, ed. Kuyper, blz. 657/8. "Soo seggen wij, dat de kinderen gelove hebben, niet het actuele gelove kragtigh door de goede wercken, maar de wortel ende het zaet van het gelove, ende het geestelick vyer, hetwelck de Heylige Geest, soo wanneer se tot hare jaren gekomen zijn, aensteeckt ende doet branden." "Hoe soudt ghy dat bewijsen? Omdatse de Geest Christi hebben, als te voren gehoort is; nu, waer de Geest Christi is, daer is het gelove, het zij ten aansien van de dadelicke werckinge des selfs, gelijk als in de volwassene; het sij ten aensien van de wortel ende oorspronck, als in de kleine kinderen" — al client hierbij bedacht te worden, dat Voetius met betrekking tot de termen zaad, wortel, vermogen des geloofs er in zijn "Disputations", II 499, V 288 op wijst: "non nisi analogice et improprie per metonymiam causae seu principii hanc vocari posse fidem; formaliter enim non magis est fides, quam semen est arbor, aut ovum est pullus, aut bulbus est flos." Eveneens Van Mastricht, I, II, 6: "Derhalven is het Gelove, 't welke tot zaligheit geeist wordt, ene daadt. Der is wel een zadelijk Gelove, 't welke ook aan de kleine kinderen, door de wedergeboorte, eigen is, 't welke men anders de Geest des Geloofs noemt, of het zaadt en de wortel des Geloofs; ook is 't ene gepaste schikking en gesteltheit, uit de krachtdadige Roepinge of Bekeringe voortgekomen" (blz. 128).

**§ 8. Kennis en vertrouwen.**

Er bestond enig verschil van gevoelen onder de Gereformeerde theologen over de vraag, hoevele in getal de werkzaamheden des geloofs zijn. Witsius en Lampe plachten te spreken van negen geloofs daden:

LOCUS DE SALUTE 567 drie voorafgaande, drie wezenlijke en drie achtereenvolgende. Dan, dit gevoelen stond vrijwel op zich zelf. Algemeen oordeelde men, dat tot het geloof deze drie stukken behoren: Kennis, toestemming en vertrouwen. Anderen achtten, dat wij met kennis en vertrouwen kunnen volstaan, aangezien in de geloofskennis van zelf de toestemming begrepen is. In de grond der zaak was men het dus eens. Toch schijnt 't ook ons beter, alleen van kennis en vertrouwen te spreken. Zo doet trouwens ook de Heidelbergse Catechismus. Eerst dus de kennis. Aangezien ons verstand van nature verduisterd is, daarom behoort tot de wedergeboorte allereerst de verlichting des Heiligen Geestes, waardoor wij God kennen in het aangezicht van Jezus Christus, Joh. 17: 3.

Natuurlijk bedoelen wij hiermede niet, dat dus de gelovige de kennis Gods put uit zijn eigen hart of juister uit een lumen internum, door de Heilige Geest in zijn ziel ontstoken. Zo heeft de valse mystiek 't gedurig voorgesteld. Maar terecht is deze dwaling door de Gereformeerden verworpen. Zij verstonden dit onder de kennis des geloofs. Verlichting des verstands is onmisbaar nodig, aangezien de natuurlijke mens niet begrijpt de dingen, die des Geestes Gods zijn; want zij zijn hem dwaasheid, en hij kan ze niet verstaan, omdat ze geestelijk onderscheiden worden, I Cor. 2: 14. Ook hier dient het rapport tussen object en subject hersteld te zijn, zal er van wezenlijke kennis sprake kunnen wezen. Maar geldt nu reeds in het algemeen, dat er geen ideae innatae zijn, en dat ook in het paradijs alle kennis Gods aan revelatie te danken was, dan spreekt het wel van zelf, dat ook hier de kennis van buiten of moet worden aangebracht of m. a. w. uit Gods Woord geput. De geestelijke dingen zijn de hoogste en heerlijkste, maar hoe zouden wij die anders kunnen kennen dan door de Schrift?

Nu zou men hierop kunnen antwoorden met de valse Mystiek: wij beweren ook niet, dat de zondaar de kennis van Christus put uit zich zelf, maar dat de Heilige Geest in zijn binnenste hem rechtstreeks onderwijst, hem toespreekt enz. Hiertegenover geldt echter: — a. Wanneer dit Gods wil ware geweest dan zouden wij de Heilige Schrift niet hebben ontvangen. — b. Naar Jezus' eigen woord Joh. 16: 13, 14 zal de Heilige Geest niet van zich zelven spreken maar Hij zal het uit het door Jezus geopenbaarde nemen en het aan de kerk verkondigen. Welnu, dit onderwijs van de Heere Jezus vinden wij in de Heilige Schrift, en zo moet volgen, dat de Heilige Geest door het Woord de gemeente onderwijst. — c. De gelovigen zijn volstrekt niet gevrijwaard voor alle dwalingen. De overblijfselen van het verduisterd verstand en de verdorven wil doen zich nog maar al te dikwijls gelden. Dientengevolge zouden wij telkens mistasten in de leer en feil gaan in onze handelingen, wanneer wij, wat omgaat in ons hart, niet gedurig toetsen aan het Woord des Heeren. — d. Wanneer het geloof zich zuiver openbaart (men denke slechts aan de lofzang, die in Ps. 19 en Ps. 119 op de wet des Heeren wordt

568 LOCUS DE SALUTE gezongen) dan trekt het altoos heen naar de Heilige Schrift en dan vindt het steeds meer zijn lust in het Woord, ja dan legt het steeds meer zijn gedachten en zijn wil gevangen onder het Woord. — e. In I Job.. 2: 20-27 verbindt de Apostel de zalving des Geestes, die de gelovigen van de Heilige, d. i. van Christus ontvangen hebben, ten nauwste met de waarheid, welke zij gehoord hebben vers 21/24; als zij daarin blijven, blijven zij ook in de Zoon en de Vader en hebben zij geen nadere onderwijzing meer nodig.

Trouwens telkens weer verwijst de Schrift de gelovige naar de openbaring Gods in de natuur en in de Schriftuur (Greijdanus vertaalt vers 20: "En gij hebt de zalving van de Heilige en weet allen", terwijl hij voorts in zijn korte en brede Verklaring opmerkt: "Wanneer 7thura oorspronkelijk mocht zijn, moesten we dat alles toch verstaan in samenhang met de redenering: alles wat tot de ware kennis Gods behoort, en wat nodig isi te weten, om zich door dwaalleraars niet te laten verleiden") . Wanneer wij dit alles in het oog houden, dan verstaan wij, hoe Gravemeyer, II, blz. 640 deze kennis aldus definieert: "Kennis van Gods Woord, inzonderheid van de leer der verlossing en zaligheid in Christus. Niet slechts letterkennis en verstandelijke bevatting, door mededeling en onderwijs, zonder vraag en inzicht van waar of onwaar, van zeker of twijfelachtig, maar levendige, gevoelige kennis door de verlichting des Heiligen Geestes, die de blinde ogen voor de waarheid opent, zodat er toestemming noodzakelijk uit volgt, zodat men daardoor is ingenomen en niet anders kan dan er ja en amen op zeggen, en het Woord uit innerlijke overreding, met volle toestemming des gemoeds als Goddelijk en daarom als waarachtig en volkomen zeker aanneemt, gelijk het ook in zich zelf is I Thess. 1: 5." Al zegt nu Gravemeyer, gelijk vele oude dogmatici, dat de toestemming het tweede stuk des geloofs is, uit deze definitie blijkt reeds, hoe de toestemming met de geloofskennis onmiddellijk is gegeven, gelijk Gravemeyer haar dan ook niet verder behandelt.

Terecht zegt dan ook Comrie (Honig, Comrie, blz. 216/17): "Kennis en toestemming zijn tweelingen, die in een en hetzelfde punt des tijds door de almachtige, onweerstandelijk en herscheppende kracht des Heilige Geestes in de ziel gewrocht worden; en gelijk zij even oud zijn, met opzicht tot de herscheppende daad des Heilige Geestes, waardoor zij beide tegelijk ingewrocht zijn, zo zijn zij ook even gelijktijdig in hare werkzaamheid in de ziel; want kennende stem ik toe. Hiervandaan heb ik bij verscheidenen gevonden, dat zij het geloof de Echo van de ziel noemen. Wat is nu een echo? Dit is de voorgesprokene woorden door een wedergalm als het ware na te spreken. Zo is het gelove de Bath-kol, die door het Woord, als deszelfs dochter, voortgebracht wordt, en een gelijkenisse, door het wedergalmen, met dat woord heeft."

LOCUS DE SALUTE 569 Trouwens dat spreekt van zelf. Immers valt geloof onder het genus persuasio of overreding. "Noch menselijk noch Goddelijk geloof kan bestaan, of daar is een persuasie of overtuiginge des gemoeds van de waarheid der zaken, die men gelooft" (Honig, A. Comrie, blz. 211). Of om met Van Mastricht te spreken (I, 127): "Geloof is een overreding des gemoeds aangaande de waarheid van een of andere zaak, in meer bepaalden zin die overreding des gemoeds, welke ontstaat van en uit de geloofwaardigheid en getrouwheid van de Spreker." Wie dat in het oog houdt, voelt terstond dat kennis en toestemming hand aan hand gaan. Rest ons dus alleen nog maar het vertrouwen des geloofs. Wij hebben reeds gezien, hoe sommige Gereformeerde theologen meenden, dat het vertrouwen niet tot het wezen maar tot het welwezen des geloofs behoort.

Nu is hiermede reeds in strijd, dat het geloof valt onder het genus persuasio of m. a. w. dat wij iemands getuigenis geloven, omdat wij vertrouwen stellen in zijn persoon. Daarbij is het geloof juist naar zijn aard vaste verzekerdheid, onbepaald vertrouwen, de stellige overtuiging, dat bij God alle dingen mogelijk zijn. Het geloof brengt naar zijn natuur onmiddellijke zekerheid mee. Het is een vaste grond der dingen, die men hoopt Hebr. 13: 1 en een bewijs der zaken, die men niet ziet, weshalve het dan ook in de Heilige Schrift staat tegenover bezorgdheid, vrees en twijfel. Nu verstaan wij onder dit vertrouwen het leunen en steunen op Christus; de overtuiging, dat Christus en al zijn weldaden ons geschonken zijn; de roemtaal: in leven en sterven ben ik het eigendom van Christus. Of om met de Heilige Cat. te spreken: "Het geloof is ook een zeker vertrouwen, hetwelk de Heilige Geest door het Evangelie in mijn hart werkt, dat niet alleen anderen maar ook mij vergeving der zonden, eeuwige gerechtigheid en zaligheld van God geschonken is, uit loutere genade, alleen om der verdienste van Christus' wille." Nu is dat vertrouwen des geloofs bij allen niet even sterk. Terecht zeide Luther, *dat het geloof een Goddelijk licht is in het verstand en een Goddelijke kracht in de wil.*

Maar nu is hier verschil van trap en maat. De een ziet niet zo helder als de ander, en bij de een is meer beweging en levensuiting dan bij de anderen. Ook openbaart zich het geloof in een en dezelfde gelovige nu eens sterker en dan weer zwakker. Ook moeten wij bedenken, dat het geloof door zonde, wereld en Satan gedurig aangevochten wordt, zodat het vele twijfelingen en aarzelingen te overwinnen heeft. Wij1 nu dit alles zo is, daarom spreekt de Heilige Schrift van een wassen des geloofs (2 Cor. 10: 15), eveneens van een bevestigd zijn in het geloof, Col. 2: 7 en van de volle verzekerdheid des geloofs, Hebr. 10: 22. Maar uit het gezegde vloeit ook voort, dat niet ieder, die met het geloof begiftigd is, aanstonds ten volle het vertrouwen koestert, dat hem al zijn zonden vergeven zijn. Soms gaat aan dit vertrouwen een

570 LOCUS DE SALUTE lange en bange strijd vooraf. Dit bracht, gelijk wij zagen, vooral in de 18de eeuw vele Gereformeerden er toe te onderscheiden tussen de uitgaande en de wederkerende, of de directe en de reflexieve geloofsdaden. Onder de eerste verstond men dan het vluchten of toevlucht nemen tot Christus en onder de tweede het hebben van de bewustheid van ons geloof of onzer aanneming van Christus. Ook bracht dit hen er toe, breedvoerig uit te weiden over de kenmerken van het ware geloof en het verschil tussen "ware en valse genade."

Nu dringt de Heilige Schrift meermalen aan op zelfonderzoek en zelfbeproeving. Daarom is het noodzakelijk, de kenmerken en de vruchten van het geloof te beschrijven. Dan, men mag hierin niet te ver gaan en men mag vooral niet de eis stellen, dat men eerst alles wat Gods meer ervaren kinderen ondervonden hebben, ook zelf moet hebben ervaren, zal men wezenlijk Gods kind kunnen heten. Daarbij is het vertrouwen, dat ons onze zonden vergeven zijn, geen vrucht van redenering, maar het is volgens Calvijn meer een zaak van het hart dan van het hoof d, en meer van het gevoel dan van het verstand.

Ook heeft Comrie er ons terecht aan herinnerd, dat wij moeten onderscheiden tussen de verzekerdheid van het gevoel en die van het geloof. Onder de eerste verstond hij, op het voetspoor der Engelse theologen de blijde aandoeningen, de kennelijke ervaringen van des Heeren gunst en gemeenschap, die nu en dan het deel der gelovigen zijn en die zelfs zwakken in het geloof voor een wijle doen vertrouwen, dat hun hun zonden vergeven zijn. Onder de tweede verstond hij het vertrouwen van het deelgenootschap aan Christus en aan al zijn goederen, hetwelk niet afhangt van gevoelige indrukken maar te midden van twijfelingen en aanvechtingen zich verlaat op de beloften van het Evangelie en zich aan Christus vastklemt.

Maar hoezeer dus dit alles, en bepaaldelijk de onderscheiding tussen de directe en de reflexieve geloofsdaden, een betrekkelijk recht heeft, toch kan ik wel onderschrijven dit oordeel van Bavinck — al schijnt het mij evenals uitspraken van Kuyper in gelijken geest, wat al te sterk geaccentueerd te zijn —: "De omschrijvingen, van het geloof door toevluchtnemen, hongeren, dorsten enz. treft het wezen niet, wig deze alle uitingen en werkzaamheden zijn van het geloof, en dit dus reeds onderstellen. De onderscheiding van het geloof in toevluchtnemend en verzekerd vertrouwen moge als onderscheiding en met het oog op de praktijk, waarin de gelovigen telkens aan het twijfelen gebracht worden, enig recht van bestaan hebben, als scheiding is zij of te keuren en werkt zij zeer schadelijk voor de wasdom van het geestelijk leven" (Zie verder mijn "Alexander Comrie" blz. 217/226 en Gravemeyer, II, blz. 641/53).

LOCUS DE SALUTE 571

**§ 9. Het gevoelen van Dr. S. P. Dee over de definitie van het geloof in Zondag VII.**

In zijn belangrijk proefschrift "Het geloofsbegrip van Calvijn" verdedigde Dr. Dee de stelling, dat Calvijn's definitie van het geloof: Het is een certa firmaque cognitio van Gods goedgunstigheid jegens ons, zondaren, de enig juiste is en ver de voorkeur verdient boven de definitie van de Catechismus, ja van alle oude en nieuwe Gereformeerde Dogmatici. Mijns inziens gaat hij met deze bewering te ver, gelijk ik dit meen bewezen te hebben in het Gereformeerde Theol. Tijdschrift (21e Jaargang, afl. 12, April 1921) , met welk artikel Prof. Hepp aanstonds zijn instemming betuigde. In het kort komt het hier op neer.

Met Dr. Dee ben ik 't eens, dat de definitie van Calvijn een mooie en bevredigende is. Zelfs had 't aanbeveling verdiend, dat hiervoor aan het Schriftbewijs enige plaats was ingeruimd. In teksten als Ps. 9: 11, Ps. 87: 4, Joh. 16: 3, Joh. 17: 3, Gal. 4: 9, Fil. 3: 10 en I Joh. 2: 3 lijdt het geen twijfel of in dit kennen is het vertrouwen begrepen en beslist nodig is het dus niet, dat in de definitie van het geloofsbegrip naast de kennis ook het vertrouwen wordt opgenomen. Maar hieruit volgt nog niet, dat een omschrijving van het geloof, waarin de partikels voorkomen niet alleen (kennis) . . . maar ook (vertrouwen) door ernstige bezwaren wordt gedrukt. Al aanstonds gaat het beroep op Ursinus niet op. Dr. Dee meent, dat Ursinus met het eerste gedeelte van antw. 21 het historisch geloof heeft bedoeld, omdat Ursinus het historisch geloof minder gelukkig aldus definieerde: Het is een zekere kennis, waardoor wij alles voor waarachtig houden, wat ons God in Zijn Woord geopenbaard heeft.

Maar hierin vergist hij zich. Ursinus (en evenzo Bastingius) verwijst bij de bespreking van het historisch geloof naar die uitspraken der Heilige Schrift, die ook wij voor het historisch geloof plegen aan te halen, Jac. 2: 19; Hand. 8: 13; I Cor. 13: 2, terwijl hij bij de behandeling van de kennis als eerste stuk van het rechtvaardigend geloof uitsluitend verwijst naar zulke Schriftuurplaatsen, waarin van een geheel ander dan een bloot verstandelijk kennen sprake is n.l. Jes. 55: 5, Joh. 6: 69, Joh. 17: 3. De Synopsis vermijdt dan ook reeds geheel de fout van Ursinus. Voetius laat evenzeer duidelijk uitkomen, dat de kennis des geloofs wezenlijk anders is dan het historisch geloof. Eveneens Van Mastricht en Comrie.

Nu werpt echter Dr. Dee tegen, als de Gereformeerde Theologie zo de kennis des geloofs opvat, waarom moet dan nog de fiducia afzonderlijk genoemd? Hierop antwoord ik, stipt nodig acht ook ik dat niet. En geheel eens ben ik het met Dr. Dee, dat het beter is uitsluitend van kennis dan uitsluitend van vertrouwen te spreken — zoals Heppe en Gravemeyer doen —, als slechts een van de beide stukken in de definitie van het geloof genoemd wordt. Niet eens ben ik 't echter met hem, als hij meent dat door de overname van Calvijn's definitie

572 LOCUS DE SALUTE de gewone beschuldiging tegen ons Gereformeerden van intellectualisme wegvallen zal. Ik geloof veeleer, dat zij dan nog sterker (hoewel ten onrechte) zou worden geaccentueerd. Ik zie in de gebruikelijke definitie, die kennis en vertrouwen beide noemt, volstrekt geen bezwaar, mits slechts uitkomt, dat beide door de Heilige Geest worden gewerkt en dat zij ten nauwste met elkaar verbonden zijn. Zo wordt aangewezen en wat de Heilige Geest door het Woord in het verstand en wat Hij in de wil werkt. Hiervoor pleit bovendien, dat geloof en geloven in het N. T. gebruikt worden ter aanduiding zowel van de aanvaarding van het getuigenis, hetwelk aangaande de Christus gegeven wordt als ook van het vertrouwen op Christus. Van het uitvoerige en leerrijke artikel, hetwelk in Cremer aan pistis en pisteuoo gewijd wordt, luidt dan ook de slotsom, dat geloof drie hoofdmomenten bevat, waarvan nu eens het een en dan weer het andere op de voorgrond treedt n.l. "überzeugungsvolle Anerkennung der Heilsoffenbarung, sich hingebende Gemeinschaft (anhangen) and schlieszlich zuversichtliches, seiner Sache gewisses Vertrauen auf de Gott des Heiles oder auf Christum."

**§ 10. Het voorwerp van het zaligmakende (of rechtvaardigende) geloof.**

Feitelijk hebben wij met het behandelde de bespreking van het geloof ten einde gebracht. Dan wellicht is het nuttig, nog eens met nadruk dit naar voren te brengen. In het paradijs was de drieenige en volzalige God het voorwerp des geloofs. Maar na de val is het naaste voorwerp des geloofs geworden Christus, of m. a. w. richt zich het geloof allereerst op Christus, gelijk Hij door zijn dubbele gehoorzaamheid vergeving der zonden, eeuwige gerechtigheid en zaligheid heeft teweeggebracht. Dan alzo, dat het geloof bij de Christus niet blijft staan maar door Hem tot de Drie-enige God gaat, of m. a. w. dat de Drieenige God het verwijderde voorwerp des geloofs is. Matth. 11: 27-30; 22: 37; Joh. 14: 6.

**E. DE RECHTVAARDIGING.**

**§ 1. De term "rechtvaardiging" (rechtvaardigmaking).**

Een der schoonste vruchten van het geloof is de rechtvaardiging, waarom dan ook in de Dogmatiek niet alleen van fides salvificans maar ook van fides justificans gesproken wordt. Gravemeyer en Kuyper geven aan de benaming "rechtvaardiging" de voorkeur boven die van "rechtvaardigmaking." In zijn "E Voto", Deel II, blz. 334/335 geeft Kuyper hiervan op deze wijze rekenschap. Na er aan herinnerd te hebben, dat de Roomsen onder rechtvaardigmaking verstaan "een recht maken van wat in ons krom is", en daaraan de opmerking toegevoegd te hebben, dat wan

LOCUS DE SALUTE 573 neer deze opvatting juist was, daaruit zou volgen "dat deze rechtvaardigmaking op ons persoonlijk eerst toepasselijk was van het ogenblik af, dat God de hand aan ons lei en het kromme in ons recht zette", gaat hij aldus voort: "Zo echter staat het met de rechtvaardigmaking niet. Dat zult ge terstond gevoelen, zo ge voor "rechtvaardigmaking" het juiste woord "rechtvaardigverklaring of rechtvaardigstelling" in de plaats schrijft. Het woord "rechtvaardigmaking" ons uit de Roomse Theologie toegekomen, is een minder juiste vertaling van de uitdrukking, die in het Grieks van het Nieuwe Testament wordt gebezigd en heeft tot veel misverstand aanleiding gegeven." Kuyper acht dus de term "rechtvaardigmaking" minder juist en geeft de voorkeur aan de term: rechtvaardigverklaring of rechtvaardigstelling of kortweg rechtvaardiging. Zo ook Gravemeyer, II, 689 et sq.

Hierop antwoordt Bavinck: "Indien dit zo ware, zou het woord hier ter plaatse onjuist en voor rechtvaardiging te verwisselen zijn." Maar, zo gaat hij voort, "evenmin als in de uitdrukking Deum glorificare, God groot maken, zo ligt in het woord rechtvaardigmaking door de samenstelling met maken, facere, als zodanig een zedelijke verandering opgesloten."

Nu is deze opmerking op zich zelf volkomen juist. En het lijdt dan ook wel geen twijfel, of Kuyper drukt zich te kras uit. Aangezien nu echter eenmaal de Roomsen, de Vermittelungstheologen, enz. de term rechtvaardigmaking in de daarin even genoemden, verkeerden zin opvatten, komt 't ons niettemin voor, dat aan de term rechtvaardiging of rechtvaardigstelling de voorkeur moet worden gegeven, gelijk trouwens Bavinck ook zelf herhaaldelijk de benaming "rechtvaardiging" gebruikt.

**§ 2. De rechtvaardiging is niet een ethische maar een forensische daad Gods.**

Het grote geding bij deze weldaad des verbonds is de vraag, of de rechtvaardiging een zedelijke dan wel een rechterlijke daad Gods is. Degenen nu, die er een ethische daad onder verstaan, leren in de grond der zaak dit, dat de rechtvaardiging is een verandering in het binnenste des mensen, een gelijkvormig gemaakt worden aan het beeld van Christus, en dat hij ten gevolge van deze verandering der weldaad deelachtig wordt, in Christus geschonken, n.l. der gerechtigheid, die bij God geldt. Feitelijk laat men dus op dit standpunt aan de rechtvaardiging de heiligmaking voorafgaan, en stelt men het zo voor alsof eerst op grond van deze heiligmaking de vergeving der zonden verkregen wordt. Zo beslist mogelijk leert dat de Roomse kerk. Op het Concilie van Trente sprak Rome uit: "Justificatio non est sofa peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum, unde homo ex injusto fit justus et ex inimico amicus", weshalve Mohler dan ook in zijn

574 LOCUS DE SALUTE Symbolik schrijft: "Nach katholischen Grundsatzen pragt sich Christus durch die Rechtfertigung im Glaubigen lebendig ein und aus, so dass dieser ein lebendiges Abbild vom Urbilde wird." Hiertegen zijn nu de Reformatoren met beslistheid opgekomen.

Helaas week echter Andreas Osiander, die als hoogleraar te Köningsbergen in 1552 stierf, van hun gevoelen af. Hij toch is de theoloog der Reformatie, die sterk de stelling heeft verdedigd, dat de rechtvaardiging niet een juridische of rechterlijke maar een ethische daad Gods is. Volgens Osiander bestaat het wezen van onze rechtvaardiging in de innerlijke levensgemeenschap met Christus. Niet de Christus voor ons maar de Christus in ons, is onze rechtvaardigheid voor God. Wat ons voor God rechtvaardig doet zijn is alleen de in ons wonende gerechtigheid van Christus. En dat wel in dien zin, dat deze gerechtigheid van Christus volgens hem niet is het middelaarswerk, hetwelk de Christus hier op aarde volbracht heeft, maar de wezenlijke, essentiële gerechtigheid of heiligheid van Christus' Goddelijke natuur. Deze laatste stelling was een uitvloeisel van zijn Manicheïsch-Pantheïstisch uitgangspunt. Volgens hem was de mensheid bestemd, om door instorting van de wezenheid Gods in de mensen tenslotte tot een "God-mensheid" op te klimmen. Eveneens leerde hij, dat het beeld Gods, naar hetwelk de mens was geschapen, eigenlijk was het wezen van de Zoon Gods.

Uit welke voorstelling weer deze andere dwaling voortvloeide, dat Christus alleen naar zijn Goddelijke natuur onze Middelaar is, en dat Hij ook in de wereld zou gekomen zijn, wanneer de zondeval niet had plaats gegrepen (Zie hierover verder De Moor, IV, pag. 757 et sq; Scholten, Leer der Herv. kerk, II, blz. 436; en Ritschl "Rechtfertigung und Versöhnung", I S. 235 u. ff).

Vooral door Calvijn, Inst. III, 11, 5 en volg. is Osiander bestreden geworden. Maar dan zo, dat hij de nauwen band tussen de rechtvaardiging en de heiligmaking niet uit het oog verloor. Letterlijk schrijft Calvijn in § 6: "Gelijk Christus niet in stukken gescheurd kan worden, zo zijn deze twee stukken onscheidbaar, die wij tegelijk en verenigd in Hem bekomen: gerechtigheid en heiligmaking. Zovelen dan God in genade aanneemt, begiftigt Hij tegelijk met de Geest der aanneming tot kinderen, door wiens kracht Hij hen naar zijn evenbeeld vernieuwt." Osiander verwarde echter beide. En hiertegenover stelde Calvijn dit beeld: "Wanneer de glans der zon niet gescheiden kan worden van de warmte, zal men daarom zeggen: het licht verwarmt de aarde en de warmte verlicht haar? Wel is hier een wederkerige en een ongedeelde verbintenis, maar wat aan het een eigen is tot het andere over te brengen, verbiedt zelfs de rede. Zo is het met de rechtvaardiging en de heiligmaking. De Heilige Schrift voegt beide saam, maar houdt ze tevens duidelijk uiteen, I Cor. 1: 30."

LOCUS DE SALUTE 575 Dat de rechtvaardiging niet een forensische maar een ethische daad Gods is, wordt ook door de Ethische geleerd. Uitdrukkelijk schrijft by. Muller in zijn "Handboek 2", blz. 217: "Eenzijdig is de voorstelling te achten, die bij de atx,ccicoo-t; alleen denkt aan een actus Dei forensis, quo peccator justus declaratur; even eenzijdig als de Roomse opvatting, als actus Dei efficiens (infusio sanctitatis inhaerentis, qua homo ex injusto justus redditur)." Zelf definieert hij op blz. 213/14 de rechtvaardiging aldus: "Volgens de Protestantse beschouwing is de justificatio niet een willekeurig rechtvaardig verklaren van Gods kant, maar een werkelijk rechtvaardig zijn voor God. Door het geloof in de innigste levensgemeenschap getreden zijnde met Christus, zijn de ranken een geworden met de wijnstok. Wat in Christus is, is ook in de zijnen. Is Hij amortog, dan zijn zij eveneens amactot. Er is hier dus geen sprake van "overdracht van vreemd goed," van een willekeurige toerekening (imputatio) der gerechtigheid van Christus; maar de gelovigen worden naar recht niet meer als zondaren onder de wet, maar als kinderen onder de heerschappij der Goddelijke genade behandeld." Duidelijk zien wij uit deze woorden, dat Muller de rechtvaardiging verwart met de wedergeboorte en de heiligmaking. Dit blijkt nog duidelijker, als wij letten op deze uitspraak, blz. 217/18: "In de zin van het Nieuwe Testament is dan ook met de rechtvaardiging een heiliging verbonden. De atmo, zijn vrijgemaakt van de wet der zonde en des doods en leven nu onder de wet des geestes des levens in Christus Jezus, Rom. 8: 2." "Beide begrippen: rechtvaardiging en heiliging, als min of meer ident, komen dan ook verbonden voor, I Cor. 6: 11." Nu voegt Muller hieraan wel toe, dat hij met heiliging jets anders bedoelt dan de heiligmaking, en ook behandelt hij de heiligmaking nog afzonderlijk na de rechtvaardiging, maar wanneer men dit alles nauwkeurig bij hem naleest dan blijkt duidelijk, dat hij de rechtvaardiging verwart met de wedergeboorte.

Ook is het volstrekt niet zo, gelijk Muller zegt, dat wij door het geloof hier reeds rechtvaardigen zijn. De gelovigen kunnen hier reeds rechtvaardigen heten, als wij met de Reformatoren aannemen, dat de rechtvaardiging is een rechterlijke daad Gods, de rechtvaardig verklaring op grond van de toegerekende gerechtigheid van Christus, maar zonder deze toerekening van Christus zijn de wedergeborenen geen rechtvaardigen, omdat zij ten einde toe de overblijfselen van de inwonende zonde in zich omdragen.

Zeer terecht hebben dan ook de Reformatoren gezegd, dat de rechtvaardiging is een forensische daad. Het is die rechterlijke daad, waarbij God uit loutere genade de zondaar de gerechtigheid van Christus toerekent, hem dientengevolge zijn schuld vergeeft en hem het recht op het eeuwige leven toekent. Daarom zegt Paulus ook, dat God de goddeloze rechtvaardigt. Rechtvaardigen is een juridisch begrip. Het is het rechterlijk vonnis, waarbij iemand volgens de wet onschuldig wordt Gereformeerde Dogmatiek

576 LOCUS DE SALUTE verklaard. Welnu zo spreekt, zo verklaart God ook een zondaar op grond van de toegerekende borggerechtigheid van Christus Jezus rechtvaardig.

**Aanhangsel.**

1. In de "Katechismus" van het bisdom van Haarlem wordt dit in de 42e Les geleerd. Door onze natuurlijke krachten kunnen wij niet geloven en ook niet de geboden onderhouden, zoals het ter zaligheid nodig is; maar de bovennatuurlijke hulp der Goddelijke genade is ons daartoe volstrekt noodzakelijk. De Goddelijke genade is tweeërlei: de genade van bijstand en de heiligmakende genade. De genade van bijstand is een bovennatuurlijke hulp, waardoor de Heilige Geest ons verstand verlicht, en onze wil beweegt en versterkt, om het kwade te laten en het goede te doen. God geeft aan alle mensen minstens zoveel genade, dat zij zalig kunnen worden. Om zalig te worden is de genade alleen niet voldoende, maar wij moeten met de genade medewerken. De heiligmakende genade is een bovennatuurlijke gave, waardoor God de mens van de zonde zuivert, aan zijn ziel een bovennatuurlijk leven schenkt, hem aanneemt tot zijn kind en erfgenaam des hemels maakt. De mens ontvangt haar voor het eerst in het Doopsel. Zij wordt vermeerderd door de sacramenten, welke wij in staat van genade ontvangen en door ieder goed werk, dat wij in staat van genade, ter ere Gods verrichten.

2. Heilige Schmid vat het gevoelen van de Lutherse theologen over de Rechtvaardiging aldus saam: "Justificatio actum illud denotat, quo Deus judex hominem peccatorem adeo que reum culpae et poenae, sed in Christum credentem justum pronuntiat. Dieser Akt tritt ein in dem Momente, in welchem der Mens im Glauben das Verdienst Christi ergreift, und kann mit Recht als actus forensis s. judicialis bezeichnet werden, weil Gott da gleichsam wie im biirgerlichen Gericht ein Urteil iiber de Mensen ausspricht, das diesem eine ganz andere Stellung, als er bisher hatte, und ganz andere Rechte erweist. Unter Rechtfertigung hat man also in keiner Weise einen sittlichen Zustand, der sich in dem Mensen vorfindet, oder eine sittliche Umwandlung, welche mit ihm vorgegangen ist, zu verstehen." .. .

3. Heilige Heppe geeft het gevoelen van de Gereformeerde theologen aldus weer: "Unter der Rechtfertigung des Mensen versteht die Heil. Schrift nicht eine Eingieszung der Gerechtigkeit Gottes in denselben (d. Heilige nicht einen actus fysicus), sondern einen richterlichen, declaratorischen Act (actus forensis) durch welchen Gott de Mensen fur gerecht, d. Heilige für einen Gegenstand seines Wolgefallens erklart, weshalb die Rechtfertigung eine mutatio hominis exterior nicht aber interior ist." Hij verwijst o. a. naar deze uitspraak van Van Mastricht: "Protestantes justificationem nunquam interiorem hominis mutaL

LOCUS DE SALUTE 577 tionem denotare existimant, sed semper exteriorem per declarationem."

4. Ds J. G. Woelderink, die toont veel studie te maken van de Gereformeerde Dogmatiek, koestert bezwaar tegen de termen juridisch (forensis) en ethisch in dit verband en wijst er op, dat deze onderscheiding eerst in de jongsten tijd in gebruik gekomen is. Dit laatste is slechts in zover juist, dat voorheen in plaats van ethisch gebruikt werd actus efficiens en een innerlijke daad. En het bezwaar tegen de genoemde termen berust op een misverstand. Helder daarentegen ziet hij in, dat door Dr. J. Heilige Gerritsen in zijn brede studie "Rechtvaardigmaking bij Paulus" "het stuk van de rechtvaardigmaking bijzonder in de objectieven grondslag wordt aangevallen."

**§ 3. De betekenis van het verbum "rechtvaardigen" in de Heilige Schrift.**

De Schrift bezigt ongetwijfeld rechtvaardigen in juridische zin. Het Hebr. ir i r l duidt die handeling van de rechter aan, waardoor hij een mens voor onschuldig verklaart; van God wordt 't zo gebruikt in Ex. 23: 7; I Kon. 8: 32; 2 Kron. 6: 23 en Jes. 50: 8. Het vergeven der zonden wordt in het Oude Testament door dit woord nog niet uitgedrukt. Dit wordt aangeduid door of is in elk geval vervat onder de woorden: Verlossen, niet toerekenen, vergeten, niet gedenken, achter de rug werpen, uitdelgen, uitwissen en vergeven. "Het Griekse woord diakioun , betekent in het algemeen: recht en billijk achten, oordelen wat recht is, en kan dus zowel in malam partem, de goddeloze recht doen d. i. straffen als in bonam partem, de rechtvaardige recht doen, hem als zodanig erkennen, worden gebezigd. In het Nieuwe Testament heeft het onder de invloed van het Oude Testament steeds een juridische en een gunstige betekenis verkregen. Zo komt 't in het algemeen voor in Matth. 11: 19, waar de wijsheid, natuurlijk niet in ethische maar in juridische zin, rechtvaardig wordt verklaard a7ro ten opzichte van hare kinderen; evenzo Luk. 7: 29 waar de tollenaars God rechtvaardigen en verder Matth. 12: 37; Luk. 10: 29; 16: 15; 18: 14. Ook bij Paulus staat de forensische betekenis vast; in Rom. 3: 4 kan het geen ethische betekenis hebben, wijl God het subject is, die in zijn woorden gerechtvaarcligd wordt.

Voorts wisselt het of met … Rom. 4: 3, 5; staat het tegenover … Rom. 8: 33, 34, evenals … tegenover … Rom. 5: 16. Het betekent iemand, na gerechtelijk onderzoek, van de schuld vrijspreken, rechtvaardig verklaren, … Rom. 5: 19." Hiermede ontkennen wij niet, dat de verba … op zichzelf wel een ethische betekenis zouden kunnen hebben. Zo is rechtvaardigen meermalen door de kerkvaders en ook wel door Luther en Melanchton gebezigd, al volgt uit het genoemde volstrekt niet, gelijk

578 LOCUS DE SALUTE meerdere nieuwere beweerden, dat Luther en Melanchton de rechtvaardiging niet juridisch maar ethisch opgevat en het geloof als ipsa justitia beschouwd hebben.

Eveneens bezigden sommige gereformeerden b.v. de Synopsis de term "rechtvaardigen" in een engere (rechtvaardig verklaren) en in een ruimere zin. In het laatste geval verstonden zij er tevens de heiligmaking onder. Op zich zelf kan met rechtvaardiging evengoed als met wedergeboorte heel 't werk der verlossing genoemd worden. Want dit werk is immers een herstelling van de staat en de stand der gevallen wereld en mensheid tegenover God en ten opzichte van zich zelve. ExegEthisch is 't echter niet waarschijnlijk, dat de Heilige Schrift het woord in Ethische zin bezigt. Zij, die het tegendeel staande houden, beroepen zich op Jes. 53: 11, Dan. 12: 3; Cor. 6: 11; Titus 3: 7 en Openb. 22: 11. Evenwel exegEthisch waarschijnlijk ten onrechte. Bij Jes. 53: 11b: door zijn kennis zal hij, mijn rechtvaardige Knecht, aan de velen gerechtigheid verschaffen, en hun ongerechtigheden zal hij dragen, tekent Ridderbos aan: "Die kennis zal Hij nu ook aan anderen mededelen en hun aldus "gerechtigheid verschaffen", d. i. hen brengen in de positie van een rechtvaardige, zodat al het heil, aan de rechtvaardigen toegezegd, hun deel wordt . . . want Hij zal hun ongerechtigheden dragen." Hier is dus de juridische betekenis 't meest aannemelijk. Bij Daniel 12: 3: De verstandigen nu zullen glanzen als de glans van het uitspansel, en die velen rechtvaardigen als de sterren, voor eeuwig en altoos, merkt Aalders op: " . . . zodat we bij het "rechtvaardigen" dus denken moeten aan de invloed, dien zij door hun woord en voorbeeld uitoefenen, om ook anderen tot inzicht in de Goddelijke waarheid en tot wandelen naar het Goddelijk gebod te brengen." De verstandigen zelve vermogen niet anderen de rechtvaardigheid in te storten, zij kunnen door hun woord en voorbeeld slechts beproeven, op die anderen een goeden invloed te oefenen. Bij I Cor. 6: 11: *En zo waren sommigen van u. Maar gij hebt u laten afwassen; maar gij zijt geheiligd, maar gij zijt gerechtvaardigd door de naam van de Heere Jezus Christus en door de Geest onzes Gods,* schrijft Grosheide in zijn (breden) Kommentaar: "Achter de heiliging ligt nog weer de rechtvaardiging. Gij zijt gerechtvaardigd, ook thans gaat het om het feit, de daad (Gods). We behoeven hier niet de vraag te beantwoorden, of de heiligmaking dan niet een voortgaand proces en de rechtvaardigmaking niet een enkele daad Gods is. Want dat is hier niet aan de orde. Evenmin is aan de orde, of er iets was geschied, waarvan de gevolgen tot in het heden voortduren. Dan had Paulus het perfectum moeten gebruiken. Aan de orde is het feit, dat ze zich hebben laten dopen en dat kon zo zijn op grond van andere feiten, daden, die God gedaan had. Bij die daden was de heiliging de meest voor de hand liggende en van de rechtvaardiging is sprake, om te doen verstaan,

LOCUS DE SALUTE 579 dat de heiliging rust op goeden, de enig mogelijke grond. De smet kan alleen verdwijnen, als de schuld verdwijnt." Uit de laatste woorden van Grosheide blijkt, dat hij hier "gerechtvaardigd" in forensische zin opvat. Immers kan de schuld slechts eenmaal weggenomen worden. De smet wordt geleidelijk gedurende heel ons leven weggenomen. Vandaar de bekende onderscheiding: de rechtvaardiging is de wegneming van de schuld en de heiligmaking is de wegneming van de smet der zonde — Titus 3: 7: "Opdat wij, gerechtvaardigd zijnde door zijn genade." Meyer: "Erst durch de Erlosungstod Christi ist die Vergebung der Sünden, ermoglicht, in Folge derer wir nur als gerecht gesprochen vor Gott dastehen and von ihm als seine Kinder angenommen sind." Kanttekenaren: "Gerechtvaardigd — dat is vrijgesproken in het oordeel Gods door toerekening van de gerechtigheid van Christus en vergeving der zonde" — Openb. 22: 11: "Die onrecht doet, doe nog verder onrecht. En de vuile moet nog verder vuil worden. En de rechtvaardige doe nog verder rechtvaardigheid (volgens een ander lezing: En de rechtvaardige moet gerechtvaardigd worden). En de heilige worde nog verder geheiligd."

Bij Greijdanus lezen wij in zijn (breden) Kommentaar: "En die rechtvaardig is, moet nog gerechtvaardigd worden. Hiermede wordt het tegengestelde genoemd van het eerste lid van dit vers. Enkele tekstgetuigen hebben amoccco,9-; 2 76) — moet gerechtvaardigd worden. Maar deze vorm laat zich verklaren uit gelijkmaking aan de twee imperatiefvormen, tussen welke hij in staat. Ware hij oorspronkelijk, dan zou de bedoeling kunnen zijn, dat de rechtvaardige nog meer in zijn gerechtigheid erkend moet worden. Terwijl het alles rondom hem onrecht, en gruwelijkheid is, moet hij in zijn gerechtigheid openbaar worden, als een, die te midden van die verkeerdheid blijft vaststaan, en aan de Heere blijft vasthouden, en die als zodanig meer gezien en erkend wordt," (Zie over deze plaatsen ook Kuyper, Locus de Salute, blz. 57/60 en Bavinck 2, IV, blz. 218/219). Zo ontbreekt dus elk afdoend bewijs, dat dikaioun ooit gebruikt wordt in ethische zin. In elk geval staat vast, dat het in de Schrift altoos in juridische zin wordt gebezigd als er sprake is van de rechtvaardiging des zondaars voor God. Volgens de Bijbel is de rechtvaardiging die rechterlijke daad Gods, waarbij Hij aan de zondaar zijn schuld en straf kwijt scheldt en hem het recht ten leven toekent; of m. a.w. de rechtvaardiging is de uitspraak van God als Wetgever en Rechter, waardoor Hij de gelovige in Christus voor rechtvaardig erkent en verklaart. Het negatieve, vrijspraak van de dood, en het positieve, toewijzing van het leven, gaan hand aan hand. Beide genadegaven kunnen wel onderscheiden worden maar mogen niet gescheiden warden.

580 LOCUS DE SALUTE

**§ 4. Hoe een rechtvaardig God de goddeloze rechtvaardigen kan. De al…**

Onder de justitia Dei verstaan wij die deugd Gods, volgens welke Hij rechtvaardig oordeelt, de schuldige niet voor onschuldig en de onschuldige niet voor schuldig houdt. Zo rijst van zelf de vraag, of God dan niet met Zichzelf in strijd komt, wanneer Hij — om met Rom. 4: 5 te spreken — de goddeloze rechtvaardigt. Hierop nu geeft de Heilige Schrift dit antwoord. Onze eigene gerechtigheid kan voor God niet bestaan. Allereerst niet de werken, die de onwedergeborene doet, om zich de vergeving der zonden waardig te maken. En dat om drie redenen. In de eerste plaats omdat deze werken wel goede werken plegen genoemd te worden, maar inderdaad geen goede werken zijn. Immers al wat uit het geloof niet is, dat is zonde. Deze goede werken zijn slechts natuurlijk, geen geestelijk goed. Daarbij wissen de goede werken in geen geval uit de zonden, die te voren bedreven werden. Wanneer wij b.v. van ons 20ste jaar of volmaakt Gods wet zouden kunnen onderhouden, dan zouden wij daarmede nog geen verzoening aanbrengen voor de zonden, die voor die tijd door ons bedreven zijn. Ten laatste kunnen wij nimmer de wet Gods volmaakt houden en daarom maken wij, in plaats van te betalen voor onze zonden, onze schuld nog dagelijks meerder. Maar ook de goede werken der gelovigen kunnen niet hun gerechtigheid voor God zijn. Immers zij zijn juist de vruchten der rechtvaardiging. En bovendien zijn zij onvolkomen en met zonde besmet. Uitkomst zou er dan ook niet zijn, wanneer God niet in het Evangelie een andere, buiten de werken der wet omgaande gerechtigheid had geschonken, op grond waarvan Hij dengene, die uit het geloof van Jezus is, rechtvaardigen kan, Rom. 3: 25, 26. Deze gerechtigheid wordt door Paulus, Petrus en Jacobus genoemd al….

Luther en Calvijn verstonden onder haar een gerechtigheid des mensen, welke wel buiten hem in Christus is, maar door hem in het geloof tot de zijn wordt gemaakt en nu als zodanig voor God geldt. Osiander, Schleiermacher en de Vermittelungstheologie dachten bij haar aan een gerechtigheid des mensen, welke hem door God ingestort is en waardoor hij voor God kan bestaan. Terecht echter definiëren Gravemeyer en Bavinck haar "niet allereerst als een gerechtigheid, welke niet des mensen maar Godes is, die Hij bezit, maar wel als ene, welke Hij uit genade aan mensen geeft, zodat zij ook elders in het Nieuwe Testament aangeduid wordt als een … Fil. 3 9." (Zie verder Greijdanus over Rom. 3: 22-26).

Deze gerechtigheid Gods, die door de oude dogmatici het materiële in de rechtvaardiging wordt genoemd, behoeft niet meer aangebracht te worden maar zij ligt objectief in Christus, die voor de Zijnen de straf droeg, zij wordt in het Evangelie geopenbaard en zij wordt alleen uit genade geschonken. Maar deze gerechtigheid Gods moet door de

LOCUS DE SALUTE 581 mens aangenomen worden. Dit geschiedt door het geloof. Vandaar plachten de oude dogmatici te zeggen: God de Vader rechtvaardigt effective d. i. uitwerkender wijze; God de Zoon rechtvaardigt meritorie d. i. verdienender wijze; God de Heilige Geest rechtvaardigt applicative d. i. toepassender wijze; de Sacramenten rechtvaardigen obsignative d. i. bezegelender wijze; het geloof rechtvaardigt apprehensive d. i. aangrijpender wijze; de goede werken rechtvaardigen declarative d. i. openbaarmakender wijze. Wijl nu deze toe-eigening van de … geschiedt door het geloof, daarom heet zij in de Bijbel … Rom. 3: 22; … Rom. 9: 30; … Rom. 4: 11, 13; in het bezit des mensen … Fil. 3: 9.

**§ 5. Niet het geloof is onze gerechtigheid voor God maar wel de in Christus voor ons objectief gereed liggende rechtvaardigheid.**

De gevoelens lopen uiteen over de vraag: Welke betekenis in de daareven genoemde termen aan het geloof moet worden toegekend. De Roomsen, Remonstranten, Mystieken, Ethische en vele andere nieuwere zeggen, dat het geloof aan Christus "de ganse of een stuk van die gerechtigheid is, op grond waarvan God de zondaar vrijspreekt. Dit geloof is wel onvolmaakt en beantwoordt niet aan de eis der wet, maar God houdt het toch voor een volmaakte gehoorzaamheid en stelt er zich mede tevreden, hetzij om de wil van Christus, of omdat het toch een gehoorzaamheid aan Gods wil in het Evangelie is en de mens Gode aangenaam maakt of omdat het beginsel volmaakt is en de waarborg der toekomstige volmaking in zich draagt." (Gravemeyer II, 702/4, 764/771 vermeldt of citeert nauwkeurig de gevoelens van de Roomsen, Socinianen, Remonstranten en de nieuwere theologen. Eveneens Ritschl "Rechtfertigung and Versohnung3", I, S. 542 e. v.) — Bekend zijn deze stellingen van Schleiermacher (Der Chr. Glaube, II, § 106 en 107): "Das dem in die Lebensgemeinschaft Christi aufgenommenen eigenthilmliche Selbstbewusztsein wird dargesteltt unter de beiden Begriffen der Wiedergeburt en der Heiligung — Das Aufgenommen werden in die Lebensgemeinschaft mit Christo ist als verandertes Verhaltnisz des Mensen zu Gott betrachtet seine Rechtfertigung, als veranderte Lebensform betrachtet seine Bekehrung."

De Vermittelungstheologen keerden weer meer tot de opvatting der Reformatoren terug, maar zij stelden toch ook, dat de objectieve daad Gods geschiedt op grond van de ingestorte gerechtigheid van Christus. Zo schrijft Martensen, Chr, Dogmatik4, S. 318: "Die Rechtfertigung beruht darauf, dasz das Individuum durch Christum in das wahre Grundverhaltnis gesetzt ist,

582 LOCUS DE SALUTE und darum von Gott als gerecht angeschaut werden kann." Ritschl legde er sterk de nadruk op, dat God niet de wedergeboren of bekeerden mens maar juist de zondaar rechtvaardig verklaart, en dat slechts deze "Tatsache", welke wij in de zending van Jezus en in dem Walten der christlichen Gemeinde beleven, de mens maakt tot een nieuw schepsel, tot een kind Gods en een lid der gemeente. Maar hoezeer hij meende de voorwerpelijke betekenis der rechtvaardiging weer naar voren gebracht te hebben, toch was dat zo niet, omdat hij de justificatie losmaakte van de voldoening van Christus en haar slechts in verband bracht met de liefde Gods. Ook bij Althaus wordt de rechtvaardiging in de grond der zaak toch weer een religieuze ervaring, een bevrijd worden van het schuldbewustzijn, hoewel hij zelf erkent, dat het forensische begrip der rechtvaardiging "unter de inhaltlich entsprechenden Begriffen besondere Bedeutung hat." Immers heet het: "Indem der Mens, vom Heiligen Geiste bewegt, das Zeugnis der Kirche von der in Christi Kreuz und Auferweckung geschehenen Versöhnung der Welt im Glauben als Gottes Wort annimmt, weisz er, der an Gott schuldige Sünder, sich wie er ist in die Gemeinschaft mit Gott aufgenommen. Das ist die Rechtfertigung des Sunders. Die Rechtfertigung ist inhaltlich eins und dasselbe mit der Vergebung der Siinden und der Aufnahme in die Sohnschaft, in die Bruderschaft Christi, Rom 8, 29" (Grundrisz der Dogmatik S. 154).

Dan, deze leringen moeten om de volgende redenen worden verworpen:

1. Zo wordt deze gerechtigheid een gerechtigheid des mensen en zij heet juist in de Heilige Schrift een gerechtigheid Gods; een gerechtigheid door Christus aangebracht en in Hem gereed liggende.

2. Nooit wordt in de Heilige Schrift gezegd, dat het geloof de grond is onzer rechtvaardiging. De rechtvaardiging heet wel … maar nooit …. Trouwens het geloof is een gave van Gods genade en kan dus niet de grond zijn, waarop God ons de zonde vergeeft. Een tegenstelling vormen dan ook nimmer in de Heilige Schrift genade en geloof, maar geloof en werken, gerechtigheid des geloofs en gerechtigheid uit de werken.

3. Tegenover de beschuldiging, dat zijn leer der vrije genade zorgeloze mensen maakte, zeide Paulus niet, dat het geloof de grond onzer rechtvaardiging is, maar betoogde hij, dat het onmogelijk is, Christus ingeplant te zijn en niet voort te brengen vruchten, der bekering waardig.

4. Het beroep op Rom. 4: 5 en 22 gaat volstrekt niet op. Hier wordt niet geleerd, dat het geloof de grond is der rechtvaardiging.

LOCUS DE SALUTE 583 Men bedenke slechts het volgende.

a. Het geloof is een gave Gods, doet of stand van alle eigen werk en leunt op Christus. Dientengevolge kan het onmogelijk een werk der gerechtigheid naast of in stede van de borggerechtigheid van Christus wezen.

b. … kan wel betekenen: iemand houden of rekenen voor dat wat hij is, I Cor. 4: 1, maar het kan evenzeer beduiden: iemand iets in rekening brengen, wat hij persoonlijk niet heeft. Zo lezen wij, dat aan wie geloven de zonden niet worden toegerekend, hoewel zij ze toch hebben. Eveneens dat onze schuld aan Christus toegerekend is, hoewel Hij toch geen schuld had. Welnu eveneens wordt aan wie geloven de gerechtigheid van Christus toegerekend, ofschoon zij Naar missen. En juist hierom zegt Paulus dan ook met nadruk, dat deze toerekening geschiedt …, Rom. 4: 4 en … Rom. 4: 6. c. Wij moeten altoos wel bedenken, dat in antw. 61 van de Catechismus zo terecht op de vraag: Waarom zegt gij, dat gij alleen door het geloof rechtvaardig zijt? wordt geantwoord: "Niet, dat ik vanwege de waardigheid mijns geloofs Gode aangenaam ben, maar daarom, dat alleen de genoegdoening, gerechtigheid en heiligheid van Christus mijn gerechtigheid voor God is."

Het geloof rechtvaardigt de mens niet door zijn wezen of daad, maar door zijn inhoud d. Christus of de gerechtigheid van Christus. Ware het geloof de grond onzer rechtvaardiging dan zou Christus geen volkomen Zaligmaker zijn; dan zou de mens aan Christus' werk nog een ander werk moeten toevoegen, ja Paulus gaat zover, dat hij in Gal. 2: 21 uitroept: "Ik doe de genade Gods niet teniet, want indien de rechtvaardigheid door de wet is — en feitelijk is zij dat op het hier bestreden standpunt — zo is Christus tevergeefs gestorven." Op Hem, die wij door het geloof met al zijn verdiensten aannemen en ons toe-eigenen, komt het aan. Het geloof wordt gerekend tot gerechtigheid, is dan ook niet anders dan een verkorte wij ze van spreken, waarmede te kennen gegeven wordt, dat wij door het geloof aannemen de gerechtigheid van Christus, welke ons in het Evangelie wordt aangeboden, en dat God ons op die grond, — dat wil dus zeggen vanwege het voorwerp van ons geloof — onze zonden niet toerekent, Rom. 4: 22. Daarom is het Abraham ook tot rechtvaardigheid gerekend — mogen wij aldus uitbreiden: Daarom is aan Abraham ook de gerechtigheid van Christus welke hij door het geloof aannam, tot rechtvaardigheid gerekend (Zie de exegese dezer plaats bij Greijdanus). En eveneens Rom. 4: 11: tot een zegel der gerechtigheid van Christus, die hij door het geloof aangenomen had en welke hem in de voorhuid toegerekend was. Wij hebben hier dan ook hetzelfde als in Hab. 2: 4. Het geloof is natuurlijk niet de bron van het leven, maar het geloof is het instrument, waardoor wij Christus, die de weg, de waarheid en het leven is, omhelzen. Dat Christus het leven is, baat ons op zichzelf nog niet. Door het geloof moeten wij in Hem zijn ingelijfd. En vandaar dat gezegd kan worden, dat de rechtvaardige door zijn

584 LOCUS DE SALUTE geloof leeft. Terecht laat dan ook de Catechismus op de daareven aangehaalde woorden volgen: "En dat ik die niet anders dan alleen door het geloof aannemen en mij toebigenen kan.." Nog duidelijker drukt art. 22 onzer Confessie de zaak uit, als het de uitdrukkingen, dat wij door het geloof alleen of door het geloof zonder de werken der wet gerechtvaardigd worden, aldus verklaart: "Doch wij verstaan niet, dat het, om eigenlijk te spreken, het geloof zelf is, dat ons rechtvaardigt, want het is maar een instrument, waarmede wij Jezus Christus, onze rechtvaardigheid, omhelzen. Maar Jezus Christus ons toerekende zijn verdiensten en zo vele heilige werken, die Hij voor ons en in onze plaats heeft gedaan, is onze rechtvaardigheid; en het geloof is een instrument, dat ons met Hem in gemeenschap Zijner goederen houdt; dewelke, de onze geworden zijnde, ons meer dan genoegzaam zijn tot vrijspreking van onze zonden."

5. Aangenomen eens, dat het geloof de grond onzer rechtvaardiging was, dan zou God in strijd komen met zijn eigene deugden n.l. of met zijn gerechtigheid of met zijn waarachtigheid. Neemt God n.l. met ons geloof genoegen, hoewel het een mindere gerechtigheid is dan door zijn wet wordt geëist, dan strijdt dit met zijn rechtvaardigheid. En merkt God ons geloof, hoewel het een mindere gerechtigheid is, aan als dezelfde gerechtigheid, die tot vrijspraak onzer zonden wordt gevorderd, dan gaat dit in tegen de waarachtigheid Gods. Bovendien vervallen de bestrijders van de leer der justitia imputata hier in de fout, waaraan wij ons naar hun, zeggen (maar dat is ten onrechte) schuldig maken. Beweren zij, dat God op ons standpunt iemand houdt voor wat hij niet is, hiertegen geldt juist, dat als God het geloof als een genoegzame gerechtigheid zou aanmerken, dat plaats grijpen zou. Welnu dit laatste is dan ook niet het geval. Het Evangelie doet de wet niet te niet maar bevestigt haar, Rom. 3: 31, als het leert, dat God slechts door zulke een gerechtigheid bevredigd kan worden, die gans volkomen en zijner wet in alle stukken gelijkmatig is. 6. Ook geldt tegen de genoemde dwaling, dat zo aan de gelovigen de enige troost zo al niet ontroofd dan toch dat hij in niet geringe mate verdonkerd wordt. Immers ons geloof is dikwijls zo zwak en onze geloofsoefening zo gebrekkig.

Maar hoe zullen wij dan, niet nu en dan eens, maar alle onze dagen blijmoedig onze weg gaan, als ons geloof de grond onzer rechtvaardiging is? Wij zullen kunnen geloven, dat God ons tot zijn kinderen aannam als ons geloof levendig en krachtig is, maar nauwelijks bespeuren wij de zwakheid van ons geloof en de zonde, die ons tot aan het graf aankleeft, of wij zullen gaan twijfelen of wij waarlijk het recht ten leven ontvingen. Dit is immers juist de fout van vele aarzelende en verlegene vromen, dat zij te veel het oog der ziel naar binnen richten en te weinig zich verlaten op Christus en zijn volmaakte offerande.

LOCUS DE SALUTE 585

Ten laatste komt men op dit standpunt in lijnrechte strijd met Rom. 5: 12-19. Paulus leert ons daar, dat gelijk de schuld van Adam ons allen is toegerekend tot het oordeel der verdoemenis, zo ook de gerechtigheid van Christus de uitverkorenen is toegerekend tot behoudenis. Immers zegt hij met nadruk in vers 16 dat de genadegave der gerechtigheid in Christus voor velen tot … d. i. tot een vrijsprekend oordeel is, in vers 18 dat door dit … of vrijsprekend oordeel over Christus en zijn opstanding (4: 25) het bij de uitverkorenen komt tot … d. i. tot de daad der rechtvaardiging, welke het leven met zich brengt, en in vers 19 dat gelijk door de ongehoorzaamheid van dien enen mens velen tot zondaars zijn gesteld geworden, alzo ook door de gehoorzaamheid van enen mens velen tot rechtvaardigen zullen gesteld worden.

**§ 6. De gerechtigheid van Christus is niet een ons vreemde gerechtigheid.**

Schier allen, die de Gereformeerde opvatting van de justificatie afwijzen, beweren, dat op dit standpunt de gerechtigheid van Christus een ons vreemde gerechtigheid blijft, en dat daarom deze voorstelling onhoudbaar is. Hun betoog gelijkt veel op dat van Bellarminus. Bellarminus toch heeft tegen de leer der Reformatie de bedenking ingebracht, dat deze toegerekende gerechtigheid van Christus een ons vreemde gerechtigheid is en dat God ons dus ook niet op grond daarvan rechtvaardigen kan. Hij zegt: laat een Ethiopier een wit kleed aandoen, hij blijft toch zwart en hij wordt ook een zwarte genoemd, al is zijn kleed wit. Ja, zo gaat hij voort: Christus was met onze zonden beladen en toch wordt Hij niet een zondaar maar een refine genoemd.

Dit betoog is echter al heel zwak. 1. Christus wordt wel degelijk gezegd "tot zonde gemaakt", ja een vloek geworden te zijn, gelijk Hij dan ook voor zijn volk lijden en sterven moest. Welnu in gelijken geest zegt Paulus in Rom. 4: 5 en 5: 6, dat God de goddeloze rechtvaardigt.

2. Het beeld van de Moor gaat niet op. Natuurlijk verandert het aantrekken van een kleed de staat des Moormans niet. En op die staatsverandering komt 't hier juist aan. De zondaar is een goddeloze in Ethische zin, maar door de toerekening van Christus' gerechtigheid wordt hij een rechtvaardige in juridische zin d. w. z. gaat hij in de staat eens rechtvaardigen over. Als wij deze zaak met een beeld willen verduidelijken dan moeten wij dit beeld gebruiken. Wanneer een rijk man een armen jongen tot zijn kind en erfgenaam adopteert, dan is die jongen in de staat eens rijken gekomen, ofschoon hij aanvankelijk zelf nog niets bezit. Zo spreekt ook God bij de rechtvaardiging de zondaar vrij en wijst Hij hem het recht ten leven toe. Of ook dit beeld: Op hetzelfde ogenblik, waarop de Koningin aan een veroordeelde gratie schenkt, keert hij terug in de staat eens rechtvaardigen. Toch vertoeft hij nog in de gevangenis, totdat aldaar het bericht van de regering is aangekomen.

586 LOCUS DE SALUTE

3. Volkomen ten onrechte zegt men, dat de justitia imputata een fictie is, dat men aan Naar nets heeft en dat alles aankomt op de justitia infusa. Immers moet de rechtvaardigverklaring aan de heiligmaking voorafgaan. Zeker is ook de laatste nodig, maar de eerste moet vooropgaan. Als' er verschil bestaat over de vraag, wie recht hebben op een erfenis dan moet eerst de rechter zijn, oordeel uitspreken, alvorens iemand zich in het genot van die erfenis stellen kan. Welnu, zo moet ook het rechterlijk oordeel Gods voorafgaan — een oordeel, dat steeds zijn kracht behoudt, omdat God de goddeloze niet zo maar rechtvaardigt maar op grond ener rechtvaardigheid, welke Hij zelf in Christus aanbracht.

4. Het witte kleed van de Ethiopiër staat buiten hem; het is iets, dat hij weer afleggen kan. Maar de gerechtigheid van Christus blijft volstrekt niet als een vreemde buiten ons staan. Nooit mogen wij vergeten, dat aan de rechtvaardiging de schenking van Christus bij de vocatio interna en de wedergeboorte voorafgaat. Wij zijn dus in Christus ingelijfd, gelijk God ons reeds van eeuwigheid in Christus heeft uitverkoren en Christus in het pactum salutis onze zaak tot de zijn heeft gemaakt of m. a. w. als onze Middelaar is opgetreden. een geheel vreemde gerechtigheid is dus de gerechtigheid van Christus niet. Zij is de gerechtigheid van het hoofd maar daarom ook van al de leden des lichaams, de gerechtigheid van het Hoofd van het genadeverbond maar dus ook van al de bondgenoten.

5. De rechtvaardiging en de heiligmaking zijn ten nauwste verbonden.

**§ 7. De rechtvaardiging van eeuwigheid (de eeuwige rechtvaardigmaking).**

In de dagen van Comrie en in de jaren 1892-1905 is er ten onzent tussen de Gereformeerden onderling vrij heftig gedisputeerd over de rechtvaardiging van eeuwigheid. Omdat men beiderzijds zeer sterke uitdrukkingen bezigde, nam het geschilpunt veel groter proportion aan en scheen het van veel meer belang dan het metterdaad is. Ook hier zijn de punten, waarover alle Gereformeerden het eens zijn meer in getal en van groter betekenis dan die, waarin zij verschillen. Er zijn hier twee klippen, waartegen ernstig moet worden gewaarschuwd, n.l. die van het Arminianisme en van het Antinomianisme. De Arminiaan leert, dat de justificatie plaatst heeft in de tijd, dat zij is uit en door het geloof, maar hij vat dan het geloof op als een werk, dat de zondaar uit en van zichzelf verrichten kan met de hulp van die genade, welke God aan allen schenkt, die het Woord horen. Welnu, wie eenzijdig leert de rechtvaardiging uit en door het geloof en dus voorbijziet, dat zij reeds in de eeuwigheid begint, strandt

LOCUS DE SALUTE 587 lichtelijk op deze klip. Men mag dan ook niet voorbijzien, dat juist wig het Arminianisme door Van Os, Van de Honert Jr en Schultens Jr weer werd voorgestaan, bij de bestrijding dezer mannen door Comrie, Holtius en Brahe het pleit voor de rechtvaardigmaking van eeuwigheid werd gevoerd. De Antinomiaan houdt staande, dat, aangezien God de zijnen van eeuwigheid verkoren en hun de zonden vergeven heeft, en aangezien Christus voor de uitverkorenen heeft betaald, dezen zich dan ook niet over hun zonden hebben te bekommeren en gerust kunnen leven in het besef, dat hun schuld hun kwijt gescholden is. Welnu wanneer men eenzijdig accentueert, dat de rechtvaardiging reeds in de eeuwigheid begint en dus de betekenis van de rechtvaardiging door het geloof verkleint, dan loopt men lichtelijk gevaar op deze klip te stoten.

Aangezien nu alle Gereformeerden zowel de Arminiaanse als de Antinomiaansche voorstelling van de justificatie verwerpen, zo blijkt reeds hieruit, dat het verschil in opinie bij hen veel kleiner is dan het oppervlakkig soms scheen. Dit volgt ook uit het volgende. Alle Gereformeerden erkennen, dat de rechtvaardiging in de eeuwigheid begint, en dat de toerekening van Christus en zijn weldaden, gelijk zij bij de vocatio interna plaats heeft, aan het geloof voorafgaat. In de schone brochure "Opleiding en Theologie" van Bavinck, Noodtzij, Wielenga en Biesterveld, werd op blz. 80/81 terecht geschreven: "De Schrift spreekt dus duidelijk van een rechtvaardigmaking, van een vergeving der zonden in de opstanding van Christus voor het geloof. Maar de Schrift geeft ons recht om nog vroeger terug te gaan. Ze leert immers, dat God niet zijn toorn behouden heeft tot op de dood van Christus en dat Hij door dien dood tot genade en liefde bewogen werd. Neen, Christus, hoezeer ook verworven hebbende de liefde Gods, die vergeven kon, heeft niet verdiend of bewerkt die liefde, welke vergeven wilde. Veeleer is Christus bewijs, gave van die liefde. En van eeuwigheid heeft de Vader de Zijnen aan Christus gegeven en heeft Christus zich in de volstrekte zin voor die gegevenen Borg gesteld. En dit is zakelijk en wezenlijk hetzelfde, wat door anderen geleerd wordt onder de naam van eeuwige rechtvaardigmaking. Deze is niets anders dan wat feitelijk alle Gereformeerden erkennen en belijden in de Raad des Vredes." En op blz. 82: Want vast staat onder alle Gereformeerden, dat Gods liefde, Gods verkiezing, Gods vredesgedachten van eeuwigheid zijn.

Wanneer nu echter uit dit alles soms is afgeleid, dat ook de roeping, de heiligmaking, de verheerlijking eeuwig zijn, dan is deze gevolgtrekking beslist of te wijzen. Het heeft zin te spreken van een eeuwige rechtvaardigmaking, wij1 daarmede aangeduid wordt de verandering in de gezindheid Gods, waardoor Hij de zijnen eeuwiglijk in liefde heeft gekend. Maar roeping, heiligmaking, verheerlijking zijn uitgaande daden Gods, zij onderstellen het schepsel en vallen dus in de tijd."

588 LOCUS DE SALUTE Ook erkennen alle Gereformeerden, dat de rechtvaardigmaking uit en door het geloof van de grootste waardij is. Ofschoon Kuyper de rechtvaardiging door het geloof soms noemt een zich bewust worden van de vergeving der zonden, gelijk zij aan de uitverkorenen van eeuwigheid geschonken is, en een zich bewust worden van de justificatio activa (in onderscheiding van de justificatio passiva of die uit en door het geloof noemden de oude dogmatici de justificatio activa de aan het geloof voorafgaande schenking van Christus en zijn weldaden n.l. de vergeving der zonden en de toekenning van het recht ten leven) — een uitdrukking, die niet kwaad bedoeld is, maar die toch de betekenis van de rechtvaardiging door het geloof verkleint en die tot Antinomianisme leiden kan, als men ze losmaakt van de bedoeling en van andere uitspraken van Kuyper — toch mag niet voorbijgezien, dat Kuyper toch ook weer uitdrukkelijk schrijft: "Niet zonder recht kan men dus zeggen, dat de daad der rechtvaardigmaking niet geheel voldongen is, zolang deze mededeling aan de persoon, Wien het aangaat, niet plaats greep, en wig dit eerst met het geloof komt, kan in dien zin gezegd, dat God de Heere eerst door het geloof in u te wekken zijn rechtvaardigmaking aan u voltrekt" (E Voto, II, blz. 339, Zondag 23).

Vervolgens merken wij op, dat men meermalen bij de bestrijding van het gevoelen van Comrie en Kuyper in plaats van de term, die door hen wordt gebezigd "rechtvaardigmaking van eeuwigheid", de uitdrukking "eeuwige rechtvaardigmaking" heeft gesteld. Natuurlijk geschiedde dit volkomen ter goeder trouw. Men meende, dat met beide expressies hetzelfde wordt bedoeld, en gaf dan aan het gebruik van de kortere de voorkeur. Toch is dit onjuist. Beide expressies mogen niet geïdentificeerd worden.

Terecht merkt Dr. de Moor, "De rechtvaardigmaking van eeuwigheid", blz. 9/10, op: "Rechtvaardigmaking van eeuwigheid betekent, dat reeds in de eeuwigheid onze Rechtvaardigmaking aanvangt en dat zij daar in beginsel gerealiseerd is. Maar "eeuwige rechtvaardigmaking" zou betekenen (men denke slechts aan de term "de eeuwige generatie van de Zoon), dat God eeuwig bezig is onze zonden te vergeven, of m. a. w. dat de rechtvaardiging der uitverkorenen begin noch einde heeft. Ware dan ook de laatste uitdrukking gebezigd, dan zou zij in elk geval moeten worden afgekeurd."

Na deze inleidende opmerkingen, komen wij thans tot de zaak zelve. De enige plaats, waarop Kuyper zich in zijn dictaat, blz. 62, en ook in "Het werk van de Heilige Geest", II, blz. 142/3, beroept, is Rom. 8: 30. Kuyper geeft echter niet de grond aan, waarop dit oordeel rust. Wij kunnen ons dan ook met deze opvatting van dit Schriftwoord niet verenigen. Integendeel terecht zeggen o. i. alle commentatoren, die wij konden raadplegen, dat Paulus hier aangeeft op welke wijze God in de tijd ten uitvoer brengt wat Hij voor de grondlegging der

LOCUS DE SALUTE 589 wereld besloot. En nu zou men wel kunnen opmerken, dat er niet staat (ofschoon 't feit zelf nog in de toekomst moest gebeuren) "deze zal Hij ook verheerlijken" maar "deze heeft Hij ook verheerlijkt", en dat Paulus hier bij gevolg beschrijft, wat God van eeuwigheid deed, maar dan zou deze tegenwerping toch niet opgaan. Allereest omdat hier dan ook zou worden geleerd, dat de roeping en de verheerlijking van eeuwigheid zijn — wat niemand beweert. En vervolgens omdat Paulus niet het futurum maar de proleptische aoristus bezigt, om te kennen te geven, dat deze verheerlijking gewisselijk geschieden zal en zij door de verheerlijking van het Hoofd, aan Wiens beeld zij gelijkvormig zullen zijn (vs 29), reeds in beginsel tot stand gekomen is. Het is dan ook wel opmerkelijk, dat Dr. A. Kuyper Jr in zijn boek "De Band des Verbonds" dezen tekst in het hoofdstuk, dat over de rechtvaardigmaking van eeuwigheid handelt, in het geheel niet bespreekt. En dat Dr. de Moor in zijn brochure, blz. 20/21, uitdrukkelijk zegt, dat hij, hoewel warm voorstander van de rechtvaardigmaking van eeuwigheid, toch deze exegese van Kuyper niet deelt. Ja, dat hij onomwonden erkent, *dat de term "rechtvaardigen" in de Schrift niet wordt gebruikt om de rechtvaardiging van eeuwigheid daarmede aan te duiden.*

Al kan nu echter geen enkele rechtstreekse Schriftuurplaats aangevoerd worden, daaruit volgt nog volstrekt niet, dat daarom de leer van de rechtvaardigmaking van eeuwigheid onschriftuurlijk zou zijn. Deze conclusie is niet gewettigd. Wanneer de bestrijders dezer leer konden aantonen, dat de Heilige Schrift aan wat in Gods besluit is geschied, niet een zodanig karakter toekent, dat in wezen hetzelfde is als de rechtvaardiging van eeuwigheid, dan zouden zij eerst recht hebben tot hun gevolgtrekking. Thans echter niet. Al mogen nu echter in de Dogmatiek termen worden gebezigd, die niet in de Heilige Schrift voorkomen, ja al is dat dikwijls het geval, toch verdient het geen aanbeveling, de uitdrukking: rechtvaardigmaking van eeuwigheid te gebruiken. Vast staat toch dat de Schrift onder rechtvaardigmaking steeds verstaat die vrijspraak Gods, welke geschiedt uit en door het geloof. Uitzondering maakt hier alleen Rom. 4: 25 waar Paulus zegt, dat Christus opgewekt is niet tot, maar om, vanwege (atoc cum acc) onze rechtvaardigmaking, d. i. omdat wij in Hem door zijn opstanding gerechtvaardigd worden, gelijk Hij vooraf gestorven is om onzer zonden wil.

Waar nu het spraakgebruik der Schrift zó constant is, daar komt het ons beter voor de uitdrukking "rechtvaardiging van eeuwigheid" niet te bezigen, en de term "rechtvaardiging" alleen te gebruiken als het niet maar geldt een uitspraak over maar bepaald tot de mens. Het komt ons voor, dat de Moor zelf gevoeld heeft, hoe bezwaarlijk het is met hetzelfde woord aan te duiden hetgeen God deed in de eeuwigheid en hetgeen in ons gewerkt wordt in de tijd. Immers schrijft hij op blz. 67: "In verband met dit verschil deed men

590 LOCUS DE SALUTE wellicht goed "Rechtvaardigstelling" en "Rechtvaardiging" te onderscheiden van elkander. De eerste term zou dan gebruikt moeten worden om aan te wijzen, wat geheel buiten ons om en zonder enige medewerking onzerzijds in Gods besluit is geschied. Die in de staat van zondaren waren, worden hierdoor, om de toerekening van Christus' gerechtigheid, in de staat van vrijgesproken kinderen Gods, van "rechtvaardigen" dus gesteld, zonder dat hun stand daardoor nog aanstonds gewijzigd wordt. De tweede term zou geen betrekking hebben op hun staat doch op hun stand, en dus op het onderwerpelijke zien, wat niet buiten ons om, doch in ons plaats vindt. Dit noemt men. beter "rechtvaardiging", wig dit woord heenwijst naar het menselijk bewustzijn en het openbaar worden van de staat der rechtvaardigheid in de stand van de gerechtvaardigde aanduidt."

De laatste zinsnede toont o. i. duidelijk aan, dat De Moor zelf gevoelt het bezwaar tegen de term "rechtvaardigmaking van eeuwigheid." Toch zouden wij ook niet willen spreken van "rechtvaardig-stelling van eeuwigheid." Wij achten het juister te zeggen, dat de rechtvaardiging tot in de eeuwigheid teruggaat. Aan dit laatste moeten wij echter vasthouden. Wat toch onder de uitdrukking "rechtvaardigmaking van eeuwigheid" wordt verstaan, wordt ongetwijfeld in wezen in de Heilige Schrift geleerd. Immers van eeuwigheid heeft de Vader de zijnen aan Christus gegeven en heeft Christus Zich voor de zijnen borg gesteld. Afgewezen moet dan ook worden deze gedachte van á Brakel en anderen: "dat God wel van eeuwigheid heeft voorgenomen aan de uitverkorenen de vergeving der zonden en het recht ten leven toe te kennen, maar dat Hij hun in zijn raad de gerechtigheid van Christus niet toegerekend en hen niet in de staat van rechtvaardigen gesteld heeft."

Bij de eeuwige en onveranderlijke God is er geen opvolging van het een ná het andere, geen distinctie tussen voornemen en uitvoering. In de eeuwige verkiezing is de borgstelling van Christus en daarmede de vergeving van zonde (de rechtvaardiging) begrepen. Nu meent De Moor, blz. 2: "Wat de orde des heils betreft, geeft 2 Cor. 5: 19a: Want God was in Christus, de wereld met zichzelf verzoenende, hun zonden hun niet toerekende," een belangrijke grond, om wat in Gods raad geschiedde reeds rechtvaardigmaking te noemen. Calvijn is echter van oordeel, dat hier wordt gesproken over wat God in de tijd deed. Zo vat Van Andel dezen tekst ook op. o. i. terecht. Wellicht komt hier in aanmerking het woord uit Rom. 3: 25 dat God de Christus voorgesteld heeft tot een verzoening. Bij "voorgesteld" merkt de Kanttekening op: "Namelijk eerst in zijn eeuwigen raad, en daarna door uitvoering van die in de volheid des tijds en eindelijk door de predicatie des Evangelies." Zo zegt ook Van Andel: God heeft Christus in zijn eeuwigen raad tot een Zaligmaker gesteld.

LOCUS DE SALUTE 591 Maar ook afgedacht van deze Schriftuurplaats leert de Bijbel klaar het volgende. Christus heeft de liefde Gods, die wilde vergeven, niet verworven, maar Hij is juist het bewijs, de vrucht dier liefde. Voorts heeft de Vader van eeuwigheid de uitverkorenen aan Christus gegeven, gelijk insgelijks de Christus zich van eeuwigheid voor hen Borg heeft gesteld. Op grond van dat zich borg-stellen heeft de Vader, bij wien geen onderscheid is tussen voornemen en uitvoering, van eeuwigheid hun hun zonden kwijt gescholden en hun het recht ten leven toegekend. Dit alles ligt immers in de leer van het Pactum salutis.

Het gaat dan ook niet aan te zeggen, dat dus ook de roeping, het geloof, de heiligmaking enz. van eeuwigheid zijn. De vocatio interna, 't geloof enz. zijn herscheppende of instortende daden Gods en daarvan kan natuurlijk eerst sprake zijn, als de uitverkorenen in de tijd geboren zijn. Hier kan dus alleen gezegd, dat God van eeuwigheid besloot de uitverkorenen te zullen roepen, hun 't geloof te zullen schenken enz. Maar het niet toerekenen van de zonde is een rechterlijke beslissing over de staat des mensen en die kan plaats hebben, ook als God de uitverkorenen alleen nog maar aanschouwt in zijn raad. En nu ten laatste. Wij merkten reeds op, dat Kuyper onbedoeld de betekenis van de justificatio passiva verzwakt door haar te noemen een zich bewust worden van de justificatio activa. Van De Moor geldt hetzelfde. Hij omschrijft de rechtvaardiging uit en door het geloof eveneens op blz. 7 als: "het zich bewust worden van de betrokkene, dat hij rechtvaardig van staat is." zo heet het ook op blz. 35: "zich bewust worden, dat God ons van eeuwigheid de zonde vergaf."

Ons bezwaar tegen dezen term bestaat hierin, dat zodoende alleen gesproken wordt van de wedergeborene, van de tweede oorzaak, terwijl van God, van de eerste Oorzaak, gezwegen wordt. Men laadt de schijn op zich, alsof de gelovige, buiten God om, zich allengs bewust wordt van het feit, dat hem zijn zonden vergeven zijn. De rechtvaardiging door het geloof schijnt op deze wijze slechts te zijn een proces, dat in de ziel van de wedergeborene rijpt en tenslotte de gewenste vrucht afwerpt. En zo is het volstrekt niet. God is het, die de goddeloze rechtvaardigt, d. i. die ons de volkomen genoegdoening, gerechtigheid en heiligheid van Christus schenkt en toerekent. De onveranderlijke God treedt hier zelf handelende op. Natuurlijk moet de weldaad, die God schenkt, door ons aangenomen en toegeëigend. En die aanneming geschiedt door het geloof. Maar dit neemt niet weg, dat het God is, die de zondaar vrij spreekt van zijn schuld en hem het recht ten leven toekent.

Bijna altijd verstaat dan ook de Schrift onder rechtvaardiging een uitspraak Gods tot de mens, zie vooral Rom. 4: 5 en 8. Voetius (zie bv. zijn Catechisatie over de Heidelb. Catech. ed Kuyper blz. 584/85) en Comrie (mijn Comrie blz. 241/42) kennen dan ook aan de rechtvaardiging door het geloof een grotere waarde toe dan Kuyper en De Moor. Of juister, wij menen, dat

592 LOCUS DE SALUTE Kuyper en De Moor zich wel minder gelukkig uitdrukken, maar dat zij niet bedoelen een voorstelling te geven, welke afwijkt van die der oude dogmatici.

**Aanhangsel.**

1. In de "Korte Verklaring" van Romeinen door Van Leeuwen-Jacobs worden de woorden: "dezen heeft Hij ook verheerlijkt" aldus toegelicht: "Men zou kunnen zeggen: de heerlijkheid der gelovigen is toch nog voorwerp van hopen, is hun nog niet ten deel gevallen. Hij heeft ze verheerlijkt. Dit is een profetische triomferende anticipatie, waarin de zekerheid haar jubel doet horen. En de apostel kan aldus profetisch vooruit grijpen, juist omdat de voor-bestemming de verkorenen verkiest en ziet in Christus; zijn beeld zullen zij dragen."

2. Greijdanus merkt bij Rom. 8: 30 o. a. op: "In Gods raadsbesluit staan alle heilsweldaden vast, en wel in de hier aangegeven volgorde: met de voorkennis is gegeven de voorverordinering, en met deze de roeping en met haar de rechtvaardiging, en met deze eindelijk de verheerlijking. Zij zijn alle gelijkelijk eeuwig naar Gods besluit, maar hare verwerkelijking valt in de tijd... Verheerlijking spreekt van de eeuwigen staat of eindtoestand der gelovigen . . . Het een is hier onverbrekelijk aan het andere geschakeld. Daarom staat de volkomen verlossing der gelovigen en hun heerlijke toekomst ook vast."

3. Greijdanus meent, dat wij bij … in Rom. 3: 25 moeten bedenken, "dat het in dit verband niet enkel op Gods verborgen raadsplan aankomt, doch ook op de uitvoering daarvan, opdat het gekend, en er in Christus geloofd zou worden. En dat wij daarom dit woord moeten nemen als: voor ogen plaatsen, vgl. Matth. 12: 4 (…), ter aanschouwing in het openbaar op een hoogte stellen. Het medium doet uitkomen, dat God Zelf hierbij bijzonder betrokken was, dat Hij dit deed met grote zorg, als voor Zich en zijn eigene zaak." Voorts meent Greijdanus, dat "wij het best zullen doen …. te nemen: God heeft de Heere Christus in zijn bloed, d. w. z. zoals Hij zijn bloed uitstortte aan het kruis, in Zijn kruisdood, omhoog geheven in de wereld, en zo laat Hij Hem aan allen zien, en doet Hij de verzoening door of in Hem, prediken in de gehele wereld." Zo verstonden Van Leeuwen—Jacobs het ook reeds. Hier luidt de vertaling: "Hem heeft God openlijk gesteld als een verzoening." In de "Korte Verklaring" heet het: "Het woord, dat wij vertaalden "openlijk gesteld" komt in het Nieuwe Testament uitsluitend bij Paulus voor. Letterlijk betekent het "voor zich stellen", in de zin van "zich voornemen", vgl. 1: 13, Ef. 1: 9, of, plaatselijk "voor zich plaatsen", "openlijk ten toon stellen." In de Griekse vert. van het Oude Testament vinden wij hetzelfde werkwoord Ex. 29: 23, waar het in de St. Vert. niet tot zijn recht komt. Het woord "toon-broden" is in het Griekse Oude Testament

LOCUS DE SALUTE 593 van dezelfde stam. Het is o. i. noodzakelijk, deze betekenis van "openlijk verklaren" of "ten toon stellen" hier vast te houden, om het woord (verzoening) dat volgt." Als de opvatting van Van Leeuwen—Jacobs en van Greijdanus juist is — en dit schijnt mij toe, het geval te zijn — dan zijn in de Kanttekeningen de woorden "eerst in zijn eeuwigen raad" minder juist.

**§ 8. De negen of vijf trappen der Rechtvaardiging.**

Volgens Kuyper heeft de Justificatie negen trappen en moet zij onderscheiden worden: 10 als eeuwig liggende in het Goddelijk besluit der voorverordinering; 20 als van eeuwigheid vastgemaakt in de constitutio Mediatoris; 30 als objectief aangeboden in de offerande Chirsti zo active als passive; 40 als in de opstanding van Christus objectief gerealiseerd; 50 als subjectief, potentieel, de uitverkorene toegeëigend door inplanting van het geloofsvermogen; 60 als subjectief aan zijn bewustzijn aangeboden door de prediking van het Evangelie; 70 als subjectief, actualiter, principieel door hem aangenomen bij het doorbreken van het geloof in de bekering; 80 als steeds helderder en krachtiger voor zijn besef zich uitbreidende, naarmate de werking van het geloof in voortgaande bekering te meer kracht erlangt, en 90 als in het laatste Oordeel voor engelen en duivelen geproclameerd (L. de S., blz. 45).

En dan laat Kuyper — want ik citeer hier een deel, dat door K. gedicteerd is — volgen: "De Justificatie vloeit derhalve met het geloof, waardoor zij in foro conscientiae betuigd en aangenomen wordt, uit dezelfde bron; zij gaat als rechterlijke daad Gods aan het geloof vooraf; zij wordt als vonnis van de rechter door het geloof in het ogenblik der bekering gegrepen; en zij wordt door een leven in heiligmaking verzekerd en verzegeld. Zo is dan onze rechtvaardigstelling in het Goddelijk bewustzijn van eeuwigheid; de verwerving van onze gerechtigheid door de Middelaar valt in de tijd maar voor al Gods kinderen op een ogenblik; maar de toe-eigening van de justificatio, zodat wij ons gerechtvaardigd weten en voor ons besef zijn, valt voor elk kind van God uiteen en wel aan 3 momenten gebonden:

1e inplanting van het geloofsvermogen in de ziel;

2e eerste werking daarvan in de bekering; en ten

3° de voortgaande ontwikkeling van die geloofswerking in de gemeenschap der heiligen. Alzo is het geloof het door God voor de toe-eigening der justificatie bestelde instrument en het is niet dan door het geloof, dat een kind van God zeggen kan: Ik ben gerechtvaardigd" (L. d. S., de Justificatione, blz. 44/45).

594 LOCUS DE SALUTE

Ik heb geen bezwaar tegen het aannemen dezer negen trappen der rechtvaardigmaking, al zou ik me hier en daar enigszins anders hebben uitgedrukt. Toch komt het mij voor, dat het de voorkeur verdient ze tot dit vijftal terug te brengen:

A. de rechtvaardiging, zoals zij teruggaat tot in de eeuwigheid; B. de rechtvaardiging, zoals zij in de opstanding van de "Christus Mysticus" (Comrie) gerealiseerd is; C. de justificatio activa of de dadelijke rechtvaardiging; D. de justificatio passiva of de lijdelijke rechtvaardiging; E. de rechtvaardiging in het laatste oordeel.

A. De rechtvaardiging, zoals zij teruggaat tot in de eeuwigheid ("de rechtvaardigmaking van eeuwigheid") is een uitvloeisel van de Uitverkiezing en het Pactus Salutis. In het laatste stelde de Vader vast, op welke voorwaarde Hij alleen aan de uitverkorenen kwijtschelding van de schuld en de straf der zonde en recht op het eeuwige leven schenken kon; verbond de Zoon zich in onze natuur door een lijdelijke en dadelijke gehoorzaamheid aan die voorwaarden te voldoen en alzo het eeuwige leven voor de zijnen te verwerven; en verklaarde de Heilige Geest zich bereid het werk van de Borg aan de harten der uitverkorenen toe te passen en hun dus de vruchten van Jezus' kruis deelachtig te maken. Dan, gevolg van dit Pactus Salutis was nu, dat de Vader de uitverkorenen aanzien kon in Christus en hun voor de grondlegging der wereld hun zonden en schuld kwijtschelden en hun het recht op het eeuwige leven schenken kon. Hiervan maakten de Antinomianen, dat deze rechtvaardiging geheel volkomen en er dus aan een rechtvaardiging der uitverkorenen geen behoefte was. Comrie en de zijnen zijn hier krachtig tegen opgekomen. Zij betoogden, dat deze trap der rechtvaardiging niet de enige en volkomen rechtvaardigmaking was, maar dat zij veeleer de strekking in zich had, om zich in de tijd te verwerkelijken. Volgens hen zijn de uitverkorenen dan ook niet van eeuwigheid actualiter of dadelijk gerechtvaardigd maar alleen in Gods voornemen en besluit.

B. Toen de Borg door zijn lijdelijke en dadelijke gehoorzaamheid ten volle aan het recht Gods voldaan had, kon Hij van de banden des doods niet langer gehouden worden. De Vader wekte Hem op uit de doden en sprak daarmede uit, dat de gevorderde losprijs geheel was betaald. Dan, deze rechtvaardiging gold niet alleen voor het Hoofd maar ook voor de leden des lichaams. Krachtens de mystieke unie tussen Christus en de zijnen werden op de Paasmorgen alle uitverkorenen gerechtvaardigd in Hem, in wien zij gerekend werden, in wier plaats Hij zich stelde en die Hij gezamenlijk vertegenwoordigde, Rom. 4: 25.

C. Onder de justificatio activa verstaan wij de schenking van Christus en zijn weldaden, dus ook van de vergeving der zonden, welke aan de wedergeboorte en de begiftiging met het geloof vooraf gaat.

LOCUS DE SALUTE 595 Terecht legden o. a. Comrie en Holtius groten nadruk op het feit, dat de weg der verlossing begint met de directe toerekening door de Vader van de gerechtigheid en genoegdoening van Christus aan de zondaar, krachtens welke hij gerechtvaardigd, wedergeboren, geroepen en met het geloof begiftigd wordt. Slechts zó is de behoudenis des zondaars alleen Gods werk. zijn zaligheid verkrijgt de zondaar niet door enig goed werk zijnerzijds, zij geschiedt niet om zijn geloof, maar het is God, die naar zijn vrijmacht het goede werk in hem begint door de toerekening van de gerechtigheid van Christus en daarna door de schenking van het geloof. En in dezen zin kan gezegd worden, dat het geloof volgt op de rechtvaardiging of m. a. w. dat de justificatio activa in logische orde aan het geloof vooraf gaat. Wie dit bedenkt, kan het verstaan — al verdient het geen navolging — dat sommige oudere en nieuwe Gereformeerde theologen de Locus de Salute openen met de behandeling van de rechtvaardigmaking.

D. Het is de justificatio passiva in foro conscientiae, welke door onze Catechismus in antwoord op de vraag: Hoe zijt gij rechtvaardig voor God? zo schoon aldus beschreven wordt: *"Alleen door een waar geloof in Jezus Christus; alzo dat al is het, dat mij mijn consciëntie aanklaagt, dat ik tegen alle de geboden Gods zwaarlijk gezondigd en geen daarvan gehouden heb, en nog steeds tot alle boosheid geneigd ben, nochtans God, zonder enige verdienste mijnerzijds, uit loutere genade mij de volkomen genoegdoening, gerechtigheid en heiligheid van Christus schenkt en toerekent, evenals had ik nooit zonde gehad noch gedaan, ja als had ik zelf al de gehoorzaamheid volbracht, die Christus voor mij volbracht heeft, in zoverre ik zulke weldaad met een gelovig hart aanneem.*"

Wie door God overgezet is uit de duisternis in zijn wonderbaar licht, leert bij het licht der Heilige Schrift en door het geloof kennen, hoe groot zijn zonden en ellende zijn; leert toestemmen, dat hij naar Gods rechtvaardig oordeel tijdelijke en eeuwige straffen heeft verdiend, leert vluchten tot Christus en valt Gode te voet met de bede: Wees mij zondaar genadig! Op die bede ontvangt Hij door middel van de Heilige Schrift, meer bepaald door de belofte des Evangelies het antwoord van de heiligen God. Immers belooft de Heere in zijn Woord, dat Hij om Christus' wil de zodanigen hun zonden niet toerekenen, hun de verdiende straf kwijtschelden en hen om niet rechtvaardigen zal. En reeds van te voren begiftigd met het ware geloof, nemen zij, die van nature goddelozen zijn, door dit geloof deze grote weldaad, dat God hen om niet in hun consciëntie rechtvaardigt, uit de handen van hunnen hemelsen Vader aan. Vandaar dat de Heilige Schrift ons dan ook leert, dat wij uit en door het geloof gerechtvaardigd worden. Hier gaat het geloof voorop en volgt de rechtvaardiging als een vrucht van het geloof. De justificatio passiva is dus de vrijspraak Gods in de vierschaar van het geweten,

596 LOCUS DE SALUTE gelijk zij door het geloof aanvaard wordt en onzegbare vreugde en rust in het herboren hart uitstort. Wanneer nu iemand in zijn jeugd God niet vreesde en hij eerst in de mannelijke leeftijd krachtdadig tot God bekeerd wordt, dan volgen gemeenlijk de bekering en de justificatio passiva in orde van tijd zo spoedig na elkander, dat iemand precies zeggen kan: op den dag ben ik bekeerd en zovele dagen later ben ik tot ruimte gekomen of m. a. w. mocht ik met de door God gegeven hand des geloofs de vrijspraak van zonden, welke God over mij uitsprak, aannemen. Wie daarentegen van zijn jeugd of aan de Heere vreesde, zal gewoonlijk niet zulk een bepaald ogenblik kunnen noemen, waarop hij voor 't eerst het zoet der schuldvergeving indronk. In dit geval komt de toe-eigenende daad des geloofs gewoonlijk geleidelijk tot stand en wordt deze troost eerst allengs door het geloof toegeëigend. Bij de meeste gelovigen gaat nu de justificatio passiva op en neer met de geloofsoefeningen. De verstgevorderde gelovigen mogen in alle omstandigheden, zelfs in de hoogste aanvechtingen, verzekerd zijn, dat hun Heiland hen door zijn lijden en sterven van de helse benauwdheid en pijn verlost heeft, met de meeste gelovigen is het zó(5, dat de troost van de vergeving der zonden wordt verduisterd, als de geloofsoefening zwak is en als God zijn aangezicht om hunner zonden wil voor hen verborgen houdt.

E. Ten laatste. Bij zijn wederkomst ten oordeel zal de Christus al zijn volk voor het oog der goddelozen en der duivelen rechtvaardig verklaren, hen voor de zijnen bekennen en hen inleiden in het rijk der heerlijkheid tot het bruiloftsmaal des groten Gods. Hierop doelt Paulus o. a. in Rom. 8: 23 als hij schrijft, dat de gelovigen met heimwee uitzien naar de publieke aanneming tot kinderen en de verlossing des lichaams. Dan, over dezen trap der rechtvaardiging wordt geschikter gehandeld in de Locus de Consummation saeculi.

**§ 9. Het geloof en de werken.**

Uit de belijdenis, dat de rechtvaardigheid niet is uit de werken maat uit en door het geloof volgt nu echter volstrekt niet, dat het geloof in elk opzicht tegenover de werken staat. De Heilige Geest gebruikt deze juist om de gelovige van de oprechtheid zijns geloofs en alzo van zijn zaligheid te verzekeren. Sterker nog. In dezen zin is het geloof zelf het uitnemendste werk, Joh. 6: 29, weshalve de oude dogmatici ook zeiden: het is fides sola, quae justificat, fides tamen quae justificat, non est sola, evenals zij ook spraken van een justificatio peccatoris en bovendien nog van een justificatio justi. Wanneer wij dit in het oog houden, zien wij aanstonds in, dat er ook geen strijd is tussen de leer van Paulus en die van Jacobus. Om de schijnbaren strijd tussen Paulus en Jacobus op te Neff en, heeft men

LOCUS DE SALUTE 597 wel gezegd, dat Paulus alleen over de justificatio peccatoris en Jacobus over de justificatio justi handelt. Dan, zo is het niet. Beiden leren, dat de grond der rechtvaardiging niet mag gezocht in de werken der wet (Jac. 2: 10; 3: 2) en dat het ware geloof, d. i. het geloof dat vruchten voortbrengt, het middel, "het instrument is, waarmede wij Christus, onze rechtvaardigheid, omhelzen."

Daarom verwerpt Paulus de dode werken, en Jacobus een dood geloof. De werken der wet kunnen geen zondaar rechtvaardigen maar een geloof zonder goede werken en vruchten evenmin. En wat betreft de uitspraak van Jakobus, dat Abraham, onze vader uit de werken gerechtvaardigd is, als hij zijn zoon geofferd heeft op het altaar, en dat dus het geloof mede gewrocht heeft met zijn werken en het geloof volmaakt is geweest uit de werken, 2: 21, 22 — dienaangaande merkt Grosheide keurig op: "Bij Paulus ziet rechtvaardigen op een rechterlijke daad Gods, maar Jacobus gebruikt rechtvaardigen in de lijdende vorm, als voor zichzelf rechtvaardig blijken uit de vruchten des geloofs.

Daarachter ligt het door God rechtvaardig verklaren, dat Jacobus onderstelt. Nu is het met Abraham zo gegaan. Toen hij Izak offerde, zeide de Heere tot hem: Nu weet Ik, dat gij godvrezend zijt, Gen. 22: 12. Dit was voor Abraham de aankondiging van zijn rechtvaardigheid. De Heere gaf hem die zekerheid in verband met zijn werk. Jacobus maakt echter volstrekt niet de werken tot grond der rechtvaardigheid. vers 22 leert het tegendeel. Het uitgangspunt is het geloof. En hoe we het geloof moeten zien, hebben we in 2: 1 getoond: het houdt zich vast aan Jezus, die de Christus is en thans heerlijkheid geniet. Dat geloof werkte bij Abraham mede met zijn werken, zoals ieder ziet uit de Schrift. Medewerken zegt niet, hoe de verhouding is tussen geloof en werken, het is echter van betekenis, dat het geloof onderwerp is. Geloof en werken gaan onafscheidelijk samen, maar zo, dat de leiding uitgaat van het geloof.

Men zegge niet, dat dit in strijd is met de tekst, want dat, als iemand met een ander medewerkt, juist die andere de eerste en voornaamste is. Want bij Abraham is het werk duidelijk zichtbaar en moet worden uitgesproken, dat dit werk er niet zou zijn zonder geloof. Daardoor komen de werken uit als vruchten van het geloof. Dat blijkt ook uit het laatste gedeelte van het vers. Weer spreekt Jakobus van tot zijn hoogtepunt komen, thans van het geloof. Het geloof is niet volledig uitgegroeid, als er geen werken zijn, want die horen er bij. En eerst uit de werken klimt het geloof tot volkomenheid. Dit wordt van Abraham gezegd, om te overtuigen van de waarheid van vers 20. En het is ook overtuigend, want ieder zal toegeven, wat Jakobus hier schrijft.

Maar het is ook lerend, omdat het laat zien, waar bij de lezers de fout schuilt. Indien uit hun geloof geen werken voortkomen, bewijst dat, dat hun geloof nog verre van volkomen is, wat ook in 1: 3 indirect wordt uitgesproken." (Zie ook Gravemeyer, II, blz. 746/751).

598 LOCUS DE SALUTE

**§ 10. De twee delen der rechtvaardiging. De vergeving der zonden. Het recht op het eeuwige leven.**

De rechtvaardiging door het geloof omvat twee delen: de vergeving der zonden en de toekenning van het recht op het eeuwige leven. Synecdogisch, als pars pro toto, wordt echter meermalen alleen de vergeving der zonde genoemd. Oudere dogmatici als Luther, Junius en Rivet noemden als tweede deel de toerekening van Christus' gerechtigheid. Dit nu kan wel, als er de obedientia activa mee bedoeld is. Nog weer anderen zagen in de aanneming tot kinderen het tweede deel. Maar het beste is, om het zo uit te drukken, als wij deden, aangezien deze twee weldaden rechtstreeks voortvloeien uit de toerekening van de ganse gerechtigheid van Christus.

Nu beweert Rome, dat bij de rechtvaardigmaking alleen de smet der zonde wordt vergeven, terwijl de schuld eerst wordt kwijt gescholden als de gelovige genoeg goede werken heeft verricht. Ook houdt zij staande, dat alleen de eeuwige straf (reatus culpae) weggenomen wordt, maar dat de mens zelf, zodra de infusio gratiae plaats greep voor de peccata venialia hier en in het vagevuur boeten moet. Dit is echter geheel tegen de Schrift. Zij leert ons, dat ook de schuld en de tijdelijke straf der zonden ons vergeven wordt. Hierover zijn alle Gereformeerden het dan ook eens. Sommigen hunner, zoals Rivet en á Brakel, meenden echter, dat alleen de verledene en beleden zonden en niet de toekomstige bij de rechtvaardiging vergeven worden. Voor hun mening beriepen zij zich op Matth. 6: 12; I Joh. 1: 9; 2: 1 enz.

Maar de meesten oordeelden terecht anders. Maar daarom leerden zij niet, als de Antinomianen, dat de gelovigen niet meer om de vergeving hunner zonden behoeven te bidden, aangezien hun zonden slechts voor rekening van de ouden mens komen. Neen, wel degelijk moeten de gelovigen telkens weer bidden: Vergeef ons onze schulden. De rechtvaardiging toch neemt wel weg de straf (reatus actualis) maar niet de strafwaardigheid (reatus potentialis). Heeft nu een kind van God gezondigd, dan gevoelt het zich strafwaardig. Dan drukt hem het schuldbesef. En zodra dit weer het geval is, roept de gelovige tot God om vergeving. Niet in die zin, dat hij meent van de genade Gods vervallen te zijn, maar als een, die gelooft, dat zijn Vader hem vergeven zal, en die aan de troost dier vergeving behoefte gevoelt. 't Getuigenis des Geestes, dat wij Gods kinderen zijn, verflauwt, als wij door zwakheid in zonde vielen, daarentegen wordt het weer luider gehoord, als wij die zonden beleden en om vergeving smeekten. De toekomstige zonden worden ons dus ook bij de rechtvaardiging vergeven, maar wij missen hiervan de troost, als wij zondigen.

En nu ten laatste.

Terecht wordt in de 12 Artikelen des Geloofs de vergeving der zonden beleden te zijn een voorwerp des geloofs. Immers gelooft de mens van nature niet, dat God om niet deze

LOCUS DE SALUTE 599 grote genade schenken wil. Duidelijk zien wij dat bij de heidenen. Zij oordelen eenstemmig, dat men zich slechts door allerlei offers de gunst der goden kan verwerven. Maar niet minder valt dit in Christenlanden op te merken. Telkens weer is de zondaar er op uit, zich een eigene gerechtigheid op te bouwen. Ook leren, behalve de Gereformeerden, schier alle Christenen, dat God eerst dan vergeeft, als de mens bereid is te geloven. Daarom is de wedergeboorte onmisbaar, om van harte de vergeving der zonden te geloven. En zelfs als zij in ons werd gewrocht, wordt het geloof aan de vergeving der zonden nog telkens bestreden en verduisterd. Het tweede deel der rechtvaardiging is de toekenning van het recht op het eeuwige leven. Dit wordt ook genoemd "de aanneming tot kinderen." Reeds in het Oude Testament wordt God in theocratische zin de Vader van zijn volk en Israël op zijn beurt Gods zoon genoemd. In het Nieuwe Testament krijgen dat Vaderen dat zoonschap een veel diepere betekenis.

Daarin wordt de term "kinderen Gods" in tweeërlei zin gebezigd. Johannes doet het vooral in Ethische zin en bedoelt dan daarmede, dat de zondaar door wederbarende genade een kind Gods wordt. Paulus daarentegen bezigt … in juridische zin d.w.z. hij bedoelt er mee, dat wij krachtens het rechterlijke oordeel Gods voor kinderen Gods verklaard of tot kinderen Gods aangenomen worden. De .. in juridische zin is door Christus verworven, Gal. 4: 5, terwijl wij haar aannemen door het geloof, 3: 26. Door haar worden de gelovigen in dezelfde stand verheven als Christus, Rom. 8: 29, mits slechts nooit worde vergeten, dat de Christus Zone Gods is van natuur en wij zonen Gods zijn door aanneming.

Het is de Heilige Geest, die ons van dit zoonschap verzekert Gal. 4: 6, gelijk wij ons dan ook door het … zonen Gods gevoelen en als kinderen Gods gezind zijn, Rom. 8: 14-16. Evenals de vergeving der zonden zo wordt ook deze … 't klaarst geopenbaard bij Jezus' wederkomst. Bij het laatste oordeel zal God voor het oor van alle schepselen de zijnen vrijspreken van alle schuld en straf en hen tevens als zijn zonen en dochteren bekennen. Dan zullen zij ook de volle zaligheid beërven. Wijl echter dat alles nu nog toeft, heten de gelovigen erfgenamen Gods, Rom. 8: 17.

**F. DE HEILIGMAKING EN DE VOLHARDING DER HEILIGEN.**

**§ 1. Het verband tussen de rechtvaardiging en de heiligmaking. Het Nomisme en het Antinomianisme. Het juiste standpunt. De unio mystica tussen Christus en de zijnen.**

Een van de moeilijkste problemen is, op de rechte wijze het verband tussen religie en zedelijkheid te leggen. Over de verhouding tussen de rechtvaardiging en de heiligmaking zijn dan ook verschillende verkeerde voorstellingen gegeven. In hoofdzaak kunnen

600 LOCUS DE SALUTE deze dwalingen echter tot een tweetal terug gebracht worden. Aan de een zijde staan zij, die eenzijdig nadruk leggen op de eisen der ethiek en daarom leren, dat God eerst dan vergeeft, als de mens alles doet wat in zijn vermogen is, om zich te beteren, of als hij goede werken doet of als hij gelooft. Hier gaat dus feitelijk de heiligmaking voorop, terwijl de rechtvaardiging volgt. Al de richtingen, die tot deze hoofdstroming behoren, worden saamgevat onder de naam "Nomisme." Aan de andere zijde staan zij, die eenzijdig de religieuze eisen accentueren en leren, dat God nooit op de mens vertoornd geweest is, of dat God wel om onze val vertoornd was, maar dat Hij aan de uitverkorenen hun zonden vergeeft en zij zich dus ook na de rechtvaardiging om hun zonden niet meer hebben te bekommeren. Hier gaat dus wel de justificatie voorop, maar de heiligmaking wordt geheel of zo goed als geheel uitgeschakeld.

Deze hoofdstroming heet het Antinomianisme. Welnu, zowel tegenover het Nomisme als tegenover het Antinomianisme moeten wij de Schriftuurlijke opvatting omtrent de relatie tussen de rechtvaardiging en de heiligmaking handhaven. Letten wij daartoe eerst op het onderscheid tussen beide. God is zowel rechtvaardig als heilig. Nu eist Hij als de Rechtvaardige, dat de mens tot Hem staan zal in die verhouding, waarin Hij hem oorspronkelijk stelde d. w. z. vrij van schuld en straf, terwijl Hij als de Heilige wil, dat de mens innerlijk rein, zuiver en heilig wezen zal. Waar nu echter de mens uit zijn oorspronkelijken staat uitviel en tevens zijn hart onrein werd, daar zijn twee dingen nodig. Ten eerste dat de mens in zijn vorigen staat worde hersteld en ten tweede, dat hij innerlijk van de smet der zonde bevrijd en gereinigd worde. Het eerste is de rechtvaardiging en het tweede de heiligmaking. Logisch gaat de justificatie voorop, Rom. 8: 30; I Cor. 1: 30; zij is een juridische daad, die in een ogenblik wordt voltrokken. De sanctificatie daarentegen strekt zich uit over heel het leven van de Christen.

Voorts is het wel zo, dat bij beide ons de volle Christus met zijn weldaden geschonken wordt, maar bij de rechtvaardiging wordt Christus ons gegeven in juridische en bij de heiligmaking in Ethische zin. Door de eerste worden wij rechtvaardigheid Gods in Hem, door de tweede maakt Hij door zijn Geest woning in ons hart en vernieuwt ons naar zijn beeld. Maar al zijn beide onderscheiden, gescheiden mogen ze toch niet. Hen, die God heeft gerechtvaardigd, heeft Hij ook geheiligd en verheerlijkt. Christus is niet alleen voor de uitverkorenen gestorven en heeft niet alleen voor hen het leven verworven maar Hij is ook het Hoofd der uitverkorenen; de uitverkorenen zijn in Hem begrepen; zij zijn met en in Hem gestorven, begraven en opgewekt. Christus is daarom en hun … en hun …, 1 Cor. 1: 30, d. i. niet hun heiligheid (dan zou er gestaan hebben …)

LOCUS DE SALUTE 601 maar hun heiligmaking. Christus heeft niet alleen de verlossing van de schuld en de straf aangebracht maar ook bevrijding van de heerschappij der zonde. Hij toch verwierf ook die heiligheid, waardoor Hij de zijnen Gode wijden en van alle smet der zonde reinigen kan, Joh. 17: 19. Christus deelt zich persoonlijk aan de zijnen mede en lijft hen op een geestelijke wijze in Zich in. Dit noemen wij de unio mystica tussen Christus en de Zijnen.

Ten onrechte laten de Luthersen haar pas tot stand komen als de mens door het geloof Christus en zijn weldaden aanneemt. Subjectief komt ze echter dan reeds tot stand, als de mens door de wedergeboorte in Christus wordt ingelijfd of m. a. w. als Christus Zich door zijn Geest aan de zondaar meedeelt. Het mysticisme vat deze mystieke unie Pantheïstisch op en laat Christus Zich met de zondaar vermengen (unio substantialis) — wat evenzeer met de Schrift in strijd is. Evenmin mogen wij in haar slechts zien een overeenstemming in gezindheid, wil en bedoeling, gelijk de rationalisten menen. Immers leert de Heilige Schrift, dat Christus de wijnstok is en de zijnen de ranken; dat Christus is het Hoofd en de zijnen de leden des lichaams; ja dat Christus in al de zijnen leeft, Gal. 2: 20.

De unio mystica komt tot stand door de Heilige Geest. De Geest is zowel de Geest der aanneming tot kinderen als de Geest, die heiligt en reinigt. En waar nu Christus deze Geest heeft verworven, daar deelt Hij Hem ook uit, woont Hij door Hem in de gemeente en heiligt Hij haar door Hem. Vandaar dan ook, dat in de Heilige Schrift de lief de, het geloof enz. gaven des Geestes worden genoemd. Aangezien het nu de Heilige Geest is, die ons de persoon en de weldaden van de Christus schenkt, daarom moeten wij ook de heiligmaking allereerst opvatten als een werk Gods. De gelovigen zijn bij de wedergeboorte lijdelijk. Zij worden geheiligd, Joh. 17: 19; zij zijn geheiligden in Christus Jezus, Gods gebouw, Gods akkerwerk enz. Nu zagen wij vroeger, dat Israël een heilig volk heette, niet slechts omdat het van de heidense volkeren afgezonderd was, maar ook omdat God het zijn inzettingen gegeven had en, Israël geroepen was de geboden Gods te onderhouden. Welnu, dit geldt nog te meer van de kerk van de nieuwe dag. Wanneer de gelovigen worden genoemd: heiligen, geroepene heiligen, een uitverkoren geslacht, een koninklijk priesterdom, een heilig volk, een verkregen volk, 1 Petri 2: 9, dan wil dat niet zeggen, dat zij van de wereld afgezonderd en Gode in uitwendige zin toegeëigend zijn, maar ook dat zij de beelde Christi gelijkvormig gemaakt worden, dat zij een nieuw leven deelachtig en nieuwe schepselen in Christus Jezus zijn. In zover vangt dan ook de heiligmaking der gelovigen reeds in dit leven aan. Toch volgt hieruit niet, dat zij, die de volmaaktbaarheid der gelovigen leren, het bij het rechte einde hebben.

602 LOCUS DE SALUTE

**§ 2. De dwaalleer der Volmaaktbaarheid. (Perfectionisten en Perfectisten).**

Pelagius beweerde, dat ieder het in zijn macht heeft door de zedelijke krachten, waarmede de Schepper ons begiftigde, het kwade geheel te laten. De Pelagianen namen aan de mogelijkheid van een leven zonder zonde en van volkomen onderhouding van Gods geboden. Tussen twee soorten mensen moet onderscheiden worden, en wel: a. tussen hen, die nimmer zondigden, zoals Abel; b. tussen hen, die na hun bekering nimmer zondigden, zoals Paulus.

De Roomse kerk richtte te Trente ook haar anathema tegen hen, die leerden, dat het onmogelijk zou zijn, dat een gerechtvaardigd zondaar volmaakt de geboden Gods kan onderhouden. Maar zij voegde er toch bij, dat de gerechtvaardigden in hun ganse leven alle zonden, ook de vergefelijke, niet kunnen vermijden dan door een bijzonder voorrecht van God, zoals de kerk staande houdt van de heilige Maagd.

De Socinianen zeiden, de Heilige Schrift leert, dat dengene, die gelooft, alle dingen mogelijk zijn, dus is het niet onmogelijk, dat de Christen niet meer zondigt.

De Remonstranten beweerden: God eist nooit van ons wat wij niet doen kunnen. Daarom beschouwt God het als "evangelische volmaaktheid" als een Christen naar het Evangelie zich beijvert zo goed mogelijk te leven. Dientengevolge noemden ze antw. 114 van onze Catechismus ook een oorkussen des duivels.

De Synopsis keert zich dan ook tegen de perfectionarii en á Marck tegen de perfectistae. Sommige Piëtisten waren ook voorstanders van het Perfectionisme. Eveneens de Anabaptisten, de Quietisten, de Kwakers, de Herrnhutters, de Weslyaansche Methodisten en in de nieuwe tijd vooral de bekende Moody en Sankey. Ritschl, Wernle (die echter later op dit gevoelen terugkwam) en anderen liggen in zover op deze lijn, dat zij beweren, dat Paulus na zijn bekering geen bewustzijn van onvolmaaktheid heeft gehad. Is hiermede het historisch overzicht voltooid, dan merken wij nu op, dat deze leer wordt genoemd het Perfectisme of het Perfectionisme en hare voorstanders Perfectisten en Perfectionisten. Als men deze termen onderscheiden wil, dan wordt met Perfectisme bedoeld de leer dat de gelovigen hier op aarde reeds volmaakt zijn en met het Perfectionisme, de volmaaktbaarheid d. w. z. de mogelijkheid om volmaakt te worden. Perfectisten zijn dan zij, die beweren reeds volmaakt te zijn, Perfectionisten zij, die beweren, dat zij hier op aarde reeds volmaakt kunnen worden.

Hoezeer nu door deze richting de zogenaamde Christenstand niet juist wordt voorgesteld, toch schuilt in haar deze waarheid, dat de stand der gelovigen schoon en heerlijk is, gelijk dan ook de kerk in de Schrift met de schoonste benamingen genoemd wordt. Hierop nu wordt en werd meermalen te weinig gelet.

LOCUS DE SALUTE 603 Omdat bij de gelovigen nog zoveel zonde openbaar wordt en dus de realiteit in strijd schijnt met de belijdenis, neigen wij er zo licht toe van de Christenstand te klein te denken. Toch mag dit niet. Maar hieruit volgt nu weer niet, dat de gelovigen in dit leven reeds volmaakt zijn. Het tegendeel blijkt zo duidelijk uit Rom. 7: 7-26.

Nu zeggen echter de meeste nieuwere, dat Paulus hier spreekt over de tijd, toen hij nog onbekeerd was. Opmerkelijk is 't evenwel, dat zelfs Wernle het hiermede niet eens is. Trouwens de tekst zelf bewijst, hoe juist de verklaring der Reformatoren is. Het praesens, waarin Paulus spreekt, kan alleen van het tegenwoordige worden verstaan. Immers ontbreekt elke aanwijzing, dat Paulus hier spreekt over de tijd, die aan zijn bekering voorafging. Integendeel. Voor zijn bekering kon Paulus niet zeggen, dat hij het goede wilde doen, dat er in hem was een wet des Geestes enz.

[Lezenswaardig is het overzicht van deze kwestie van B. Weiss, in M.'s Kommentar, 8ste Aufl., 1891. Muller verwerpt ook deze dwaling. Hij schrijft: "de z.g. "volmaaktbaarheidsleer", een plant van. Engelsen bodem, miskent de voortdurende strijd van het geloofsleven, en doet straks hare aanhangers uit hun rust ontwaken, minder toegerust dan ooit om de "goeden strijd des geloofs te strijden", blz. 222.

Juist merkt van Andel in zijn "Uitlegging van Rom." bij 7: 14 op: "Trouwens verliest alles, wat de apostel in het vervolg van ons hoofdstuk schrijft, zijn bewijskracht, zo men in hem de onwedergeborene spreken laat. Wat toch is de strekking van Paulus' woorden? De apostel wil in het licht stellen, hoe onmogelijk het is, dat de Wet het goede in ons zou werken. Dit doet hij door uit eigene ondervinding te laten uitkomen, dat zij zelfs in de wedergeborene, in de mens, die het met haar eens is, en met de zonde gebroken heeft, dit niet vermag, vanwege de macht des vleses, die nog in hem overig is, zodat Christus alleen hier helpen kan. Alleen van dit standpunt uit bezien, valt het rechte licht op de thans volgende verzen." — Krachtig verdedigt Greijdanus in zijn Kommentaar dezelfde opinie tegen W. G. Kümmel].

Ter bestrijding van het Perfectionisme wijzen wij er voorts op, dat de Heilige Schrift leert, dat de gelovigen tot hun dood toe hun zonden moeten belijden, I Joh. 1: 9, en om vergeving van hun zonden bidden, Matth. 6: 12; dat zij dagelijks in vele dingen struikelen, Jak. 3: 2, ja dat zij zichzelf verleiden, als zij durven zeggen geen zonde te hebben, I Joh. 1: 8.

Dit alles klemt zó sterk, dat de drijvers van de volmaaktbaarheid zich slechts kunnen redden door de eisen van de zedenwet te verzwakken. Zo rekenen zij er niet genoeg mee, dat niet slechts zondige woorden en daden maar ook reeds gedachten en lusten tegen enig gebod Gods ons schuldig stellen. Eveneens onderscheiden zij ten onrechte tussen zonde doen en zonde hebben en tussen doodzonden en vergefelijke zonden.

604 LOCUS DE SALUTE Hiertegenover plaatst de Schrift de oproeping, dat de gelovigen heilig, I Petri 1: 16, en volmaakt, Matth. 5: 48, zullen zijn, gelijk hun Vader, die in de hemelen is, volmaakt is. Terecht hebben de oude dogmatici bijv. "Witsius Oeconomia Foederum Dei Lib. III, Cap. 12," onderscheiden tussen drieërlei:

a. De volmaaktheid van oprechtheid of de oprechtheid des harten. Hiermede bedoelden zij, dat in het herboren hart de wil, de doorgaande gezindheid, de toeleg wordt gevonden om de zonde te haten en de gerechtigheid na te jagen. Nu is deze gezindheid wel niet altoos even sterk in de gelovigen, maar toch kan verklaard, dat zij deze volmaaktheid bezitten, omdat de grondtoon huns harten luidt: Hoe lief heb ik uwe wet, zij is mijn vermaking de gansen dag.

b. De volmaaktheid der delen (ter verduidelijking van dezen term gebruikte Van Mastricht dit voorbeeld: "Zoals bijvoorbeeld een klein kind, alle de leden des menselijken lichaams hebbende, volmaakt genoemd wordt", t. a. pl., Deel. III, blz. 420). Hierbij moet nog weer tussen tweeërlei onderscheiden, de onderwerpelijke en de voorwerpelijke. Onderwerpelijk bezitten de gelovigen de volmaaktheid der delen, omdat de gehele mens in beginsel bij de wedergeboorte wordt vernieuwd, weshalve de wedergeborene ook zeggen kan: het oude is voorbijgegaan, het is al nieuw geworden, en hij heten kan een nieuw schepsel in Christus Jezus 2 Kor. 5: 17. Voorwerpelijk zijn de gelovigen de volmaaktheid der delen deelachtig in relatie tot de Wet des Heeren, daar zij met een ernstig voornemen niet alleen naar sommige maar naar al de geboden Gods begeren te leven.

c. de volmaaktheid der trappen. Deze bezitten de gelovigen niet. Niemand bereikt hier de hoogste trap, d. i. dien der volmaaktheid. Ook de allerheiligsten, zolang als zij in dit leven zijn, hebben slechts een klein beginsel der gehoorzaamheid. Wel kan de een enen hogeren trap bereiken dan de ander. En wij moeten er ons naar uitstrekken al meer der zonde of te sterven en in nieuwheid des levens voor Gods aangezicht te wandelen.

**§ 3. De heiligmaking als werk van de gelovige of de actieve zijde der heiligmaking.**

Zo is dus de heiligmaking allereerst een werk Gods. Christus is het die de zijnen, nadat zij zijn wedergeboren, door zijn Geest steeds meer naar zijn evenbeeld vernieuwt en hen bekwaamt goede vruchten der bekering waardig, voort te brengen. Toch is de gelovige bij de heiligmaking niet alleen passief, maar hij is ook actief. Onder Gods werking werkt de gelovige ook zelf en door Gods Geest geheiligd, heiligt hij zichzelf. Of om met de canons van Dordt te spreken (III en IV, § 16): "Deze Goddelijke genade werkt in de mensen niet als in stokken en blokken, noch vernietigt de wil en zijn eigenschappen,

LOCUS DE SALUTE 605 noch dwingt hen met geweld tegen hunnen dank, maar maakt hen geestelijk levend, heelt, verbetert en buigt hen tegelijkertijd liefelijk en krachtig, alzo dat waar de weerspannigheid en tegenstand des vleses te voren ten enenmale de overhand had, daar begint nu een gewillige en oprechte gehoorzaamheid des Geestes de overhand te krijgen." Om nu de gelovigen op te wekken tot een heiligen wandel, worden de gelovigen geroepen de goeden strijd des geloofs te strijden, de zonde te haten, Gods wet te beminnen en hun roeping en verkiezing vast te maken. Enerzijds leert de Schrift, dat wij uit genade zalig worden, dat wij geen recht op loon vanwege onze goede werken hebben, en dat God de goede werken heeft voorbereid, opdat wij er in zouden wandelen, en anderzijds leert diezelfde Schrift, dat wij moeten strijden om in te gaan, moeten volharden ten einde toe en dat de goede werken beloond zullen worden.

Nu heeft men in de loop der eeuwen telkens beweerd, dat deze twee voorstellingen met elkander in strijd zijn. Maar dat is geenszins het geval. De Schrift leert ons, dat wij twee dingen tegelijkertijd zullen vasthouden. Enerzijds dat ook de wedergeboren mens niet door eigen kracht het goede kan doen en dat hij tot zijn dood toe onbekwaam blijft als uit zich zelven iets goeds te denken of te doen. Hier komt vooral in aanmerking Fil. 2: 12b, 13. Anderzijds staat echter evenzeer de zelfwerkzaamheid der gelovigen vast. Zij moeten hunszelfs zaligheid werken met vrees en beven, zich uitstrekken naar het wit der roeping, die van boven is in Christus Jezus.

Nu is het ons niet gegeven het verband tussen deze twee stukken te doorzien, gelijk immers in het algemeen door ons niet begrepen wordt, hoe enerzijds de wil Gods geschiedt in alles wat plaats heeft en anderzijds de mens verantwoordelijk blijft voor al zijn daden. Maar daarom mogen wij nu niet aan een dezer twee stukken gaan tornen. De praktijk der Godzaligheid is bovendien geheel in overeenstemming met het onderwijs der Heilige Schrift. Gods kind weet, dat het zijn roeping is door de kracht van Christus in Gods wegen te wandelen — en dat is voor hem geen last maar een lust en hij gevoelt zich in zijn consciëntie beschuldigd, als hij door zwakheid in zonde valt en voor een wijle niet genoeg ernst gemaakt heeft met de heiligmaking. Maar tevens erkent het, dat Gode de dankbaarheid toekomt voor elke onderhouding van zijn geboden. En wat nu meer bepaald de kwestie van de goede werken als vruchten des geloofs betreft — deze ligt zoo. Zo beslist mogelijk is ook hier God de eerste werker, Ef. 2: 10. Maar tevens onderwijst het Woord ons, dat een geloof zonder de werken dood is en dat het onmogelijk is het eeuwige leven te beërven zonder de werken. En tevens, dat de beloning der goede werken, die niet volmaakt maar altoos met zonde besmet zijn, niet geschiedt uit verdienste maar uit genade. God was niet gehouden ons loon toe te zeggen bij het doen van goede werken. Edoch in zijn grote goedheid

606 LOCUS DE SALUTE heeft Hij dit willen doen. Maar zelfs al ware dit anders, dan zou toch nog gelden, dat het loon niet geevenredigd is aan de werken, maar dat het loon — de eeuwige heerlijkheid — zeer verre de beste werken van de allerheiligste overtreft. Het Christelijk leven bloeit dan ook slechts, wanneer tegelijkertijd de alwerkzaamheid Gods en de zelfwerkzaamheid der gelovigen wordt vastgehouden.

**Aanhangsel.**

Bij Barth horen wij hier uitdrukkingen, die wijzen op beïnvloeding door Kohlbrugge. Over 't algemeen zag Kohlbrugge de heiligmaking als een overgezet worden op het terrein der genade, in het element der heerlijkheid Gods. Vandaar dat hij de verandering van staat (rechtvaardiging) en van toestand (heiligmaking) niet scherp genoeg onderscheidde. Ook als hij over de innerlijke heiliging handelde, stond deze feitelijk als een macht buiten en tegenover het ik des mensen. De mens zelf was en bleef een goddeloze (J. van Lonkhuyzen, Heilige F. Kohlbrugge, blz. 437/513). Terecht informeerde Kuyper dan ook reeds in 1887 hoe de z.g. Neo-Kohlbrüggianen dachten over dit vraagpunt: "Wordt gevraagd, of de Heiligmaking, die voor ons in Christus Jezus is, al dan niet ook een hebbelijkheid in de wedergeborenen werkt, en waaromtrent zij (de N. K.) gezegd worden te leren, dat een kind van God, na zijn wedergeboorte en bekering in niets verschilt van de verworpene, dan alleen daardoor, dat er een voorwerpelijke heiligmaking voor hem, buiten hem, in Christus gereed ligt" (De Vleeswording des Woords blz. 113/114). [Gemist wordt de verdediging tegen deze laster, door Kohlbrügge zélf. Red. Gihonbron]

Het doet mij dan ook leed, dat Haitjema en vele Confessionelen van oordeel zijn, dat de lijn der ontwikkeling van de Gereformeerde theologie niet loopt over Kuyper en Bavinck maar over Bilderdijk, Kohlbrugge, Hoedemaker, Barth, (Haitjema, Karl Barth, blz. 153/154).

**§ 4. De volharding der heiligen.**

De Heilige Schrift leert niet, dat de afval der heiligen mogelijk is. Wij zijn thans genaderd tot de vraag, of een wedergeborene het geloof weer geheel kan verliezen? Augustinus leerde, op zich zelve is de genade des geloofs en der wedergeboorte verliesbaar en er zijn dan ook gelovigen, die zo diep vallen, dat zij haar geheel verliezen. Dan, bij de uitverkorenen voegt God aan de eerste genade nog een tweede als donum superadditum toe, en wet die der perseverantia, en dientengevolge is het onmogelijk, dat de uitverkorenen geheel van de genade vervallen. Deze tweede genade houdt met de eerste geen verband en staat zonder enigen invloed buiten het Christelijk leven. De Roomsen lieten de tweede gedachte van Augustinus los en hielden zich vast aan de eerste. Rome beleed te Trente, dat door iedere doodzonde de genade der rechtvaardiging verloren wordt, en dat men niet mag zeggen: wie in zulke zonden valt was niet waarlijk

LOCUS DE SALUTE 607 rechtvaardig; integendeel, dat de waarlijk gerechtvaardigde daardoor een ongerechtvaardigde wordt; dat intussen degenen, die van de staat der rechtvaardiging zijn uitgevallen, opnieuw door middel van het Sacrament der Boete kunnen gerechtvaardigd worden. Helaas ging de Lutherse Kerk dienzelfden weg uit. Zij leerde: Ware gelovigen kunnen het geloof en het geestelijke leven geheel en al verliezen, nochtans voor hunnen dood door vernieuwde bekering hersteld en aldus behouden worden. Dit laatste nu heeft plaats met de uitverkorenen, wijl zij juist hierom uitverkoren zijn, omdat God hun vernieuwde bekering heeft vooruit gezien. De afval der heiligen wordt ook geleerd door de Pelagianen, Socinianen, Mennonieten, Remonstranten, Methodisten en de meeste nieuwere theologen. De Ethische daarentegen wijzen hem algemeen af. Door Muller wordt hij bijv. beslist ontkend. Letterlijk schrijft hij: "De gelovige kan vallen en zelfs diep vallen; maar geheel "vervallen", zoals de oudere Dogmatici het uitdrukten, nooit", blz. 225. En eveneens: "De zegepraal der volharding vindt haren waarborg eensdeels in God, die tot getrouwheid ons roept, anderdeels in de vaste overtuiging van de Christen, dat hij zich onmogelijk bedriegen kan in de verzekerdheid aangaande zijn zaligheid", blz. 227.

Voor de afval der heiligen beroept men zich op:

1e de droeve zonden van David en Salomo. Dan, nergens zegt de Heilige Schrift, dat zij eerst met het geloof werden begiftigd, daarna het hebben verloren en het ten laatste weer hebben terug ontvangen;

2e. Hymenaeus, I Tim. 1: 20, II Tim. 2: 17; Alexander, I Tim. 1: 20 en Demas, Col. 4: 14 en II Tim. 4: 10. Dan, van deze personen kan onmogelijk worden bewezen, dat zij eenmaal werden wedergeboren;

3e op Hebr. 6: 4-8: *Want het is onmogelijk, degenen, die eens verlicht geweest zijn, en de hemelse gaven gesmaakt hebben, en des Heiligen Geestes deelachtig geworden zijn, en gesmaakt hebben het goede woord Gods, en de krachten der toekomendei eeuw, en afvallig worden, die, zeg ik, wederom te vernieuwen tot bekering, als welke zichzelf de Zoon van God wederom kruisigen en openlijk te schande maken. Want de aarde, die de regen menigmaal op haar komende, indrinkt, en bekwaam kruid voortbrengt voor degenen, door welke zij ook gebouwd wordt, die ontvangt zegen van God; maar die doornen en distelen draagt, die is verwerpelijk en nabij de vervloeking, Welker einde is tot verbranding;* Hebr. 10: 26-31; II Petr. 2: 1 en 18-22; I Joh. 5: 16. Dan, afdoende schrijft Bavinck: "Deze teksten schijnen het grootste bezwaar in de weg te leggen voor de belijdenis der perseverantia sanctorum. Toch is dit maar schijn. Want ook zij, die de mogelijkheid van afval leren, moeten aannemen, dat hier van een gans bijzondere zonde sprake is. Immers is volgens henzelven de genade

39 608 LOCUS DE SALUTE wel verliesbaar maar ook na totaal verlies weer verkrijgbaar.

Het gevoelen der Montanisten en Novatianen, die uit deze plaatsen afleidden, dat afgevallenen nooit meer in de kerk mochten opgenomen worden, is door de christelijke kerken algemeen verworpen. Wanneer de Schrift dan toch uitdrukkelijk zegt, dat het onmogelijk is, om zulken, van welke in die teksten sprake is, wederom te vernieuwen tot bekering, dan is het onweersprekelijk, dat hier een zonde bedoeld wordt, die het oordeel der verharding medebrengt en bekering onmogelijk maakt. En zulk een zonde is er, ook naar de belijdenis van hen, die de mogelijkheid van afval aannemen, slechts een n.l. de lastering tegen de Heilige Geest. Indien dit nu zo is, leidt de leer van de afval der heiligen tot de gevolgtrekking, dat de lastering tegen de Heilige Geest ook of zelfs alleen door wedergeborenen bedreven kan worden of de bovengenoemde teksten verliezen tegen de perseverantia sanctorum alle bewijskracht."

Nadat wij de voornaamste argumenten der tegenstanders ontzenuwd hebben, voeren wij thans deze argumenten voor het Gereformeerde gevoelen aan:

10 De verkiezing, de genadegiften en de roeping Gods zijn onberouwelijk, Rom. 9: 11 en 11: 29;

20 De Heilige Schrift leert ons, dat onze ontrouw de trouw Gods niet verbreekt. God heeft zich van zijn kant vrijwillig met een eed aan zijn volk verbonden en daarom weet zijn verbond van wijken noch wankelen;

30 de zeer krachtige uitspraken van de Christus in Joh. 6: 39 en 10: 28;

40 God bevestigt en voleindigt het goede werk, dat Hij in de zijnen begon. Fil. 1: 6 en bewaart hen voor de toekomst van Christus, om de hemelse erfenis deelachtig te worden, I Petri 1: 4 en 5;

50 zij, die de afval der heiligen leren, moeten een van deze twee staande houden: of dat ook de geringste zonde het geloof doet verliezen of dat door sommige zonden wel en door andere de genade niet verloren wordt. Het eerste nu doet niemand. Maar het tweede is de gevaarlijke Roomse leer van de peccata mortalia en venialia, die de aard der zonde miskent en het ethische leven zo schrikkelijk ondermijnt;

60 de rustige ontwikkeling van het Christelijk leven is zo alleen mogelijk.

Nu is het zeker waar, dat de Schrift zelve de gelovigen vermaant om te blijven in Christus, in zijn Woord, en in zijn liefde, om getrouw te zijn tot de dood enz. en deze vermaningen verliezen op het Gereformeerde standpunt geenszins haar kracht, evenmin als de verzoeking van Christus een schijnvertoning was, al kon Hij niet zondigen. Ook hier handelt God niet door fysieke dwang maar

LOCUS DE SALUTE 609 Hij behandelt de zijnen als redelijke en zedelijke wezens. De volharding gaat dan ook niet buiten de mens om. Integendeel, deze gave Gods werkt op geestelijke wijze op hem in. Juist door de vermaning werkt God de volharding uit en doet Hij zijn kind vrijwillig door de genade des Heilige Geestes volharden in het geloof. Deze leer van de volharding der heiligen werpt voor de gelovigen deze kostelijke vrucht af, dat zij er nu ook zeker van kunnen zijn, dat zij de zaligheid zullen beërven.

Toch zeide zelfs Augustinus, dat God 't beter had gevonden deze zekerheid niet te geven, opdat de zijnen niet in de heiligmaking zouden vertragen. De Roomsen en de Remonstranten loochenden evenzeer beslist de certitudo fidei en de latere Luthersen eveneens, althans voor de toekomst.

Trouwens wie de afval der heiligen mogelijk acht, moet hiertoe komen. Volgens de Gereformeerde leer vloeit echter deze zekerheid voort uit de verkiezing en het geloof. De Heilige Geest getuigt in en door het geloof met onze geest, dat wij kinderen Gods zijn, doet ons roemen, dat nets ons zal scheiden van de lief de van Christus en verzekert ons van onze toekomstige zaligheid, Rom. 8: 15; Gal. 4: 6; Rom. 8: 23 en 38/39. Deze zekerheid stort grote blijdschap uit in het hart, geeft krachtige troost, als wij door zwakheid in zonden vielen en verleent kracht en steun aan het Christelijk leven.

In verband hiermede verwerpt R. Seeberg (Chr. Dogm., II, S. 553) dan ook de afval der heiligen. "Wenn man dies anerkennt, wird man die Möglichkeit des Eintrittes der …oder der völligen Zerstörung des wirklichen Heilsglaubens in Abrede stellen müssen . . . Wirklicher Glaube in dem gekennzeichneten Sinne ist daher als unzerstörbar zu bezeichnen."

**HOOFDSTUK XV. LOCUS DE MEDIIS GRATIAE.**

**(OVER DE MIDDELEN DER GENADE).**

**A. INLEIDING.**

**§ 1. De term genademiddelen als zodanig.**

De term "genademiddelen" is in de laatste tijd weer meer in gebruik genomen, nadat hij gedurende bijna twee eeuwen in onbruik was geraakt. Genademiddelen is echter een oude en goede kerkelijke term om aan te wijzen de middelen, waarvan een barmhartig God zich bedient om het geloof zijns volks te sterken. Dat hij aan het einde der 18e eeuw in onbruik geraakte, was een gevolg van het feit, dat de bij de Roomsen gebruikelijke zegswijze "na bediend te zijn van de genademiddelen der heilige kerk" aanleiding gaf tot de verkeerde opvatting, als zouden met de genademiddelen het laatste oliesel bedoeld zijn. En uit tegenzin tegen Rome wilde men daarom dezen term niet gebruiken. Maar dit bezwaar is toch al te gezocht en zo is de oude term weer in eer gekomen. Zo bijv. reeds door Van Oosterzee. "Het woord genademiddel is een van die, welke, ofschoon niet letterlijk aan de Heilige Schriften ontleend, sinds langen tijd gangbaar zijn in de theologische wereld. Er wordt in het algemeen alles door aangeduid, wat God in Christus tot het leven en de godzaligheid geschonken heeft (2 Petri 1: 3), en nog altijd voortgaat te schenken" (Christel. Dogm.2, II, blz. 463).

**§ 2. De genademiddelen in engere zin zijn het Woord Gods en de Sacramenten.**

Wanneer wij Heppe opslaan, dan zien wij, dat hier niet wordt gehandeld over al de Middelen der genade of m. a. w. niet eerst over het Woord Gods en daarna over de Sacramenten maar alleen over de Bondszegelen. Bij Schmid is dit anders. Aan het caput "de Sacramentis" gaat dat "de Verbo Divino" bestaande uit § 51 "Efficacia verbi Divini" en § 52 "Lex et Evangelium" vooraf. Welnu dit laatste standpunt is het juiste. De Synopsis heeft dan ook een disputatie de "Lege Dei", de "Evangelio" en de "Veteri et Novo Testamento." Zo luidt ook bij Böhl de titel van § 69 "Die Lehre vom Worte Gottes" en bij Luthardt die van § 70 "Das Wort Gottes." Kuyper en Bavinck

LOCUS DE MEDIIS GRATIAE 611 handelen ook zo. Want wel laat Kuyper aan zijn Locus de Sacramentis niet een Locus de Verbo Divino voorafgaan, maar hij zegt toch uitdrukkelijk op blz. 5 van zijn Locus de Sacramentis, dat feitelijk een Locus de Verbo Divino diende voorafgegaan te zijn of dat 't Woord Gods en de Sacramenten beiden dienden behandeld te worden onder de naam Locus de Mediis Gratiae. Hij voegt er bij, dat hij de Locus de Verbo Divino dan ook alleen weg liet, omdat z. i. "het Medium Verbi in de Locus de Sacra Scriptura, gelijk hij dien gaf, voldoende behandeld was." In E Voto behandelt hij dan ook bij Zondag 25 uitdrukkelijk eerst de Heilige Schrift als genademiddel en daarna pas de sacramenten.

Wij hebben hiermede echter nog niet genoeg gezegd. Dat Heppe het Woord Gods niet als genademiddel behandelde, zal wel hieruit zijn voortgevloeid, dat ook Gereformeerde dogmatici in hun handboeken alzo deden. Ja, al wijdde de Synopsis aan het Woord Gods verschillende §§, rechtstreeks in verband met de Sacramenten behandelt ook zij het niet als genademiddel. Dat nu de Gereformeerden zo deden, was een gevolg van het feit, dat zij inzagen, dat het Woord Gods meer is dan een genademiddel. De betekenis van de Heilige Schrift is bij lange niet uitgeput, als wij zeggen, dat zij dient tot versterking van het geloof. Neen, zij bevat ook de roepstem tot de bekering. Zij moet ook uitgedragen tot de heidenen, om hen op te roepen tot de dienst van de waren God. De zedenwet raakt niet alleen Gods volk maar alle mensen. Voorts zijn in de Heilige Schrift vervat de beginselen, waarop de onderscheidene levensterreinen moeten zijn gegrond en waarnaar zij dienen ingericht te worden. Wij komen dan ook volstrekt niet alleen met Gods Woord in aanraking als wij het thuis lezen of het horen bedienen, maar ook als door opvoeding, lectuur, lezing, redevoering enz. de beginselen van het Woord ons mondeling worden ontvouwd en ingeprent.

Wij moeten dan ook altoos wel bedenken, dat al mag ongetwijfeld de Bijbel door ons Gods Woord genoemd worden, in de Bijbel zelf de term "woord Gods" nimmer identiek is met de Heilige Schrift. Wel wordt soms de term Gods Woord op een gedeelte der Heilige Schrift b.v. op de geschreven wet in de Bijbel toegepast, maar voor het overige is de term Gods Woord in de Bijbel nimmer identiek met de Heilige Schrift. Wat ook wel niet anders kan, omdat immers toen de Heilige Schrift nog niet compleet was.

De Heilige Schrift gebruikt de term Gods Woord in deze betekenissen: a. de kracht Gods, waardoor Hij de wereld schiep en onderhoudt; b. de openbaring Gods aan de profeten; c. de inhoud dier openbaring aan de profeten; d. het Evangelie, hetwelk door de apostelen verkondigd werd.

Maar al is dus het Woord Gods veel meer dan een genademiddel, het is toch ook een genademiddel, en daarom moet het toch ook onder

612 LOCUS DE MEDIIS GRATIAE dit gezichtspunt in de Dogmatiek bezien worden. (Zie hierover verder Kuyper, E Voto, Zondag 25, caput. 1V) . Wanneer wij hier nu alleen het Woord Gods en de Sacramenten noemen, dan ontkennen wij daarmede geenszins, dat de term genademiddelen als zodanig ook nog in ruimer zin gebezigd kan worden. Omdat aan de kerk de bediening van Woord en Sacrament is toevertrouwd, daarom kan zij ook een genademiddel heten. Zo kunnen ook genoemd worden de leidingen, die God in dit leven met de zijnen houdt, zelfs de gaven des Geestes als geloof, bekering, gebed, welke dienen, om de weldaden van het Genadeverbond aan te nemen en bij de voortduur te genieten. Toch verdient het geen aanbeveling, om zo te doen. Beter is 't, alleen het Woord Gods en de Sacramenten aldus te noemen, mits wij deze a. slechts nooit losmaken van de Christus, die de genade niet alleen verwierf maar ook uitdeelt, en b. bedenken, dat Christus zijn weldaden uitdeelt in de weg van verbond en kerk.

**§ 3. De controverse met de valse Mystieken en de Roomsen.**

Inzake de middelen der genade stelden de Gereformeerden zich in hoofdzaak enerzijds tegenover de valse Mystieken en Geestdrijvers en anderzijds tegenover de Roomse kerk. Het Mysticisme kende aan de genademiddelen slechts geringe waarde toe. Het leerde, dat de Christus, of de Geest of het inwendige Woord of het inwendige licht de mens wederbaart geheel buiten de middelen om, en dat ook na de wedergeboorte de middelen wel gemist konden worden. Het Woord Gods toch sprak alleen uit wat omgaat in het hart der gelovigen, en de Sacramenten stelden slechts uiterlijk voor ogen, wat innerlijk reeds geschonken is. Lijnrecht hiertegenover stond Rome. Wel onderschatte ook zij de waarde van het Woord, doordat zij aan de prediking des Woords slechts een pedagogische waarde toekende en in het geloof slechts een der praeparationes ad gratiam zag, maar hier stond tegenover dat zij tevens de waarde der Sacramenten sterk overschatte. Immers beweerde zij, dat de genade ex opere operato onmiddellijk met het sacrament was verbonden en dus ook de genade door het sacrament medegedeeld werd. Uit welke stelling weer deze andere volgde, dat buiten de kerk en het sacrament geen zaligheid te vinden is.

Tegenover Rome hielden de Reformatoren staande, dat het Woord Gods niet rust op de kerk maar omgekeerd de Kerk op het Woord Gods gefundeerd is. Het Woord Gods was dan ook het genademiddel bij uitnemendheid. En nu riep God tot de bediening van zijn Woord wel de herders en leraars, maar dat Wilde niet zeggen, dat de predikanten zouden staan tussen Christus en de gelovigen. Neen, de Heilige Schrift is doorzichtig en daarom kan ieder, die ernstig de zaligheid zoekt, ook buiten de Dienaren des Woords om in de Schrift vinden, wat tot zaligheid van node is.

LOCUS DE MEDIIS GRATIAE En voorts zijn de Sacramenten ondergeschikt aan het Woord. Zij delen de genade niet mee, maar betekenen en verzegelen aan de gelovigen de beloften, in het Woord vervat. Daarom mogen zij niet van het Woord gescheiden worden. Even beslist als de Reformatie zich stelde tegenover de Roomse beschouwing, wees zij de dwalingen der Wederdopers of — dwalingen, die met het Socinianisme en het Remonstrantisme hierin overeenkwamen, dat zij de sacramenten slechts beschouwden als herinneringstekenen en belijdenisacten. Tussen de Luthersen en de Gereformeerden was in de verwerping der dwalingen geen verschil, maar de Luthersen gingen bij de ontwikkeling van hun gevoelen te ver, toen zij allengs leerden, dat de genade aan de middelen gebonden is, en dientengevolge de nooddoop invoerden, aan de kleine kinderen het geloof ontzegden en de doop beschouwden als de afwassing der zonde zelve.

De Gereformeerden en met name Calvijn, hielden tegenover het Mysticisme staande: a. dat God zich bij de bekering wel degelijk van het Woord Gods bedient; b. dat het Woord Gods ook voor de gelovigen van grote betekenis is; en c. dat de sacramenten niet slechts tekenen of belijdenisacten maar ook zegelen zijn. Verschillend dachten zij over de vraag, of de Heere de uitverkoren kleine kinderen der gelovigen meestal in hun prille jeugd en dus zonder het Woord wederbaart, dan wel of Hij gewoonlijk dit eerst op latere leeftijd doet. Vele oudere Gereformeerden hingen het eerste, de Gereformeerden der 18e eeuw het tweede gevoelen aan. Maar welke nuances ook onder de Gereformeerden zijn geweest, hierin waren zij een, dat noch het Woord noch het Sacrament bij de Mystici tot hun recht komen. Woord en Sacrament beide hebben aanspraak op de naam "genademiddelen."

**B. DE VERBO DIVINO. (HET WOORD GODS ALS GENADEMIDDEL).**

**§ 1. Wet en Evangelie.**

In de Heilige Schrift moeten wij onderscheiden tussen de Wet en het Evangelie. Over de betekenissen dezer termen bestond echter van meetaf misverstand. De Gnostieken, Manicheers, Hattemisten enz. verscherpten geheel onnodig de Schriftuurlijke tegenstelling tussen beide termen door te leren, dat de wet gelijk was aan het Oude Testament en dat het Oude Testament afkomstig was van een hardvochtig God, en het Evangelie gelijk aan het Nieuwe Testament en dat dit Nieuwe Testament was te danken aan de Vader der liefde, de Vader van onze Heere Jezus Christus. De nomistische richtingen als de Pelagianen, de Roomsen, de Socinianen, de school van Saumur, de Rationalisten

614 LOCUS DE MEDIIS GRATIAE enz. wisten kortweg de Bijbelse tegenstelling uit door de voorstelling, dat het Evangelie een nieuwe, gemakkelijker te volbrengen wet is dan de oorspronkelijke wet des Heeren. Reeds door de Kerkvaders, maar toch vooral door de Scholastici en de latere Roomse dogmatici werd bovendien de tegenstelling tussen Wet en Evangelie volkomen geïdentificeerd met die tussen het Oude en het Nieuwe Testament En deze beide Testamenten verschilden dan niet hierin van elkander, dat het Oude Testament alleen eiste en het Nieuwe Testament alleen beloofde (want beide bevatten zowel eisen als beloften) maar in dit opzicht, dat het Oude Testament een lagere en het Nieuwe Testament een hogere openbaring van Gods wil bevatte. In het Nieuwe Testament zijn de mysteries des heils duidelijker geopenbaard, de beloften rijker, de geboden lichter dan in het Oude Testament Ook wekte het Oude Testament vrees en dienstbaarheid, het Nieuwe Testament liefde en vrijheid. Daarbij was de wet of 't Oude Testament slechts voor een volk en 't Evangelie of 't Nieuwe Testament voor alle volkeren bestemd. In een woord: de Wet is het onvolkomen Evangelie, het Evangelie de volkomene Wet. Buchberger, Kirchliches Handlexikon, I, S. 1677: "Das positiv-Gottl. Gesetz steigt sowohl der Zeit als der innern Volkommenheit nach vom Gesetz des alten Bundes zu dem des neuen empor. Ersteres enthielt sittliche Gebote, Zeremonial und Rechts ordnungen, von denen nur erstere dauerend verpflichten . . . Gegeniiber dem A. T. G. "der Sünde en des Todes", das de Mensen nicht innerl. zu heiligen vermochte, stelt sich der N. T. G. dar als "G. des Geistes und des Lebens" (RO. 8, 2), das in der Liebe zur Gottes kindschaft führt. Keineswegs aber ist dem Evangelium das G. überhaupt fremd oder entgegen gesetzt (Antinomismus) ... Das christl. Gesetz des N. B. ist das schlechthin volkommene G., das keiner inneren Abanderung od. Verbesserung fahig u. für alle Zeiten u. Mensen (denen es bekannt wird) verbindl. ist; das Natur G. erhalt dadurch s. Erganzung u. Vergeistigung."

Hoewel nu ongetwijfeld de bedeling van het Genadeverbond, van Mozes tot op Christus een wettisch schema droeg, toch moet de hoofdgedachte van Rome beslist worden afgewezen. Het Evangelie is ook reeds te vinden in het Oude Testament, gelijk het Nieuwe Testament waarlijk niet is zonder de Wet. Vervolgens is het Evangelie volstrekt niet een tweede, gemakkelijker te volbrengen wet dan de wet des Oude Testaments

Het N. Test., hoewel dit vooral in de brieven van Paulus, telkens Wet en Evangelie tegenover elkander plaatst, leert niettemin tegelijkertijd deze twee dingen:

a. dat de bedeling van het Genadeverbond in een wettische vorm de belofte, die reeds aan Abraham was geschied, geenszins heeft te niet gedaan, Gal. 3: 17, 21; dat ook in die periode het Evangelie is verkondigd Gal. 3: 18, en dat ook in die dagen de gerechtigheid niet is verkregen door de werken der wet maar uit en door het geloof;

en b. dat met de komst van Christus de wet volstrekt niet is weggevallen; dat wel de ceremoniële maar

LOCUS DE MEDIIS GRATIAE 615 geenszins de zedenwet hare betekenis verloor; gelijk Jezus dan ook uitdrukkelijk verklaarde, dat Hij niet was gekomen, om de wet te ontbinden maar om haar te vervullen. Dan, waaraan hebben wij nu te denken bij de term Wet zonder nadere bepaling? Paulus verstaat allereerst onder nomos om met Böhl (die in zijn Dogmatiek een geheel hoofdstuk aan de Wet wijdt — vom Gesetze Gottes, S. 229-238) te spreken: "Die ewige unabanderliche Norm des Göttlichen Willens" of m. a. w. de openbaring van Gods wil voor het religieuze en ethische leven des mensen. Maar Paulus spreekt ook herhaaldelijk van Wet, als hij meer bepaald denkt aan de Wet, als een over de zondaar heersen de en hem veroordelende en ten verderve voerende macht, bijv. Rom. 7: 1-6.

In de derde plaats verstaat Paulus onder de Wet de gehele Oude Testament bedeling in haar wettische vorm, in haar wettisch schema, en dan stelt hij tegenover haar het Evangelie.

Slechts als wij dit in het oog houden, kunnen wij verstaan:

a. dat Paulus de Wet, heilig, rechtvaardig en goed noemt, Rom. 7: 12;

b. dat de Wet door ons vlees krachteloos is, Rom. 8: 3, 4, ja dat de natuurlijke mens door haar, tengevolge van zijn boze hart, tot nog feller uitbreken in zonde geprikkeld wordt, Rom. 7: 11;

c. dat de letter der Wet doodt, maar de Geest levend maakt, II Cor. 3: 6; Gal. 3: 10. Voorts geldt van de Wet, dat zij, zolang de paradijstoestand duurde, tot de mens kwam met de eis: Doe dat, en gij zult leven, of m. a. w. dat zij de mens als loon op zijn werken het leven beloofde; en van de Wet na de val, dat zij enerzijds het middel is, om de mens aan zijn ellende te ontdekken en tot Christus uit te drijven, Gal. 3: 24, en anderzijds de staf, waarop de gelovigen bij het leven der dankbaarheid en bij hun strijd tegen de zonde kunnen steunen.

Het kenmerkende van het Evangelie daarentegen bestaat hierin, dat het ons de Christus als een volkomen Zaligmaker predikt; dat het ons oproept van alle eigengerechtigheid of te zien en die van Christus door het geloof te omhelzen; dat het dat geloof niet voorstelt als een werk des mensen maar als een gave Gods; en dat het ons de goede werken tekent als vruchten des geloofs en als de openbaring van onze dankbaarheid voor de door Christus aangebrachte verlossing. Vandaar dan ook, dat Voetius, Witsius, Coccejus en de Moor, heel precies gesproken, gelijk hadden, toen zij tegenover andere dogmatici staande hielden, dat feitelijk de eis van geloof en bekering tot de Wet en niet tot het Evangelie behoort, gelijk immers ook de eis om God lief te hebben boven alles niet eerst in het Evangelie maar reeds in de Wet vervat is. Toch mogen wij dit niet te ver drijven, aangezien beide nooit mogen gescheiden. Het Evangelie veronderstelt altoos de Wet. God handelt altoos met ons als met redelijke en zedelijke wezens en daarom gaat de aanbieding van Christus steeds gepaard met de eis van geloof en bekering. Toch worden geloof

616 LOCUS DE MEDIIS GRATIAE en bekering niet door de wet gewerkt; zij behoren tot de inhoud des Evangelies: zij zijn gaven van Gods genade. En juist wijl dit laatste zo is, daarom kan er ook in de Heilige Schrift sprake zijn van: de wet, het gebod, de gehoorzaamheid des geloofs, Rom. 1: 5; 3: 27; I Joh. 3: 23; van een ongehoorzaam zijn aan en een geoordeeld worden naar het Evangelie, Rom. 2: 16; 10: 16 enz. Adams val maakte echter niet alleen de openbaring van het Evangelie nodig. Zou God de mens zijn zonde kunnen vergeven, dan moest Christus plaatsbekledend de gehele Wet onderhouden, en ook tevens de vloek der Wet van ons op zich laden. Omdat Christus dat deed, daarom kon Paulus zeggen, dat wij vrij zijn van de Wet, Gal. 4: 26 e.v.; 5: 1. De Luthersen maakten hiervan, dat de gelovige de Wet nog wel niet kan missen vanwege de inwonende zonde maar dat hij toch voorts niet meer staat onder de Wet. Dat hij naar de nieuwen mens vrij is van de Wet.

De Gereformeerden ontkenden dit en leerden een drieërlei usus van de Wet n.l.

a. een usus politicus of civilis om de zonde te beteugelen;

b. een usus paedagogicus om kennis der zonde te wekken; en

c. een usus didacticus om voor de gelovigen te zijn tot een richtsnoer van hun geloof en wandel. De wet is de gelovige lief; naar de nieuwen mens heeft hij in haar zijn vermaking; zij blijft tot in eeuwigheid voor hem de regel des levens. Vandaar dat de Wet bij de dankbaarheid zo uitvoerig door de Gereformeerden behandeld werd.

**§ 2. Oud en Nieuw Verbond is niet dezelfde tegenstelling als Wet en Evangelie.**

Ons bleek, dat het niet aangaat te zeggen, dat het Oude Testament is de Wet en het Nieuwe Testament het Evangelie, en evenmin dat de Wet met de komst van Christus is afgeschaft. Toch is hier gevaar voor misverstand. In het Nieuwe Testament wordt naast de tegenstelling van Wet en Evangelie nog een tweede gevonden n.l. die tussen het Oude en het Nieuwe Verbond. Behalve de gehele brief aan de Galaten komt hier vooral in aanmerking: Hebreen 8: 6-13. Daar wordt gesproken van een, Verbond, dat oud gemaakt is (voor verouderd verklaard) en nabij de verdwijning was, en een nieuw Verbond of Testament. Aangezien nu dit oude Verbond vanwege zijn vorm heet "het Verbond der Wet" daar laat het zich begrijpen, dat menigeen zegt: de Wet is sinds de Pinksterdag vervallen. Toch is dit onjuist. Het Verbond der Wet of het oude Verbond is geheel iets anders dan de Wet. Onder het Oude Verbond hebben wij te verstaan het Verbond, hetwelk God met Israël bij de Horeb sloot. Nu mogen wij nimmer vergeten, dat wel de vorm van dit Verbond wettisch was maar dat daarom toch dit Oude Verbond geen hernieuwing was van het Werkverbond maar een bedeling van het Genadeverbond. De geestelijke achtergrond van het Oude Verbond was het Genadeverbond. En de weldaden

LOCUS DE MEDIIS GRATIAE 617 van het N. Verbond werden dan ook, gelijk Calvijn met nadruk hier opmerkt, reeds de gelovigen van het Oude Verbond geschonken. Alleen het wettisch schema en onvolkomene van het O. Verbond of Testament is verouderd verklaard (Zie, Komm. v. Grosheide). In het wezen der zaak zijn dus het O. en het N. V. een. Maar zij verschilden toch hierin:

a. het 0. V. behoefde tal van offeranden en ceremoniën om Christus' persoon en werk af te beelden, het N. V. behoefde die niet;

b. het 0. V. droeg een nationaal karakter, terwijl voor een volkskerk onder het N. V. geen plaats is;

c. het 0. V. kwam tot Israël in een wettisch schema, welk schema in het N. V. weggevallen is;

d. onder het 0. V. stond de eis Gods en onder het N. V. de belofte Gods op de voorgrond;

e. het 0. V. ging veel sterker dan het N. V. gepaard met allerlei bedreigingen in geval van ongehoorzaamheid;

f. de beloften van het 0. V. zijn minder rijk van inhoud dan die van het N. V. en bij de beloften van het 0. V. staan de tijdelijke en stoffelijke goederen meer in het licht — men denke slechts aan het vijfde gebod — en de geestelijke en eeuwige goederen meer op de achtergrond, terwijl dat onder het N. V. juist andersom is.

g. Het N. V. draagt meer een eenzijdig karakter.

**§ 3. De Efficacia Verbi Divini of de krachtdadigheid van het Woord Gods.**

De twee klippen, waarvoor wij ons hier hebben te wachten zijn het Nomisme en het Antinomisme. Het Nomisme, waartoe behoren het Judaïsme, Pelagianisme, Socinianisme en het Rationalisme, beweert, dat de uitwendige roeping door het Woord voldoende en dus een onwederstandelijke werking des Heilige Geestes onnodig is. Rome nadert zeer dicht tot deze opvatting, waar het leert, dat het geloof niet de genade zelve maar een voorbereiding tot de genade is, en het bovendien stelt, dat de mens zelf heeft te beslissen, of hij al of niet het Woord aanneemt. De valse Mystieken, de Antinomianen en [sommige groepen van Baptisten Red. Gihonbron] de Baptisten daarentegen houden staande, dat wij aan de werking des Heilige Geestes, van de Christus in ons, van het inwendige woord of licht genoeg hebben. Het geschreven Woord Gods is een papieren, een dood woord, duister en vol tegenspraak.

Wat wij dan ook nodig hebben is het levende Woord. De wereld mijdende, moeten wij inkeren tot onszelf en gestadig mediteren, dan vinden wij God in ons hart. Hiertegenover nu stelden de Reformatoren, dat 't Woord en de Geest als 't ware hand aan hand gaan. Zo oordeelden aanvankelijk ook de Luthersen. Ook zij achtten voor de wedergeboorte een bijzondere werking des Heiligen Geestes onmisbaar. Toch was er van meet af enig onderscheid tussen de Luthersen en de Gereformeerden. De Gereformeerden zeiden: de Heilige Geest paart zich met het

618 LOCUS DE MEDIIS GRATIAE Woord, cum verbum; de Luthersen daarentegen: de Heilige Geest werkt door het Woord als zijn instrument, per verbum. Ook ontkenden de Luthersen allengs uit reactie tegen de Anabaptisten, dat de Heilige Geest bij kleine kinderen de wedergeboorte kan werken zonder het Woord. Hun stelregel werd: Deus interna non dat nisi per externa. Maar dat onderscheid werd bepaaldelijk tot een tegenstelling, toen de Luthersen sinds 1630 gingen beweren, dat het Woord Gods de kracht des Heilige Geestes in zich bezit, dat die kracht door Goddelijke beschikking er in is gelegd en er zo onafscheidelijk mede verbonden is, dat zij in het Woord ook zelfs nog inzit, als er geen gepast gebruik van gemaakt wordt. Dat dit metterdaad het gevoelen der Luthersen is geworden, blijkt uit deze woorden van Schmid (S. 367): "Da der heil. Geist, durch welchen allein der Mens bekehrt wird, nur durch das Wort wirkt, so musz diesem Wort die Kraft einwohnen, alle diejenigen Wirkungen in dem Mensen hervorzubringen, welche oben in dem Locus de Statu gratiae beschrieben sind, und zwar ist these Kraft derart, dass sie immer Erfolg hat, wo ihr nicht "von seiten des Mensen Widerstand entgegen gestelit wird"; eveneens uit deze opmerking van Luthardt (S. 342): "Dem gegeniiber lehrten die Dogmatici, dasz dem Worte schriftl. und müindl., an sich die entspr. Kraft zukomme."

Nu is het volkomen waar, dat wij de Heilige Schrift nimmer los mogen denken van dien God, wiens zij is. God draagt het Woord door zijn kracht. Vandaar dan ook dat er enerzijds staat de Wet werkt toorn, vloek, dood en overvloediger zonde en anderzijds dat het Evangelie is een kracht Gods tot zaligheid, dat het niet is eens mensen maar Gods Woord, dat het is levend en krachtig en scherpsnijdender dan enig tweesnijdend zwaard, Hebr. 4: 12. De mensen kunnen dan ook nimmer met Gods Woord in aanraking komen, zonder dat er een werking van het Woord op hen uitgaat. Als het Woord niet leidt tot bekering dan leidt het tot verharding des harten en verzwaart 't hiernamaals het oordeel nog. Het Woord is voor de ene een reuk des levens ten leven en voor de ander een reuk des doods ten dode. Zo denken wij er dus niet aan, de grote waarde van het Woord Gods, in Ef. 6: 17 zelfs het zwaard des Geestes genoemd, te onderschatten.

Maar niettemin is de Lutherse leer in strijd met de Heilige Schrift. Dagelijks leert de ervaring ons, dat de prediking van het Woord bij de een leidt tot bekering en bij de ander niet. Wie nu naar de Schrift de vrijen wil verwerpt, moet antwoorden op de vraag: Wanneer is het Woord Gods in dien zin efficax, dat het tot geloof en bekering leidt? slechts als de Heilige Geest zich op een bijzondere wijze paart met het Woord. Zal het zaad des Woords goede vruchten voortbrengen, dan moet het vallen in een aarde, die wel toebereid is,

LOCUS DE MEDIIS GRATIAE 619 dan moet het hart geopend, en gewerkt een willen en werken. Hiermede maken wij volstrekt niet los de band tussen het Woord en de Geest. Wij wezen er reeds vroeger op, dat stellig wel niet bij kinderen, die in hun prille jeugd worden wedergeboren, kan worden gezegd, dat hier de werking des Heilige Geestes zich paart met het Woord, maar hoe het toch ook weer zó staat, dat kinderen, bij wie dit plaats heeft, zijn kinderen des verbonds of m. a. w. kinderen, geboren in een kring, waar het Woord is. Bovendien gaat bij deze kinderen bij het opgroeien de lust des harten uit naar het Woord.

Terecht wordt door Barth afgewezen de Lutherse voorstelling van de efficacia Verbi divini etiam ante et extra usum (Die Kirchl. Dogmatik, I, S. 113). Dan, hij slaat zelf een weg in, die nog bedenkelijker is. Een dienaar des Woords, die zo zuiver mogelijk een bepaalden tekst uit de Heilige Schrift ontvouwd en toegepast heeft, kan wel naïef verklaren: ik heb heden Gods Woord verkondigd, maar dat is toch zo niet. Hier is de verkondiging niet meer prediking maar reproductie. Deze verkeerde voorstelling vloeit voort uit de misvatting, dat het Woord Gods een objectieve, algemene grootheid is; een abstractie, die, onafhankelijk van de situatie, waarin de mens, die predikt en luistert, zich bevindt, van boven af aan de hoorders opgelegd kan worden. Studie van de tekst en goede voorbereiding mag de prediker niet verwaarlozen. Niet alsof de studie het mogelijk zou maken, om te verstaan wat de Schrift zegt. Neen, "wat er staat" wordt alleen daar verstaan, waar God het gesprek begint. De hoge God alleen heeft de beschikking over het Woord Gods. Het Woord Gods is: God sprekend tot ons door mensen. Alleen als God zelf in de prediking spreekt, heeft de prediking zin. De mensen worden slechts dan door de prediking aangeraakt, als God zelf in het woord van de prediker tot de gemeente spreekt. Maar of God de dienst van de prediker gebruiken wil, hangt niet af van de prediker noch van de intensiteit, waarmee hij preekt, noch van de gemeente, noch van haar bereidheid om te horen, maar van God alleen. En prediker en gemeente moeten bidden, dat het Gode moge behagen Zelf te spreken in het woord van zijn gezant. Direct van God te spreken, kunnen wij niet. God verbergt zich in de prediking, welke behoort tot de knechtsgestalte Gods op deze aarde. Dit is het Incognito Gods. De ergernis, waarin Hij zelf en zijn Woord nooit direct aanwijsbaar is. Het mensenwoord kan nooit zijn het directe woord van God. En als verberging en als openbaring van het spreken Gods is het indirect. In principe tast Barth met dit betoog de efficacia van de Heilige Schrift aan en stelt hij zich op het standpunt der Geestdrijvers.

620 LOCUS DE MEDIIS GRATIAE

**C. DE SACRAMENTIS IN GENERE. (OVER DE SACRAMENTEN IN HET GEMEEN).**

**§ 1. Het woord Sacrament.**

In de Heilige Schrift komt de term "Sacrament" niet voor. De oude Christelijke kerk gebruikte het woord misterion, omdat die godsdienstoefeningen, die alleen voor gedoopten toegankelijk waren, en waarin 't Heilige Avondmaal en de Heilige Doop bediend werden, hoe langs hoe meer een mysterieus karakter verkregen. Nu is misterion in het Nieuwe Testament de naam voor woorden en daden Gods, die vroeger verborgen waren, maar die nu openbaar waren geworden. In de Christelijke kerk kreeg 't echter spoedig een andere betekenis. Men wees er mee aan al wat in de Christelijke religie geheimzinnig en onbegrijpelijk was, en dus ook de godsdienstoefeningen, waarin het Heilige Avondmaal en de Heilige Doop bediend werden.

In de Westerse kerk vertaalde men misterion door sacramentum. In het klassieke Latijn betekende sacramentum de krijgseed, die door de soldaat voor het vaandel werd afgelegd, met welke soldateneed Tertullianus, die de Christen bij voorkeur als krijgsknecht van Christus beschouwt, de gehele toewijding aan de Christus in de Doop vergelijkt, waarop ook Art. 24 onzer Confessie zinspeelt in deze woorden: "Om geheel Hem toegeëigend te zijn, zijn merken veldteken dragende." Eveneens werd door de Romeinen sacramentum genoemd de geldsom of geldswaarde, welke bij een proces door ieder der twee pleitende partijen bij de Pontifex Maximus tot pand werd gelegd, om de goden, dat is tot godsdienstige doeleinden gewijd te zijn in geval van ongelijk. De Latijnse patres bezigden sacramentum in denzelfde ruime zin als waarin de Oosterse kerk misterion gebruikte. Daartoe werkte ook de Vulgata mede, die het Griekse misterion in het N. T., dat bij ons door verborgenheid is vertaald, meermalen door sacramentum weergeeft. Zo in Ef. 1: 9: de verborgenheid zijns willens; 1 Tim. 3: 16: de verborgenheid der Godzaligheid is groot, en in Ef. 5: 32: man en vrouw tot een vlees: Deze verborgenheid is groot (ziende op Christus en op de gemeente). In dezen ruimen zin bleef het woord sacramentum bij de kerkelijke schrijvers tot aan de 12de eeuw in gebruik.

Reeds vroeg werd echter dit woord ook in een engere zin genomen, en werden de twee heilige instellingen des Heeren: Doop en Avondmaal, bij uitnemendheid Sacramenten genoemd. Dit laatste gebruik van Sacrament werd in de taal der kerk ingevoerd door Tertullianus, door Augustinus nader bepaald, hoewel niet consequent alleen voor Doop en Avondmaal vastgehouden, en verder door de Westerse kerk nagevolgd.

LOCUS DE MEDIIS GRATIAE 621 Zwingli achtte de term "sacramenten" minder geschikt. Eveneens de Socinianen, die liever spraken van ceremoniën, de Doopsgezinden, Coccejus, de Kwakers en de Wesleyanen. Vele nieuwere theologen vinden de naam ook ongepast, zo bijv. Schleiermacher, die in zijn Chr. Glaube II, S. 416 voorslaat hem door mysteries of Geheimnissen te vervangen. (Zie vooral Kuyper, L. de Sacramento, § 5, blz. 20/28).

**§ 2. Historisch overzicht.**

Omdat de term "sacramenten" in een engere en in een ruimere zin gebezigd werd, laat het zich verstaan, dat het getal der sacramenten lang onbepaald bleef, al stonden van meet of Doop en Avondmaal er bij op de voorgrond. Zo sprak de een van 30, een tweede van 5, een derde van 6 sacramenten. Lombardus is de eerste, die het bekende 7-tal vermeldt. Het Concilie van Trente stelde omtrent het getal en de leer der sacramenten het volgende vast:

10 alle sacramenten des N. Verbonds zijn door Christus ingesteld en zijn zeven in getal: doop, confirmatie, eucharistie, boete, laatste oliesel, priesterwijding en huwelijk;

20 deze zijn alle ware en eigenlijke sacramenten, van die des 0. Verbonds wezenlijk onderscheiden, maar toch onderling in waarde verschillend;

30 zij zijn, ofschoon niet alle voor ieder mens, tot zaligheid noodzakelijk, zodat zonder hen of althans zonder verlangen er naar, door 't geloof alleen, de genade der rechtvaardigmaking niet te verkrijgen is;

40 zij betekenen niet alleen de genade maar bevatten haar ook en delen haar ex opere operato mede;

50 van de zijde des bedienaars wordt voor de waarachtigheid van het sacrament minstens vereist, dat hij de intentie hebbe om te doen wat de kerk doet, maar is het overigens onverschillig of hij in doodzonde verkeert;

60 wettige uitdelers der sacramenten zijn alleen de geordende priesters, maar confirmatie en priesterwijding geschieden alleen door de bisschop, en de doop mag in geval van nood ook door leeken bediend;

70 van de zijde des ontvangers is alleen nodig, dat hij de intentie hebbe om te ontvangen wat de kerk heeft en aan de genade geen hindernis in de weg Legge;

8 0 ieder sacrament verleent een bijzondere genade, en doop, confirmatie en ordening verlenen een character indelebilis.

De 3 hoofdfouten van, deze voorstelling zijn de volgende: 10 de genade, die het sacrament meedeelt, is een gratia sanctificans d. i. een kracht, die de mens in de bovennatuurlijke orde overplaatst en hem der Goddelijke natuur deelachtig maakt; 20 de band tussen het Woord Gods en het Sacrament wordt geheel losgemaakt en het sacrament ver verheven boven het Woord Gods; 3° waar geen geloof in de ontvanger vereist wordt en het sacrament ex opere operato werkt, daar is feitelijk het sacrament iets fysisch en magisch, een wondermacht door God aan de priester geschonken.

622 LOCUS DE MEDIIS GRATIAE Tegenover deze dwaalleer stelden dan ook alle reformatoren:

10 de genade, die in het sacrament wordt meegedeeld, is de vergevende genade Gods;

2° het sacrament mag niet van de Heilige Schrift losgemaakt maar is veeleer slechts een teken en zegel, aan het Woord gehecht;

3° het sacrament heeft alleen vrucht en werking, als het zaligmakend geloof aanwezig is.

Voor het overige was er tussen de Reformatoren groot verschil en juist in de zienswijze omtrent de sacramenten belichaamde zich het karakteristieke standpunt van elk hunner. Aanvankelijk leerde ook Luther, dat het bij de sacramenten allereerst aankwam op het geloof of m. a. w. dat slechts deel heeft aan de betekende zaak, wie het sacrament met een gelovig hart ontvangt. Uit reactie tegen de Wederdopers legde hij echter allengs sterker de nadruk op het objectief karakter der sacramenten en achtte hij ze onontbeerlijk. Ook vatte hij toen het verband tussen teken en betekende zaak temporeel, corporeel en locaal op. Zo werd de voorstelling geboren, dat gelijk de kracht des Geestes in het Woord besloten is, zo ook de genade door de sacramenten als door hare instrumenten werkt, of m. a. w. dat de res coelestis in, met en onder het teken verborgen is. Zwingli zag in de sacramenten allermeest tekenen en bewijzen des geloofs of m. a. w. belijdenisacten van de zij de der gelovigen; vervolgens echter ook middelen tot versterking des geloofs, omdat zij ons de weldaden van Christus indachtig maken en ons geloof steeds meer van onszelf of op de genade Gods in Christus wijzen.

Volgens Calvijn zijn de sacramenten vooral tekenen en zegelen van de beloften Gods in het Woord vervat. De genade is echter niet in het teken besloten. Toch bedient God zich van het teken, en wel alzo, dat Hij aan de gelovigen bij 't ontvangen van het teken ook schenkt de betekende zaak. Vervolgens zijn de sacramenten ook belijdenisacten, mutua nostra erga Deum pietatis testificatio.

De opinie van Zwingli werd gedeeld door de Wederdopers, de Socinianen, de Remonstranten, de Rationalisten en de Kwakers. Schleiermacher beproefde toen het objectief karakter der sacramenten weer te handhaven en de onderscheiden opinie's in een hogere synthese saam te vatten. Hij zag in de sacramenten: "voortgezette werkingen van Christus, die in de handelingen der kerk gehuld en met haar op het nauwst verbonden zijn, door welke Hij zijn hogepriesterlijke werkzaamheid op de enkele gelovigen oefent en de levensgemeenschap tussen zich zelf en ons, krachtens welke God de enkele gelovigen alleen in Christus aanzien kan, onderhoudt en voortplant." zo traden in de vorige eeuw allengs deze vier richtingen op:

10 De besliste Lutheranen en Gereformeerden keerden tot het oude gevoelen hunner kerk terug;

20 Nitzsch, van Oosterzee, Kaftan e. a. namen een bemiddelend standpunt in;

3° Lipsius, Schweizer, Ritschl e. a. gingen op Zwingli terug;

40 De Neolutheranen in Duitsland (Delitzsch, Hoffmann, Martensen) en de Puseyisten in. Engeland naderden tot vlak bij Rome en door te leren, dat de

LOCUS DE MEDIIS GRATIAE 623 genade door het sacrament werkt op de ziel en het lichaam des mensen en door het aantal sacramenten uit te breiden.

**Aanhangsel.**

Schlatter schrijft in zijn "Das Christliche Dogma" 2: "Die beiden Mittel, mit denen die kirche ihre Arbeit tut, Wort und Sakrament, dienen demselben Ziel, de Christus zu bezeugen zur Begründung des auf ihn gerichteten Glaubens, und können daher nicht gegen einander gekehrt werden", S 434. "Da die Sakramente nicht ein einzelnes, bezonderes Ziel Jesu, sondern seine ganze Absicht in Einheitlichkeit und Vollständigkeit in sich haben, besteht ihre Wirkung nicht in vereinzelten frommen Zustanden, sondern im Christenstand in seiner Einheit und Vollständigkeit. Sie erwecken de Glauben, aber nicht weniger die Busze und die Liebe; sie beruhigen und triisten, aber verpflichten ebenso ernst. Sie geben dem Einzelnen das klare, geschlossene Verhältnis zu Gott und durch sie entsteht gleichzeitig die Gemeinde. Nicht im Moment des Empfangs erschöpft sich ihre Wirkung, sondern diese besteht im bleibenden und vollständigen Christenstand", S. 435. Althaus, Grundrisz der Dogmatik II, S. 146/7: "Die "Objektivitat" des Sakramentes ist keine andere als die des Wortes tiberhaupt: Gottes Selbstdarbietung ist gewisz NI . de Glauben, aber eben damit vor dem Glauben da, unabhängig von ihm . . . Diese Bestimmung der Objektivität des Sakramentes ist das Kennzeichen lutherischer Theologie, das sie sowohl gegen die katholische Lehre wie gegen die reformierte Sakramentslehre abgrenzt. Die katholische Lehre verletzt de Wort-Charakter des Sakraments, die reformierte Lehre die Objektivität der handelnden Gegenwart Gottes im sakramentalen Zeichen, d. Heilige ihre Unabhängigkeit vom Glauben, der nur ihre Heilswirkung, nicht ihre Wirklichkeit überhaupt bedingt." Karl Barth, Dogmatik: "Solche Verkündigung ist das Sakrament, d.h. die in der Gemeinschaft der Kirche nach Anweisung des biblischen Offenbarungszeugnisses vollzogene, die Predigt begleitende und bestatigende symbolische Handlung, die als solche das die Verheiszung nicht nur erfüllende, sondern schon begründende Ereignis der Offenbarung, Versöhnung und Berufung Gottes bezeugen will. Vgl. die auszergewohnliche klare und erschöpfende Bestimmung des Begriffs: Sakrament im Heidelb. Kat. 1563, Fr. 66." (S. 56/57). "Verheizung in Form eines annexes zur Predikt, Handlung im Unterschied zum bloszen Wort, Schriftmaszigkeit, reprasentativ-symbolische Beziehung zu dem "Ein fur allemal der Offenbarung das sind die entscheidenden Bestimmungen des Begriffs des Sakramentes" (S. 62). "Also: Nicht das Sakrament allein, auch nicht die Predigt allein und wenn man exakt reden will, auch nicht einfach zweispurig: Die Predigt und das Sakrament, sondern: die Predigt mit dem Sakrament,

624 LOCUS DE MEDIIS GRATIAE mit dem ihre menschliche Rede als Göttliches Werk bestatigenden sichtbaren Handeln ist das konstitutive Element, die anschauliche Mitte des Lebens der Kirche. A parte potiori, aber eben nur a parte potiori verstanden, kann and must man die evangelischen Kirchen, die lutherische so gut wie die reformierte, Kirchen der Predigt nennen (S. 71).

**§ 3. Het begrip "sacramenten."**

Evenmin als de term "sacramenten" komt in de Bijbel voor een definitie van de sacramenten in het gemeen. Zij moet afgeleid uit wat over de bijzondere instellingen van besnijdenis, pascha, doop en avondmaal in de Bijbel voorkomt. Maar dit is dan ook zeer aanbevelenswaardig, omdat alzo blijkt wat aan deze bijzondere instellingen gemeenschappelijk is. Bij de bepaling van de natuur van een sacrament, sloten de gereformeerden zich dan ook zo nauw mogelijk aan de Heilige Schrift aan. In het Oude Testament heet zowel de regenboog als de besnijdenis … Gen. 9: 12 en 17: 11. In het N. T. wordt de besnijdenis een … en een … genoemd, Rom. 4: 11, gelijk ook Doop en Avondmaal onmiddellijk met het genadeverbond verband gebracht worden, Marc. 1: 4; 14: 22-24.

Welnu, in overeenstemming hiermede definieerde de Gereformeerde Theologie de sacramenten als heilige, zichtbare tekenen en zegelen, van God ingesteld, waardoor Hij aan de gelovigen de beloften en de weldaden van het genadeverbond te beter te verstaan geeft en verzegelt, en deze hunnerzijds voor God, engelen en mensen hun geloof en liefde belijden en bevestigen. In deze definitie moet op het volgende gelet worden:

10 God wordt genoemd de Insteller van de sacramenten. Dit is Schriftuurlijk, omdat Hij de bezitter en uitdeler der genade is. Voorts heeft ook Christus als Middelaar 't recht sacramenten in te stellen, omdat Hij de genade verwierf. Ook Rome geeft dit alles toe. Vandaar dan ook dat het Concilie van Trente in plaats van de bewering veler theologen, dat sommige sacramenten als confirmatie en biecht door de apostelen waren ingesteld, als de leer der kerk decreteerde, dat de zeven sacramenten door Christus zelf zijn ingesteld. Maar natuurlijk was en is 't haar onmogelijk deze leer te staven. Dat wij nu het sacrament uit de hand des dienaars ontvangen, verandert niets aan het feit, dat Christus bij het teken de genade voegt. De dienaar is slechts het instrument, waarvan de verhoogde Zaligmaker zich bij de Heilige Doop en bij het Heilige Avondmaal bedient.

20 De Gereformeerden spraken van tekenen, de Luthersen liever van actiones. Nu is er op zich zelf niets tegen dezen laatsten naam. Christus werkt door zijn Geest in het hart der zijnen als zij het sacrament ontvangen (Kuyper, t. a. pl. blz. 24/31). Maar de Gereformeerden kozen niettemin tegen de Luthersen partij, omdat de Luthersen nadruk legden op de handeling van de predikant

LOCUS DE MEDIIS GRATIAE 625 en het schier zó voorstelden, alsof het aan die actio te danken was, dat in, met en onder het sacrament de genade werd medegedeeld. En deze voorstelling gaat in tegen de Heilige Schrift. De handeling van de Dienaar is zelfs geheel bijkomstig en veel meer dan deze treedt het teken-zijn van de sacramenten op de voorgrond. Maar dan vloeit hieruit ook voort, dat de naam "tekenen" in de definitie niet mag gemist worden.

30 De sacramenten zijn meer dan tekenen, het zijn ook zegelen. Immers voegt God bij het teken het deelgenootschap aan de betekende zaak.

40 Al staat bij het sacrament op de voorgrond wat God doet, toch had Zwingli in zoverre gelijk, dat zij ook belijdenisacten, een vernieuwen van het verbond met God zijn.

**§ 4. De Sacramenten zijn tekenen en zegelen.**

Wij plegen te onderscheiden tussen drieërlei tekenen: a. de natuurlijke — rook is een teken van het vuur, een traan van de smart; b. de positieve — dit zijn tekenen, die door afspraak, overeenkomst, gebruik vastgesteld en in enger of ruimer kring aangenomen en erkend zijn, b.v. de lettertekens, vaandels enz.; c. de buitengewone — waaronder de wonderen de eerste plaats innemen en die in de Heilige Schrift semeia heten, omdat zij tekenen zijn van Gods tegenwoordigheid, macht enz. "Welnu de sacramenten behoren tot de ingestelde, buitengewone tekenen, die door God naar een door Hem gepraeformeerde analogie, uit de zienlijke dingen genomen en tot aanduiding van onzienlijke goederen gebezigd worden." De sacramenten stellen alzo de beloften des Evangelies zinnebeeldig, plastisch voor weshalve Augustinus ze reeds noemde "een zienlijk Woord, bij het hoorbare." De sacramenten zijn echter ook zegelen, aangezien de beloften van het Evangelie niet slechts afgebeeld maar ook gewaarmerkt en bekrachtigd worden.

Zegel is dus meer dan teken. Teken is slechts de afbeelding van een bepaald goed, zegel zegt, dat het mij toebehoort. Zegelen zijn de sacramenten, voor zover God daardoor aan ons en in ons zijn beloften plechtig wil bevestigen en ons de zekerheid der bezitting van het beloofde en betekende goed wil staven — en wel aan ieder gelovige bijzonderlijk in gemeenschap met de gehele kerk des Heeren. De sacramenten zijn "panden (pignora) der goedwilligheid en genade Gods te onswaarts — bondig en vastmakende in ons de zaligheid, die Hij ons mededeelt. Zo zijn dan de tekenen niet ijdel noch ledig om ons te bedriegen, want Jezus Christus is de waarheid van dien, zonder Wie zij niet met allen zijn zouden, Confessie Art. 33.

Dat nu het woord zegel is gebruikt, is zeer natuurlijk, omdat een zegel dient om de echtheid van een brief, een besluit enz. te waarmerken. Van verzegelen in dezen zin is er dan ook herhaaldelijk in de Schrift sprake. Brieven worden verzegeld. Jezus' graf is verzegeld. God verzegelt de sterren, het boek des oordeels, de afgrond, de gelovigen enz. Welnu zo verkreeg ook

626 LOCUS DE MEDIIS GRATIAE Abraham in het teken der besnijdenis een zegel, dat is een bevestiging, een onderpand van de gerechtigheid, die hij had door het geloof, Rom. 4: 11. Nu behoeven natuurlijk de beloften Gods op zich zelf geen zegels maar er worden om onzentwil zegels aangehangen, opdat wij versterkt zouden worden in het geloof, dat deze beloften gewis aan ons geschonken zijn. Teken en zegel zijn nu voorts ook de ceremoniële handelingen, die met de bediening van het sacrament gepaard gaan als de besprenging, de breking van het brood, aangezien deze ceremoniële handelingen niet van water, brood en wijn mogen losgemaakt worden. Integendeel. Met deze vormen zij een geheel.

**§ 5. De betekende zaak.**

De materia interna van de sacramenten. Bij de sacramenten moeten wij onderscheiden tussen elementum (sacramentum in enger zin, signum, res terrestris, materia externa) en verbum (res sacramenti, signatum, res coelestis, materia interna). Als de materia interna van het sacrament wordt genoemd: het verbond der genade, Gen. 17: 11; de gerechtigheid des geloofs Rom. 4: 11; vergeving der zonden, Marc. 1: 4, Matth. 26: 28; geloof en bekering, Marc. 1: 4; 16: 16; de gemeenschap aan Jezus' dood en opstanding, Rom. 6: 3 …; en de gemeenschap aan Jezus' vlees en bloed 1 Cor. 10: 16. Daarom kan zij in een woord genoemd worden: Jezus Christus. Hij toch is de Middelaar van het Genadeverbond en de Uitdeler van de verbondsweldaden. Wij herinneren nog eens aan Art. 33: "Jezus Christus is de waarheid der sacramenten, zonder Wie zij niet met al zijn zouden."

Met deze opvatting stellen wij ons tegenover: a. de Roomse leer, volgens welke de materia interna zou zijn een "fysische" genade, die de mens in de bovennatuurlijke orde overplaatst; b. de Lutherse leer, volgens welke het elementum van het sacrament door de consecratie een Goddelijke kracht, de res coelestis, in zich opneemt, welke kracht door het element als zijn voertuig werkt; c. de opvatting van enkele nieuwere theologen, volgens welke het sacrament de geistleibliche natuur van de mens verandert.

**§ 6. De verhouding tussen Gods Woord en de Sacramenten.**

Uit het voorafgaande is het duidelijk, dat ons door de Heilige Schrift en door het Sacrament hetzelfde geschonken wordt n.l. de Christus met zijn weldaden. Het Woord betekent en verzegelt ons Christus door het zintuig van het oor; het sacrament doet hetzelfde door het zintuig van het oog; en alzo bieden zij saam ons Christus met zijn weldaden aan langs de weg van de beide hogere zintuigen, welke God aan de mens geschonken heeft, zonder dat daarom de andere zintuigen geheel zijn buitengesloten. Vandaar dan ook, dat volgens het Gereformeerde belijden het sacrament ondergeschikt is aan het Woord. Het

LOCUS DE MEDIIS GRATIAE 627 sacrament is een zuil — zo zegt Calvijn — die op de grondslag van het Woord is opgetrokken. Er is dan ook geen enkele weldaad, die door het Sacrament alleen zonder het Woord ontvangen kan worden. Het sacrament is slechts gegeven tot versterking van het geloof. Ware dit alles anders, dan zou het sacrament onmisbaar nodig zijn tot zaligheid en de Christen tot op zekere hoogte weer afhankelijk worden van de priester. Met kracht betoogden dan ook de Gereformeerde dogmatici, dat het Woord veel is zonder het sacrament, maar dat het sacrament niets is zonder het Woord, en dat beide dienen om ons geloof te wijzen op de offerande van Jezus Christus aan het kruis, als op de enigen grond onzer zaligheid.

**§ 7. Het verband tussen het teken en de betekende zaak.**

Dit verband werd soms de "forma sacramenti" genoemd. Echter ook wel eens door de Roomsen en de Luthersen de "unio sacramentalis." Op hun standpunt terecht. Maar op ons standpunt is deze benaming onbruikbaar. Bij ons toch is er geen sprake van een fysisch, locaal, corporeel of substantieel verband, maar van een ethisch verband. Tussen het teken en de betekende zaak bestaat dezelfde relatie als tussen portret en persoon, of wil men liever tussen het Woord en Christus, het Evangelie en de weldaden des verbonds. Nu is echter het verband tussen het Woord en de beloften des Evangelies van zelf gegeven. Zo staat het echter niet met de relatie tussen de tekenen en de betekende zaken bij de sacramenten. Zonder de Goddelijke instelling der sacramenten hadden wij geen recht brood, water en wijn te noemen tekenen en zegelen van het verbond der genade. En nu de sacramenten eenmaal ingesteld zijn, zien wij wel dat water, brood en wijn uitnemend 't bloed, 't vlees en de Geest van Christus afbeelden, maar zonder de instelling Gods zouden wij dat niet weten. — Bij de bediening van het sacrament worden nu de instellingswoorden herhaald. Bij de Roomsen en Luthersen wordt eigenlijk tot de tekenen gesproken, opdat de betekende zaak er alzo inga.

Maar bij ons zijn de woorden bestemd voor de gemeente. Voor haar oog en oor wordt verklaard, dat de tekenen van het gewone gebruik afgezonderd worden en dat er een bijzondere bestemming aan gegeven wordt. De Dienaar des Woords deelt dan ook niets uit dan de tekenen, terwijl God bij de tekenen door zijnen Geest de genade voegt. Zo blijft de Christen onafhankelijk van de Dienaar des Woords. Hiermede ontkennen wij echter geenszins dat er een reële relatie tussen de tekenen en de betekende zaak bestaat. Ook volgens ons wordt Christus bij het sacrament wel degelijk meegedeeld, maar op een geestelijke wijze. Juist van wege deze reële relatie, duidt de Heilige Schrift de betekende zaak soms aan met de naam van het teken Rom. 2: 29, of het teken met de naam van de betekende zaak Matth. 26: 26, of schrijft zij de

628 LOCUS DE MEDIIS GRATIAE eigenschap en de werking van de betekende zaak toe aan het teken, Hand. 22: 16; 1 Car. 11: 24. Deze sacramentele wijze van spreken werd door de oude Theologie genoemd de phraseologia sacramentalis.

**§ 8. De kracht en de werking der Sacramenten.**

Voor het rechte ontvangen van de Sacramenten wordt het geloof vereist. De scholastici leerden, dat de Oud Testamentische sacramenten de Christus slechts praefigureerden en dat zij daarom niet het vermogen hadden, de genade mede te delen. Zij deden alleen hun werking als bij de ontvanger het geloof aanwezig was. Thans is echter genoeg: obicem non ponere, d. w. z. zich niet opzettelijk verharden. Voorts zegt Rome: ieder der zeven sacramenten deelt een eigene genade mee, opdat het speciale doel bereikt worde, dat door elk sacrament wordt beoogd. De doop lijft in in de status fidei genitae, scheidt de gelovigen van de ongelovigen of en maakt ons Christus als ons geestelijk hoofd gelijkvormig; de confirmatie lijft in in de status fidei robustae, scheidt de sterken van de zwakken en maakt ons tot strijders onder Christus als Koning; de ordening lijft in in de status fidei multiplicatae, scheidt de priesters van de leeken en verheft hen tot gelijkvormigheid aan Christus als hogepriester. Aanvankelijk werd deze voorstelling door alle reformatoren verworpen.

Zij beleden: a. het geloof is nodig, om het sacrament op de rechte wijze te ontvangen; b. er is niet een gratia sacramentalis d.w.z. een genade, die wel door het sacrament maar niet door het Woord ons geschonken wordt; c. het is in strijd met de Heilige Schrift te beweren, dat enkele sacramenten een character indelebilis in de ziel indrukken, gelijk dan ook trouwens de teksten, waarop Rome zich beroept als 2 Cor. 1: 22, Ef. 1: 13 alleen handelen over de verzegeling der gelovigen door de Heilige Geest. Ook is het wel waar, dat God zal oordelen naar de bedeling, waaronder wij leefden, maar dat is geheel iets anders dan te zeggen, dat er door de doop een juridische aanhorigheid met de kerk wordt ingedrukt in de ziel.

De Luthersen zijn echter op deze belijdenis teruggekomen en menen: a. dat bij de kinderen de wedergeboorte door de doop wordt gewerkt; en b. dat ongelovigen bij het Heilige Avondmaal wel corporeel het vlees en bloed van Christus nuttigen, al hebben zij overigens niet de ware vrucht van het Heilige Avondmaal. Evenals de Roomsen werpen ook zij ons tegen, dat wij het sacrament zijn objectief karakter ontnemen.

Deze beschuldiging wordt echter door deze argumenten weerlegd:

a. Zeker is volgens ons het geloof nodig, om het sacrament op de rechte wijze te ontvangen. Maar de Luthersen leren dit zelf ook met betrekking tot 't Heilige Avondmaal. En zelfs de Roomsen erkennen, dat het sacrament niet ex opere operato werkt, als positief een struikelblok in de weg wordt gelegd. Dus van tweeën een:

LOCUS DE MEDIIS GRATIAE 629 Of ook de Roomsen en de Luthersen geven het objectief karakter der sacramenten prijs of wij worden ten onrechte beschuldigd.

b. Wij erkennen wel degelijk, dat in het sacrament de volle Christus aangeboden wordt. Maar deze Christus moet ontvangen met de mond des geloofs. Trouwens wat zou ons het corporele eten en drinken van Jezus' vlees en bloed baten — gesteld het ware mogelijk — daar toch de genade geestelijk van natuur is en zij alleen op een geestelijke wijze ontvangen kan worden?

c. De band tussen het sacrament en de Christus is volgens ons even sterk als de band tussen het Woord en de Christus. Wie het Woord, waarin Christus aangeboden wordt, met een gelovig hart aanneemt, wordt zalig; maar hetzelfde geldt ook van het sacrament; terwijl verwerping van de Christus, gelijk Hij in het sacrament wordt aangeboden, evenzeer 't oordeel verzwaart als verwerping van de Christus, wanneer Hij in het gewaad des Woords tot ons komt. Uit dit alles vloeit voort, dat die Gereformeerden, zoals Jansonius, die beweerden dat onbekeerde mensen wel 't Heilige Avondmaal mogen gebruiken, als zij belijdenis des geloofs aflegden, de waarheid blijven toestemmen en onergerlijk wandelen, ingingen tegen de Heilige Schrift.

Het geloof is het vereiste om het Heilige Avondmaal te houden, gelijk ook de sacramenten alleen voor de gelovigen zijn ingesteld. De Gereformeerden verkleinen dan ook geenszins de waarde van de sacramenten. Veeleer houden zij staande, dat verachting der sacramenten schuldig stelt voor God; dat de sacramenten dienen tot versterking van het geloof, van de gemeenschap met Christus, tot vernieuwing van het verbond met God en tot vermeerdering der broederlijke liefde. En als belijdenisacten van de zijde der gelovigen stellen zij in het licht dat de leden der kerk het volk Gods, de gemeente van Christus en de gemeenschap der heiligen zijn.

**§ 9. Het getal der sacramenten.**

De Roomse leer van de Sacramentalia. Het spreekt wel van zelf, dat de vraag, hoeveel sacramenten er zijn, wordt beslist door de definitie, welke van sacrament gegeven wordt. Aanvaard ik de definitie van Augustinus: "Omne signum sacrum est sacramentum", of die van Calvijn: "Sacramenten waren al die tekenen, welke God ooit aan mensen gaf, om hen te vergewissen van de waarheid zijner beloften" — dan krijg ik natuurlijk een groot aantal sacramenten. Welnu, zo deden de Gereformeerden soms. Zo noemden zij als sacramenten voor de val, ofschoon er natuurlijk toen van genademiddelen feitelijk nog geen sprake kon zijn: de sabbat, het paradijs, de boom der kennis en de boom des levens. En na de val tijdens de oude bedeling behalve de besnijdenis en het pascha: de uitdrijving uit het paradijs, het maken van rokken, de offerande van Abel, de boog van Noach, de doorgang door de Rode Zee, het

630 LOCUS DE MEDIIS GRATIAE manna, het water uit de rots, de koperen slang, Aärons staf, het vlies van Gideon, de zonnewijzer van Hiskia enz. En zo noemde Calvijn nog wel Bens zelfs onder de nieuwe bedeling de handoplegging en Luther de absolutie. Het behoeft nauwelijks gezegd, dat wij deze ruime opvatting afwijzen. Er zijn slechts twee sacramenten. Rome houdt echter steeds vast aan het zevental. En daarbij kent zij naast de sacramenten nog de sacramentalia. Bavinck geeft 't onderscheid tussen deze beide aldus aan: "De sacramenten zijn door God, de sacramentalia door de kerk ingesteld; gene werken door de van God hun verleende kracht, deze door de voorbede en zegening der kerk; de eerste bewerken onmiddellijk des mensen innerlijke heiliging, de laatste dragen daartoe slechts bij door het verlenen van ondergeschikte genaden en het bewaren voor tijdelijke onheilen; de sacramenten zijn noodzakelijk volgens Gods gebod, de sacramentalia zijn door de kerk als nuttig en heilzaam aanbevolen.

Tot de sacramentallen behoren voorwerpen als kerken, altaren, priesterlijke klederen, kelke, kolken, water, olie, zout, brood, wijn, palmen enz., die door de kerk gewijd en voor het godsdienstig gebruik worden afgezonderd, en voorts de handelingen van bezweren en zegenen, welke de kerk aanwendt, om zaken en personen aan de boosaardige invloed des duivels te onttrekken en op het heilig erf der kerk over te brengen." Deze onderscheiding van Bavinck is juist. Maar om misverstand te voorkomen voeg ik er nog dit aan toe. Rome erkent, dat de sacramenten en de sacramentalia moeten onderscheiden, maar zij voegt er toch bij, dat de sacramentalia hierin gelijkenis vertonen met de sacramenten, dat zij zijn ontstaan "ex institutione Christi" (Jansen, Th. Dogm., II, 364/367; RGG2, V, 69/70). Aangezien echter Rome zich verplicht ziet erbij te voegen, dat dit slechts in zoverre geldt als de kerk van Christus de macht ontving om de zegen te geven, zo hebben de Protestanten in de grond der zaak gelijk, als zij zeggen, dat de sacramentalia volgens Rome zelve door de kerk zijn ingesteld. Deze instelling van sacramentalia nu hangt saam met de opvatting van de verhouding tussen de kerk en de wereld, die aan Rome eigen is. De kerk is het heilige terrein — de wereld de sfeer, waar zonde en duivel heersen . En nu vormen de sacramentalia de grote omheining, waardoor de kerk van de wereld wordt afgescheiden, terwijl de sacramenten zijn de middelen, waardoor God de leden der kerk heiligt, de bovennatuurlijke genade meedeelt en zijn natuur deelachtig maakt. § 10. De zeven sacramenten der Roomse kerk.

Ten slotte nog met enkele woorden hetgeen Rome leert aangaande elk der zeven sacramenten: 10 De doop is door Christus in Matth. 28: 19 ingesteld. Hij neemt weg zowel de schuld als de straf en de smet der zonde, plant het

LOCUS DE MEDIIS GRATIAE 631 beginsel der genade en der heiligheid in de ziel in en plaatst de Christen over in de staat der bovennatuurlijke genade.

20 Het vormsel bestaat hierin: De bisschop (in de Griekse kerk mag ieder priester het doen, in de Roomse alleen de bisschop) legt de vroeger gedoopte de handen op, bestrijkt zijn voorhoofd kruisgewijze met gewijde balsemolie en spreekt daarbij de plechtige woorden: Ik teken u met het teken des kruises en sterke u met de balsemolie der zaligheid in de Naam van de Vader en des Zoons en des Heiligen Geestes. Voor dit sacrament beroept Rome zich op Hand. 8: 17; 19: 6 en Hebr. 6: 2. In deze teksten is echter alleen sprake van charismata des Heilige Geestes, die door de apostelen met handoplegging werden meegedeeld. Ook is de bovengenoemde formule nergens in de Heilige Schrift te vinden. Het vormsel schenkt aan de kinderen de kracht des Heiligen Geestes, om het in de doop ontvangen leven der genade te bewaren en het geloof standvastig met woord en daad te belijden. In de Griekse kerk volgt dit sacrament onmiddellijk na de doop, in de Roomse met het 12e levensjaar, althans buiten noodzaak niet voor het 7e. In de Griekse kerk is het voorts alleen zalving. Zij zalft echter: voorhoofd, ogen, neus, oren en voeten. De kerken der Reformatie hebben terecht het vormsel verworpen en er iets beters (maar zonder enig sacramenteel karakter) voor in de plaats gesteld, n.l. de plechtige bevestiging (confirmatie) der lidmaten na behoorlijk catechetisch onderwijs en afgelegde belijdenis.

3° Het sacrament des altaars of de eucharistie versterkt het geloof, omdat de Christus naar zijn beide naturen daarin tegenwoordig zijnde en zich zelf op onbloedige wijze offerende, zijn waarachtig lichaam en bloed te genieten geeft.

40 De boete of de biecht bedoelt de genade, die door 's mensen zonde geschaad, soms zelfs geheel verloren is, te herstellen of te vernieuwen . De hoofdzaak in dit sacrament is de absolutie, de vrijspraak door de priester. Van de boeteling wordt daarbij geëist: berouw des harten, belijdenis des monds en voldoening des werks. Rome acht 't raadzaam terstond te biechten, als men een doodzonde heeft begaan; noodzakelijk het minstens eenmaal 's jaars te doen, en altijd wanneer men op het punt staat een sacrament te ontvangen of te bedienen, wijl daartoe de staat van genade nodig is. Voor de instelling van dit sacrament beroept Rome zich op de macht, om de zonde te vergeven, welke de Christus aan zijn apostelen schonk, Matth. 16: 19. Nu is het waar, dat de Christus aan zijn kerk deze macht verleende, maar daarom is zij nog geen sacrament. Rome moet dan ook feitelijk zelve erkennen, dat hier het teken ontbreekt. Om zich uit de moeilijkheid te redden, wist zij geen anderen uitweg dan de schuldbelijdenis en de bereidheid, om de tijdelijke straffen te boeten, het teken te noemen.

632 LOCUS DE MEDIIS GRATIAE

50 Het sacrament van het heilig oliesel, waarvoor Rome zich beroept op Jac. 5: 14 dient om de stervende voor te bereiden voor de dood. De zalving met heilige olijfolie verzinnebeeldt de zalving des Heiligen Geestes, waardoor aan de ziel van de stervende de genade wordt geschonken, om haar van de zonden te bevrijden en haar tot de laatsten strijd te bekrachtigen.

60 Het sacrament der ordening schenkt de priester door een ambtelijke gave des Heilige Geestes de macht, om in de mis brood en wijn in het lichaam en bloed van Christus te veranderen en de berouwvolle zondaar in Christus' naam de zonden te verheven. In de Catechismus Romanus wordt dit genoemd: Potestas ordinis. Daarbij komt dan echter ook nog de Potestas Jurisdictionis. Zij bestaat in de roeping en de bevoegdheid om het Christenvolk te regeren en ter eeuwige en hemelse zaligheid te voeren.

70 Het sacrament des huwelijks, waarvoor Rome zich beroept op Ef. 5: 32 (Vulgaat: sacramentum hoc magnum est) verbindt de gehuwden niet alleen door natuurlijke maar ook door bovennatuurlijke banden, aan elkander en schenkt hun de kracht, om tot de dood in de wederzijdsche liefde te volharden en de kinderen in de vrees Gods op te voeden. Volgens Rome was het huwelijk onder het Oude Testament geen sacrament maar alleen een contract van man en vrouw, om onafscheidelijk met elkander te leven. Eerst de Christus heeft het huwelijk tot de waardigheid van een sacrament verheven. Bekend is, hoe de Roomse Kerk geen eigenlijke echtscheiding toelaat, geen gehele losmaking en vernietiging van de huwelijksband, zelfs niet in het geval van echtbreuk. Alleen de dood ontbindt 't huwelijk. Echter alzo, dat een tweede huwelijk wel toegelaten maar niet voorgestaan wordt, gelijk dan ook bij het in het huwelijk treden van een weduwe de priesterlijke zegening niet gegeven wordt. Soms hebben Protestanten o. a. Leibniz, Bilderdijk en Vilmar Rome om dit zevental sacramenten zeer geprezen. Bekend is ook, hoe sinds lang vooral in Engeland een machtige beweging tot invoering van "Roomse sacramenten" en ceremoniën gaande is.

Maar hiermede mogen wij niet meegaan. Voor ons is reeds genoeg, dat de vijf door Rome aangenomen sacramenten elke schriftuurlijken grond missen. Hier komt bij, dat Rome met de schat der genade wel het gehele leven schijnt te omspannen en te zegenen, maar metterdaad is dat toch zo niet. Telkens wordt hier met een sacrament slechts de vergeving van een klein deel der zonden verzekerd. Daarbij kan niemand in dit leven van de zaligheid verzekerd zijn. Voorts moet schier ieder na dit leven nog in het vagevuur voor zijn zonden boeten, en die heiligen, met wie dat zo niet is, ja die goede werken te veel doen, missen toch ook in dit leven de verzekerdheid der zaligheid. Welnu, wat baat 't nu al, of men 't aantal sacramenten vermeerdert en ze ex opere operato werken laat, als men ten slotte toch heel zijn leven door met vrees des doods bevangen blijft? Hoe geheel anders is het

LOCUS DE MEDIIS GRATIAE 633 dan bij de Gereformeerden. De volle Christus wordt in Woord en sacrament geschonken en genoten; door het geloof leven wij in en door Hem; zijn van de zaligheid verzekerd; roemen in het kindschap Gods en ontvangen een genade, die niet in een bovennatuurlijke orde overplaatst maar de natuurlijke vernieuwt en heiligt.

**D. DE BAPTISMO. (DE Heilige DOOP).**

**§ 1. De besnijdenis.**

Aangezien de Doop in de plaats der besnijdenis gekomen is, dient eerst een enkel woord aan de besnijdenis gewijd. Zij is ingesteld in Gen. 17: 10 en volg. Uit Herodotus wist men reeds lang, dat zij ook voorkwam bij de Egyptenaren, Phoeniciers en Syriërs. En de nieuwere etnologische onderzoekingen leerden ons, dat ze in gebruik is bij tal van volkeren in Azle, Amerika, Afrika en Australia. Maar waar zij hier vooral een gezondheidsmaatregel is, daar heeft ze bij Israël een religieus karakter verkregen. Van belang is hier het volgende. Uit de Thora blijkt, dat al wat mannelijk is, besneden moest worden, zowel de dienstknecht als de zoon des huizes; dat ze moest plaats hebben ten achtsten dage; dat ze diende als een teken des verbonds, zodat wie Naar niet ontvangt een verbondsbreker is en uit het midden van zijn volk moet uitgeroeid worden. Zij is een teken en bevestiging van het verbond der genade met zijn heerlijke belofte: Ik zal uw God zijn en de God van uw zaad.

Meer speciaal is zij een zegel van deze weldaden van het genadeverbond: 1ste de gerechtigheid des geloof s, Rom. 4: 11 en 2e de besnijdenis des harten, Jer. 4: 4 of m. a. w. van de rechtvaardiging of vergeving der zonden en van de heiligmaking in de ruimsten zin des woords. Natuurlijk werkte ze niet zelve op magische wijze deze twee weldaden. Neen daarvoor was het geloof onmisbaar. En de besnijdenis was niet anders dan een teken en zegel van het verbond, van de beloften Gods.

**§ 2. Waterbesprenging bij de heidenen. De proselietendoop. De Doop van Johannes de Doper.**

Evenmin als de besnijdenis is de Doop, op zich zelf beschouwd, iets nieuws. Aan het water van de Eufraat, Indus, Ganges enz. werd een verzoenende kracht toegekend. Bij de Griekse en Romeinse mysteries waren allerlei wassingen gebruikelijk. Ook bij Israël waren na het exil wassingen inheems geworden. Bekend is, hoe de proselieten niet slechts besneden maar ook gedoopt moesten worden. Maar ook hier is pas door de instelling Gods de Doop tot een sacrament geworden. Dan, zo rijst hier al aanstonds deze vraag: Wat wij te denken hebben van de Doop van Johannes? En dan leert de Heilige Schrift ons

634 LOCUS DE MEDIIS GRATIAE het volgende. Slechts op Gods bevel heeft de Doper de Doop bediend, Matth. 21: 25. Met dezen Doop leerde hij het volk, dat het dwaalde door zijn betrouwen te stellen op het uitwendige teken der besnijdenis en dat het de Doop d. i. de reiniging zijner zonden behoefde, om in te gaan in het koninkrijk der hemelen. Welnu die genade wilde God schenken, ja nog rijker dan voorheen zou JHWH thans zijn vergevende liefde openbaren. Johannes toch is niet de laatste der profeten. Neen, de profeten hebben van .. tot Jezus geprofeteerd, Matth. 11: 13. (Ten onrechte menen dan ook sommigen, b.v. Grosheide, dat Johannes de Doper de laatste O. Testamentische profeet was). Johannes daarentegen was de wegbereider van Christus en de aankondiger van het komende Godsrijk. In wezen was de Doop van Johannes dan ook dezelfde als de christelijke Doop. Van beide wordt getuigd, dat hij is een … Marc. 1: 4 en Hand. 2: 38. En dat wil nu wat de Doop van Johannes betreft niet zeggen, dat hij tot de later door Christus te ontvangen vergeving voorbereidde (Meyer), maar even goed als van de Christelijke Doop, dat hij een teken en zegel der vergeving was. Van belang is ook, dat Christus zich zelf door Johannes dopen liet en dat Hij geen onderscheid maakte tussen zijn Doop en dien van Johannes, gelijk Hij ook niet de door Johannes gedoopten overdoopte. In Matth. 28: 19 stelde Jezus dan ook geen nieuwen Doop in, maar Hij stelde hem bij vernieuwing en met meer nadruk in en breidde hem uit tot alle volkeren.

De Roomsen (het Concilie van Trente sprak zelfs het anathema uit over hen, die leren "baptismum Joannis habuisse eandem vim cum baptismo Christi) , de Arminianen en de meeste nieuwere theologen zijn het echter met deze beschouwing niet eens. Zij beroepen zich op: a. Matth. 3: 11, alwaar huns inziens de Doop van Johannes en de christelijke Doop tegenover elkander gesteld worden als een wateren een Geestes- en vuurdoop.

Maar uit Hand. 1: 5 blijkt duidelijk, dat Johannes hier zijn Doop niet stelt tegenover de christelijke maar tegen de overdrachtelijk zo genoemden Doop des Heilige Geestes op de Pinksterdag. Daarbij hadden onze bestrijders gelijk, dan zou daaruit niet slechts volgen, dat Johannes alleen met water maar ook dat Jezus voor de Pinksterdag evenzo door zijn discipelen doopte — iets wat ongerijmd is en dan ook zelfs door onze bestrijders niet beweerd wordt. b. Hand. 19: 1-7. Hier is sprake van enige personen te Efeze die uitdrukkelijk discipelen worden genoemd, en die gedoopt waren … te .. maar die toch de Heilige Geest niet hadden ontvangen, ja zelfs niet wisten enz.

Verder wordt verhaald, dat zij, toen Paulus tot hen gesproken had, zich lieten dopen en dat zij na de oplegging der handen LOCUS DE MEDIIS GRATIAE 635 de Heilige Geest ontvingen en begonnen te spreken in tongen en te profeteren.

Toch gaat het beroep op dit verhaal evenmin op. De strekking ervan is deze. Onder de jongeren van Johannes waren er geweest, die zich na de doop van hun Meester niet bij de Christus en zijn apostelen hadden gevoegd maar op zich zelf waren blijven staan. Bij hen nu was allengs een dwaalleer opgekomen en zo doopten zij dan ook niet in dezelfden zin, waarin Johannes voorheen had gedoopt, maar in een anderen zin, een Doop tot de naam van Johannes. Welnu zulk een Doop kon Paulus niet erkennen en daarom heeft hij hen na zijn prediking en toen zij geloofden de Doop toegediend. Vervolgens wil hun verklaring: "Wij hebben niet gehoord, of er een Heilige Geest is" zeggen: Wij hebben niet gehoord van de Geestesgaven der glossolalie en der profetie. Meermalen wordt in de Handelingen, b.v. 8: 15, van de Heilige Geest gesproken, ter aanduiding van de charismata des Heilige Geestes. Uit dienzelfden tekst blijkt ook, dat de Christelijke Doop niet altoos door het ontvangen dezer charismata werd gevolgd, maar dat deze schenking eerst volgde na de oplegging der handen. Zo lezen we ook in Hand. 19: 6 uitdrukkelijk: "En als Paulus hun de handen opgelegd had, kwam de Heilige Geest op hen." Bij de opvatting van deze pericoop hebben wij ons, evenals Bavinck, aangesloten bij Kuyper, E Voto Dordraceno, II, blz. 509/511.

Alleen zijn we van Kuyper op 't voetspoor van Bavinck afgeweken bij de verklaring van de woorden "dat zij zelfs niet gehoord hadden, dat er een Heilige Geest was." Kuyper toch verstaat dit aldus: "Dit zeggen bedoelde natuurlijk niet, dat ze nooit van het bestaan van de Heilige Geest gehoord hadden, maar heel anders, dat ze nog nooit gehoord hadden, dat de Heilige Geest te verkrijgen was in verband met de toetreding tot de kerk van Christus. Dat dit de zin moet zijn, toont Joh. 7: 39, waar de heilige apostel Johannes nog sterker zegt: "Want de Heilige Geest was nog niet, overmits Jezus nog niet verheerlijkt was" — woorden, die vlak vooraf aldus worden verklaard: Dit zeide hij van de Heilige Geest, welke ontvangen zouden wie in Hem geloven. In beide plaatsen, zowel in Hand. 19: 2 als in Joh. 7: 39 wordt alzo gedoeld, niet op het bestaan van de Heilige Geest, maar op het verkrijgbaar zijn van de Heilige Geest voor diegenen, die Jezus' discipelen werden, nadat Hij verheerlijkt was; eer niet. Het zeggen dezer mannen: Wij hebben zelfs niet gehoord, dat er een Heilige Geest is, beduidt derhalve: Wij hebben zelfs niet vernomen van een belofte, dat de Heilige Geest aan hen, die in Christus geloofden, was toegezegd."

Calvijn vatte deze plaats aldus op. In vers 5 moet "dopen" niet letterlijk maar overdrachtelijk worden opgevat. Letterlijk schrijft hij: Ook ontken ik, dat de Doop met water herhaald is, terwijl de woorden van Lukas niets anders willen zeggen dan dat zij met de Heilige Geest werden gedoopt. Beza, Buddaeus, Calovius en vele Protestantse theologen van de 16e en 17e eeuw en zo ook onze Kanttekenaren

636 LOCUS DE MEDIIS GRATIAE zijn van oordeel, dat de woorden en zij die het hoorden, werden gedoopt in de naam van de Heere Jezus, nog horen bij hetgeen Paulus omtrent de Doop van Johannes verhaalt en dus eenvoudig de voortzetting van de woorden van de Apostel zijn. Hij zou hen dan niet gedoopt maar hun eenvoudig de handen opgelegd hebben. Zie voor de weerlegging Kuyper, t. a. p. blz. 511. Bij Gravemeijer lezen we ook belangrijke opmerkingen over de Doop van Johannes, III, blz. 340/44. Ook volgens hem is de Doop van Johannes in wezen dezelfde als de christelijke Doop. Evenwel vat hij Hand. 19: 5 evenals de kanttekenaren op. Barde is ten onrechte van deze opinie: "De twaalf discipelen hebben eenvoudig het sacrament nog eens ontvangen, en dat alleen, omdat er aan hun eersten doop iets ontbrak, en die niet bepaaldelijk de Christelijke doop was geweest." Eveneens ten onrechte zegt Riemens (blz. 117): "De Christelijke doop was onderscheiden van dien van Johannes, Hand. 19: 1-9. Laatstgenoemde deed uitzien naar de afwassing der zonden, eerstgenoemde betuigt de schuldenvergeving."

**§ 3. De instelling van de Heiligen Doop. De doopsformule.**

Van radikaal-ongelovige zijde wordt beweerd, dat de Doop niet door Christus is ingesteld maar eerst dateert uit latere tijd. Dat is echter in strijd met de gegevens, die de Heilige Schrift ons biedt in Joh. 3: 22, verduidelijkt door 4: 2 ("Die unbeschrankte Aussage, dass er selbst nicht taufte, zeigt, das dies Nichttaufen grundsätzlich war, offenbar weil er, auf welchen Johannes als de mit dem Geiste Taufenden hingewiesen hatte, nicht wohl selbst mit Wasser taufen konnte, ohne de Schein zu erwecken, als verzichte er darauf, dieser Heere zu sein", B. Weiss), en in Matth. 28: 19.

Afgezien echter hiervan wordt deze bewering reeds omver gestoten door het enkele feit, dat het op dit standpunt geheel onverklaarbaar is, dat zonder strijd in alle christelijke gemeenten zowel in die uit de Heidenen als in die uit de Joden de Doop ingevoerd werd. Wij houden dan ook vast, dat de Christus de Doop ingesteld en hem tot alle volkeren uitgebreid heeft, Matth. 28: 19. Nu zijn er echter velen, die menen, dat in de apostolischen tijd de Doop nog niet werd bediend met de trinitarische formule maar geschiedde in de naam van Jezus.

Nu is het waar, dat de Doop in de eerste tijd een doop … heet, Hand. 10: 48, Rom. 6: 3 en Hand. 2: 38, maar daarmede is volgens Zahn (Einleitung in das Nieuwe Testament 3, II, 316) nog volstrekt niet gezegd, dat de Doop met die bepaalde formule bediend werd. Immers als in Hand. 19: 3 gesproken wordt van discipelen, die … en in 1 Cor. 10: 2 verklaard wordt, dat de Israëlieten … gedoopt waren, dan zal niemand menen, dat hiermede een bepaalde formule is bedoeld. De Israëlieten lieten zich in relatie tot

LOCUS DE MEDIIS GRATIAE 637 Mozes als hun Redder en Leider, de discipelen in relatie tot Johannes de Doper als hun Leermeester dopen. En zo nu kan en moet de Christelijke Doop gendemd worden een Doop in of tot de naam van Jezus, omdat hij de Christenen in relatie brengt met Jezus als het object huns geloofs en hunner liefde. Zo moet ook het Doopsbevel in Matth. 28: 19 worden opgevat. Het gedoopt worden geeft meer te kennen dan op last of bevel Gods of tot belijdenis van zijn Naam gedoopt worden. Het wil zeggen, dat de dopeling in betrekking tot en in gemeenschap met dien God gesteld wordt, die zich als Vader, Zoon en Heilige Geest heeft geopenbaard, en nu op grond daarvan ook verplicht wordt om dien Naam te belijden en te verheerlijken. (Zie Gravemeyer III, blz. 391/2; ook H. H. Kuyper: Hamabdil, blz. 99/107, hier wordt echter meer 't Doopsbevel in zijn geheel behandeld en de verkeerde exegese van de voorstanders' van de Volkskerk afgewezen.) Hoewel nu echter de Christus van de drie Personen sprak, toch lag het, gelijk wij zeiden, voor de hand, dat de Doop aanvankelijk vooral met de Christus in verband gebracht werd. Om gedoopt te kunnen worden, was geloof in Christus nodig, gelijk dan ook de Doop het teken en zegel was van de vergeving der zonden, welke alleen door het geloof in Christus aangenomen kan worden. En zo vatten dan ook de apostelen de Doop op. De Geestesdoop, die op de Pinksterdag plaats had, en de Doop, die gepaard ging met 't begiftigd worden met buitengewone charismata des Heilige Geestes, waren iets bijzonders. Regel was de Doop, die na bekering en geloof in Christus toegediend werd. Het staat dan ook niet vast, dat men van stonde of aan altoos de aan Matth. 28: 19 ontleende, trinitarische formule gebezigd heeft. Zahn voegt dan ook aan het daareven geciteerde toe: "dat in Matth. 28: 19 niet het uitspreken "des dreifachen Namens" bij de voltrekking van de Doop geboden wordt. Trouwens á Marck (Het Mergh XXX, 11 na opgemerkt te hebben, dat de trinitarische formule niet mag nagelaten worden uit eigenzinnigheid en nog veel minder wegens verwerping van de leer der Heilige Drie-eenheid, gaat hij letterlijk voort: "Soo moeten wij evenwel zeggen, dat Christus ons niet geboden heeft die woorden bepaaldelijk te gebruiken, daar Hij ons alleen de aard des Doops benevens het wezen der leer, maar niet de woorden van die of deze voorstelt") en meerdere oude Theologen oordeelden dan ook reeds, dat de Christus ons niet geboden heeft bepaaldelijk deze woorden te gebruiken, alsof de bedienaar alleen aan die woorden was gebonden.

In de Didache vinden wij dan ook naast de trinitarische Doopsformule ook de Christenen aangeduid als gedoopten in de Naam des Heeren. In de laatste uitdrukking lag natuurlijk geen ontkenning van de Drie-eenheid. Terecht schrijft Barde, blz. 61, de Doop in de Naam des Zoons sluit

638 LOCUS DE MEDIIS GRATIAE in werkelijkheid de Doop in de Naam van de Vader en des Heilige Geestes in. En niet minder waar schijnt ons deze opmerking van Gravemeijer: "Welke woorden bij de Doopsbedieningen ten tijde der apostelen werden gebezigd, wie zal 't zeggen? Maar zoveel is zeker, er werd bij gesproken, gepredikt; en even zeker, dat men Christus' woorden Matth. 28: 19 zo plechtig en nadrukkelijk verkondigd, daarbij niet heeft veronachtzaamd, maar getuigd van de Vader en de Zoon en de Heilige Geest, terwijl men in het bijzonder de historische persoon Jezus uit Maria geboren, als de mens geworden Zone Gods en de waren Messias deed uitkomen.

Grosheide schrijft: "De apostelen moeten nu de volken in zeer nauw verband brengen met (eigenlijk dompelen in) de openbaring Gods. Daarmee verklaart Jezus de werking van de Doop, zegt, wat hij doet. Discipelen van Jezus moeten met God verbonden zijn; die verbinding komt tot stand door de Doop. … spreekt bovendien van de openbaring Gods, als een die genoemd, uitgesproken wordt. Er staat niet dopende in verband met de Vader . . . maar dopende in de naam van de Vader ... Dat kan niet zijn om verschil te maken tussen God en Zijn openbaring . . . want Jezus heeft juist 11: 27 geleerd, dat Hij de waarachtige openbaring van de Vader brengt en dan vers 28 op grond daarvan opgeroepen, om tot Hem te komen. Daarom zal in … liggen de gedachte van het noemen van de daarop volgende namen bij de Doop."

**§ 4. Historisch overzicht.**

Alvorens tot het historisch overzicht over te gaan, herinner ik vooraf nog aan deze verklaring van het woord sacrament van Kuyper: "Deze grondgedachte van een in jure divino aangegane verbintenis schijnt het woord sacrament overgebracht te hebben op de heidense mysteries. Immers door de inwijding in deze mysteries ging men een verbintenis aan, waarover niet de burgerlijke overheid, maar de goden rechters waren. Door de ineenvloeiing van de twee begrippen "zich verbinden" en "ingewijd worden" ging de betekenis van sacramentum dusdoende op de inwijdingsacte zelve, en vandaar op het mysterie over. Uit dit spraakgebruik schijnt het woord sacrament ook op Christelijk terrein te zijn overgekomen. Ook de Christenen hadden hun mysteries. Ook in deze mysteries werd men ingewijd en ook door deze inwijding ging men een verbintenis aan. Uit dit Christelijk spraakgebruik neemt, voorzoveel bekend is, het eerst Tertullianus en na hem Cyprianus dit woord in de Christelijke litteratuur op. Aanvankelijk nog niet als een geijkte term, zodat ze beurtelings er de betekenis in leggen van een "krijgseed", een "mysterie", een "inwijdingsacte" of een "ritus." Maar allengs zet zich het gebruik vast en raakt het woord in zwang voor de bepaalde kerkelijke handelingen, waardoor men in de kerk wierd ingelijfd of zijn

LOCUS DE MEDIIS GRATIAE 639 gemeenschap er mee onderhield en bevestigde (L. de Sacr., blz. 20)." In de oude Christelijke kerk vinden wij nog geen vaststaande leer van en geen algemeen geldenden ritus bij de Doop. Opmerkelijk is echter, dat reeds zeer vroeg de trinitarische formule vermeld wordt. Hoewel men uitsprak, dat het water in de doop zijn natuur behoudt, werd toch de verbinding van het teken en de betekende zaak mystisch opgevat. Daarbij nam de Doop steeds meer een mysterieus karakter aan en ging hij gepaard met allerlei symbolische handelingen, zoals de presentatie van de dopeling door peetouders, het afleggen van belijdenis, het blazen op het aangezicht en de tekening met het kruis, het leggen van gewijd zout in de mond van de dopeling, het exorcisme, de driemaal herhaalde indompeling of besprenging, de zalving met het chrisma, het geven van een nieuwen naam, de omhanging met een wit kleed, de overreiking van een brandende kaars, de opname in de gemeente, de broederkus en soms daarna terstond de viering van het Avondmaal.

Augustinus heeft reeds de Roomse opvatting van de Doop voorbereid. Want wel leerde hij, dat bij volwassenen voor een heilzame werking van de Doop het geloof een vereiste was, maar tevens sprak hij uit, dat bij kinderen de Doop ex opere operato werkte en dat bij allen de Doop een character indelebilis had. In deze richting is de Scholastiek doorgegaan. En zo is allengs dit de Roomse voorstelling geworden: De Doop is de deur tot het geestelijk leven en de ingang tot de kerk, hij is tot zaligheid onmisbaar behalve in enkele gevallen, waarin hij door een baptismus sanguinis of flaminis (voti) vervangen kan worden; ook moet hij zo spoedig mogelijk bediend en mag hij in geval van nood door leken, ja zelfs door niet-christenen bediend worden.

Door de Doop toch worden meegedeeld: 10 het character indelebilis; 20 de vergiffenis van alle zonden voor de Doop bedreven en de kwijtschelding van de eeuwige straffen; 30 de geestelijke vernieuwing van de mens, zodat de smet der erfzonde ganselijk wordt te niet gedaan en slechts de concupiscentia overblijft; 40 de inlijving in de gemeenschap der heiligen en in de zichtbare kerk der gelovigen.

Dat de Doop dit doet, vloeit hieruit voort, dat onder het uitspreken der doopsformule het Woord Gods of de kracht des Heilige Geestes zich op geheimnisvolle wijze met het. water verbindt en dat tot een aqua viva maakt. Allen, die geen obex in de weg stellen, worden dan ook door de Doop wedergeboren. Luther kon zich met deze voorstelling wel verenigen. Zelfs bleven bij de Luthersen vele ceremoniën in gebruik, die allengs aan de Doop waren toegevoegd. Ook volgens Luther werd het water des Doops door het woord der instelling een divina, salutifera aqua. Het water in de Doop is door de Goddelijke Majesteit geheel durchGottet, gelijk het ijzer door het vuur verhit wordt. De latere Lutherse dogmatici werkten dit zo uit, dat door het woord der instelling de

640 LOCUS DE MEDIIS GRATIAE materia coelestis d. i. tota trinitas of sanguis Christi of Spiritus Sanctus zich zo met de materia terrestris verbond, dat God in, cum et per aquam baptismi de wedergeboorte werkte. Voorts leren zij, dat bij volwassenen geloof vereist wordt, maar dat bij kinderen de wedergeboorte door de Doop wordt gewerkt, echter alzo dat niet de gehele smet der zonde wordt weggenomen, maar de radix aut fomes peccati blijft. De Gereformeerden verwierpen alle ceremoniën, die allengs aan de Doop waren toegevoegd en leerden bovendien, dat het geloof het vereiste voor de Doop was. Zij zeiden dan ook met betrekking tot de kinderen der gelovigen, dat zij in het verbond Gods mede begrepen waren en daarom recht hadden op de Doop. Sommigen (a Lasco, Voetius, Witsius) verstonden dit zo, dat alle kinderen van gelovige ouders voor wedergeboren moesten worden gehouden, totdat bij het opgroeien het tegendeel bleek. Anderen (Walaeus, Amésius, Turretinus) meenden, dat bij hen de wedergeboorte voor, onder of ná de Doop wordt gewerkt.

Deze laatste opvatting vond al meer ingang, toen de kerk zo schromelijk verwereldlijkte. Ja, men ging nog verder, maakte de Doop geheel los van de wedergeboorte en vatte hem op als een bevestiging van de objectieve, conditionele belofte des Evangelies, of als bewijs van gemeenschap aan het uitwendig genadeverbond. Zo hechtte men aan de Doop steeds minder waarde en legde al de nadruk op de bekering. Feitelijk omhelsde men hiermede de doopsleer van de Socinianen, Anabaptisten, Remonstranten en Rationalisten, die in de Doop geen zegel der genade van Gods zij de zagen maar een belijdenisacte des mensen.

De Kwakers gingen nog verder en verwierpen kort weg de Doop, terwijl ook sommige Rationalisten meenden, dat de Doop wel kon worden afgeschaft. De Modernen ten onzent maakten ook de Doop facultatief. Dan, in de vorige eeuw is toch de betekenis van de Doop weer veelszins erkend. Schleiermacher zag in de Doop ook een opneming in de levensgemeenschap met Christus. Anderen zoals Kahnis, Frank en Van Oosterzee zeiden, dat de Doop de kracht der wedergeboorte of deze zelve verleent, een aanknoping is van de liefdeband van Christus' zij de en de grondslag legt voor alle latere en dan slechts in de weg des geloofs te verkrijgen weldaden. Vilmar, Martensen e. a. keerden tot de oude Lutherse leer terug en beleden, dat de Heilige Geest in en door het water van de Doop de wedergeboorte werkt.

De Tractarianisten in Engeland leren, dat de kinderen door de Doop zo worden vernieuwd, dat zij later zelfstandig de genade door het geloof kunnen aannemen. Barth, die herhaaldelijk de uitdrukking bezigt "die geglaubte Taufe" is van oordeel: "Darum, als Zeichen dieser realen tiberlegenen Gewalt des Wortes Gottes ist die Taufe eingesetzt. Sie verkiindigt als ihrerseits reales Handeln am Mensen und Verftigen fiber ihn eben dies: Er steht allen seinen Erlebnissen und Entscheidungen vorangehend im

LOCUS DE MEDIIS GRATIAE 641 Herrschaftsbereich Christi. Noch bevor er zu Gott Stellung nehmen kann, hat Gott zu ihm Stellung genommen" (K. D., S. 159). Muller (die meent, dat men op hervormd standpunt eigenlijk niet langer spreken kan van sacramenten, omdat daaraan de historische betekenis van het opus operatum (verdienstelijke werk) ten grondslag ligt, blz. 263) ziet in de bejaarden-Doop het teken der toetreding tot de Christelijke kerk, en vraagt: Ligt niet in de formule der Doopsbediening zelve opgesloten, dat de kinderen der gemeente behoren tot de kring, waarover de Vader, de Zoon en de Heilige Geest het bestuur voeren? blz. 267.

Riemens schrijft: "De doop is het teken en zegel van de universele aanbieding van Gods genade in Christus, die door de gelovigen beseft wordt; het genadeverbond heeft universele strekking, ook voor allen die nog verre zijn; en mede het teken van de persoonlijke inlijving in dat verbond der genade' (blz. 139). Van de kinderdoop zegt hij: "de kinderdoop, hoewel in de Schrift niet bevolen, hoogstens ondersteld (Hand. 11: 14; 16: 31, 34; 18: 8; 1 Cor. 1: 16) is te handhaven op grond van de voorrechten, die aan Christenkinderen als leden van het verbond der genade geschonken zijn . . . Ook hangt hij samen met de catholiciteit van het Christendom: alle volkeren moeten gedoopt worden; de mensheid is bestemd tot bewustwording aangaande het kindschap Gods, Gal. 3: 27, 28" (blz. 138). Kuyper en Bavinck spraken zich met betrekking tot de Doop van de kinderen der gelovigen meermalen uit in de geest van Voetius. Later spraken zij zich meer uit in de geest van Walaeus, dus dat bij de kinderen der gemeente de wedergeboorte wordt gewerkt voor, onder, of na de Doop.

Voorts bepleitte Kuyper de gedachte, dat aan gedoopten, die reeds wedergeboren zijn een bijzondere genade wordt geschonken n.l. de inplanting in ons geloof van de hebbelijkheid of de drang om niet op onszelf te staan maar om ons een te voelen met heel het lichaam van Christus, E Voto, blz. 466, blz. 533/544, blz. 556 et sq. Kuyper verwijst hierbij naar 1 Cor. 12: 13: "Wij zijn door enen Geest tot een lichaam gedoopt" en naar Ef. 4: 5 "Een Heere is het, een geloof , een doop. Hiermede is ons overzicht voltooid.

Wij merken alleen nog op, dat de oude dogmatici zich eigenlijk niet hebben uitgesproken over de vraag, op welke wijze het geloof bij de Doop, bepaaldelijk bij de kinderen, werd versterkt. Men bepaalde zich tot een uitspraak als deze: de Doop is voor de kinderen later bij hun opwassen tot een rijken troost en zegen en geeft hun ook reeds in hun onbewuste staat een recht op de goederen van het Genadeverbond.

**§ 5. Het teken bij de Heiligen Doop.**

Als teken geldt bij de Doop het water. Dat is niet toevallig. Integendeel. Er is in dit geval een sterke overeenkomst tussen het

642 LOCUS DE MEDIIS GRATIAE water en hetgeen door het water wordt afgebeeld. Wat het onreine en verstikkende stof is voor het lichaam, dat is de zonde voor de ziel. En gelijk het water de onreinheid des lichaams afwast zo reinigt het bloed van Christus onze ziel van zonden. Voorts gelijk het water het beginsel en het vereiste voor alle leven en groei is, zo is ook de Geest het noodzakelijke beginsel des nieuwen levens. Wie van dorst dreigt te bezwijken, ontvangt door het water bij gelijkenis het leven uit de dood terug; alzo stort de Geest van Christus het leven uit in het dode zondaarshart. In bijna alle religies wordt dan ook het water gebezigd als symbool van de geestelijke reiniging. Bekend is ook, hoe het water in Israëls ceremoniële dienst veelvuldig werd gebruikt b.v. Ex. 30: 18-20, en hoe de profeten van de geestelijke reiniging des volks spraken onder het beeld van de besprenging met water Ezech. 36: 25, Zach. 13: 1. Het water leent zich dan ook uitstekend, om de afwassing der zonden en de levendmaking der ziel of te beelden.

Bijgeloof is dan ook de Roomse leer, dat op Paashof Pinksterzaterdag het doopwater gewijd en met olie vermengd moet worden (Catechismus Romanus II Qu 11: Consecratur baptismi fons, addito mysticae unctionis oleo.) Ook is het al heel onnut de vraag te bespreken, of in geval het water ontbreekt een andere vloeistof mag worden gebruikt, omdat zulk een geval zich zo goed als nooit zal voordoen (Gravemeyer, III, blz. 357/360, Kuyper, L. de S. blz. 115/119, E Voto, Z XXVI en XXVII).

§ 6. Indompeling en besprenging.

Aanvankelijk werd de Doop bediend door indompeling. Al te absoluut mag dit echter niet worden. verstaan. Ongetwijfeld is ook reeds in de eersten tijd de Doop nu en dan niet voltrokken door algehele indompeling van het lichaam maar door ruime begieting van het hoofd. Zo zal het geweest zijn wanneer personen van beiderlei sekse tegelijkertijd worden gedoopt, b.v. Cornelius en de zijnen (Hand. 10: 47, 48), Lydia en haar huis (Hand. 16: 15), de stokbewaarder en al de zijnen (Hand. 16: 33), en vooral bij de grote doopsbediening op de Pinksterdag, toen omtrent 3000 personen op enen dag gedoopt werden. Deze 3000 mensen zullen wel niet in het water afgedaald maar op het neergebogen hoofd ruim met water begoten zijn.

Behoudens zulke gevallen werd echter de Doop bediend door indompeling. Trouwens Rourrici) betekent letterlijk dopen, indopen Joh. 3: 26 en geeft dan ook, wanneer het in ruimere zin voor wassen of overdrachtelijk wordt gebezigd, zulk een handeling te kennen, waarbij de persoon of zaak, die gedoopt wordt, geheel en al wordt ingedompeld en gereinigd. Terwijl ook in het N. T. van sommige personen wordt vermeld, dat zij bij de Doop ondergedompeld werden.

Ten slotte is de phraseologia sacramentalis op deze wijze van doopsbediening gebaseerd, Rom. 6: 3. Besprenging of liever begieting

LOCUS DE MEDIIS GRATIAE 643 had dan ook in de oude kerk alleen plaats, als er geen water genoeg was, als kranken op hun leger moesten gedoopt worden enz. Tot de 13e eeuw kwam in de Westerse kerk de indompeling nog naast de besprenging voor, terwijl de Oosterse kerk nog steeds aan de indompeling vasthoudt en de besprengde Christenen niet als gedoopten erkent. Toen de bejaardendoop in het Westen uitzondering en de kinderdoop regel werd, moest om redenen van gezondheid wel de besprenging allengs algemeen gebruik worden. Luther gaf echter nog de voorkeur aan de onderdompeling. Calvijn hield de vraag voor een adiaphoron. Maar de Anabaptisten maakten van de onderdompeling een beginsel en zo doen thans enkele secten ook weer o. a. de Baptisten.

Welnu hiertegen moeten wij ons op de volgende gronden verzetten: a. de hoeveelheid water, die gebruikt wordt, is bijkomstig, aangezien niet het water maar het bloed van Christus van zonden reinigt; b. de res interns van de Doop wordt in de Heilige Schrift ook reeds een besprenging met water en met het bloed van Christus genoemd, Ez. 36: 25; Hebr. 12: 24; 1 Petri 1: 2; c. reeds vanouds of werd bij nood de besprenging gebruikt en nimmer heeft de kerk besloten, dat zulk een Doop als onwettig beschouwd moest worden, gelijk ook de voorstanders van de indompeling hiervoor gemeenlijk terugdeinzen. Ofschoon het een adiaphoron is of men driemaal (Zo in de oude kerk) dan wel eenmaal indompelt of besprengt, toch mag de besprenging ook weer niet in zo geringe mate geschieden, dat elk denkbeeld van afwassching te loor gaat, evenzeer als het Heilige Avondmaal altoos een maaltijd blijven moet.

**§ 7. De formule bij de Doop.**

Zij oefent geen magische kracht. Wij hebben reeds gezien, dat in de oude kerk al spoedig de trinitarische formule bij de Doop in zwang is gekomen. Toch luidt de trinitarische formule in de Oosterse kerk enigszins anders dan in de Latijnse kerk, welke laatste door de kerken der Reformatie is overgenomen. In de Oosterse kerk zegt de dienaar: Ik doop u in de naam van de Vader — amen, en des Zoons — amen, en des Heilige Geestes amen. De Syrische en Armenische kerken hebben nog weer een andere formule. Op de preciese woorden komt 't dan ook niet aan. Maar de trinitarische formule werd noodzakelijk om ketterij te weren; om waarborg te geven, dat de Doop, die bediend werd, de ware, christelijke Doop is; en om gewenste vastheid te brengen in het liturgisch gebruik. Natuurlijk oefent deze trinitarische formule niet een magische kracht uit. Rome en Luther mogen beweren, dat de Heilige Geest werkt per aquam, dat in het water des Doops na de woorden der instelling de genade besloten is, op grond der Heilige Schrift houden wij staande, dat de Heilige Geest werkt met het water of m. a. w. dat het water slechts een teken en zegel is. Het beroep op Ef. 5: 26:

644 LOCUS DE MEDIIS GRATIAE Opdat hij haar heiligen zou, haar gereinigd hebbende met het bad des waters door het woord, moet dan ook worden afgewezen. Bavinck vat evenals Meijer deze plaats aldus op: "In Efeze 5: 26 zijn de woorden … niet, gelijk de Luthersen (die onder … de doopsformule verstaan, Honig) willen, een nadere bepaling van … of …, want dan hadden zij het artikel voor zich vereist: ... Maar zij behoren bij … Christus heiligde zijn gemeente door het woord des Evangelies, terwijl Hij ze reinigde door het bad des waters. Paulus onderscheidt hier juist de werking van Christus door het woord van die door het water, evenals dat ook geschiedt in Hebr. 10: 22 en 1 Petri 3: 21" (IV, blz. 567). Meyers' K. verwijst hier naar Joh. 17: 17 (Heilig ze in uwe waarheid; uw Woord is de waarheid).

Greijdanus ziet het anders. "Door het bad des waters in het woord. Daarmede wordt het middel genoemd, waardoor deze reiniging geschiedt. Dat is de Doop, echter niet bloot als uitwendige waterdoop, vgl. ook 1 Petr. 3: 21, maar als werking Gods, door de waterdoop verzinnebeeld en verzegeld, vgl. Rom. 6: 3, 4; 1 Cor. 6: 11. Daarom wordt dit waterbad hier ook nader gekarakteriseerd als bepaald wordende door, en vergezeld gaande van het woord: in het woord. Het woord is a. Heilige w. het element, waarin dit waterbad zich bevindt, waardoor het omgeven wordt, waaraan het dus zijn werking en kracht en betekenis ontleent.

We zullen hier aan het woord moeten denken, dat bij de Doop wordt uitgesproken, de Doopsformule, Matth. 28: 19, onder aanwending van welke de waterdoop bediend wordt, en zonder het uitspreken van welke een waterbad geen Christelijke doop is, en die dus de waterdoop metterdaad teken en zegel van Gods genade en van de vergeving van zonden en van de band aan de Heere Christus maakt, vgl. Hand. 2: 38. De verbinding van: in het woord, met het bad des waters, is zinvoller en meer te verkiezen, dan die met heiligen, of reinigen. Soortgelijke verbindingen bezigt de apostel ook, 2: 7, 15; 6: 2." Het komt mij voor, dat deze verklaring van Greijdanus de voorkeur verdient.

**§ 8. De betekende zaken.**

Zolang wij alleen op volwassenen het oog richten, bestaat er grote eenstemmigheid over de vraag, welke weldaden volgens de Heilige Schrift door de Doop worden verzegeld. Waar en schoon zegt ons Formulier: de Vader betuigt ons, dat Hij met ons een eeuwig verbond der genade opricht en ons tot zijn kinderen en erfgenamen aanneemt Gen. 17: 7, Hand. 2: 39; de Zoon verzegelt ons, dat Hij ons wast in Zijn bloed en ons inlijft in de gemeenschap Zijns doods en Zijner wederopstanding Rom. 6: 3, Gal. 3: 27; de Heilige Geest verzegelt ons, dat Hij in ons woont en ons tot lidmaten van Christus heiligt, 1 Cor. 6: 11; 12: 13 en Tit. 3: 5.

LOCUS DE MEDIIS GRATIAE 645 M. a. w. zijn het dus bepaaldelijk deze vier weldaden, die door de Doop worden verzegeld:

a. De rechtvaardiging of de vergeving der zonden, Hand. 22: 16: En nu, wat vertoeft gij? sta op, en laat u dopen, en uwe zonden afwassen, aanroepende de Naam des Heeren. Geheel ten onrechte zeide dan ook Doedes: "Omdat de Doop een Doop der bekering tot vergeving der zonden wordt genoemd, daarom kan deze weldaad niet door de Doop worden afgebeeld maar wordt zij afgebeeld door het Avondmaal." Nu is het waar, dat kinderen zich in de weg des geloofs en der bekering de vergeving der zonden toe-eigenen, maar aan de bejaarden-doop moeten wel degelijk het geloof en de bekering voorafgaan. Onze Belijdenisschriften zeggen dan ook terecht: De Doop betuigt en verzekert ons, dat God de zijnen alle (ook de toekomstige) zonden met haar schuld en straf vergeven heeft; gelijk er geschreven staat: "En het bloed van Jezus Christus, zijnen Zoon, reinigt ons van alle zonden", 1 Joh. 1: 7. Vandaar dat de Catechismus in het water allereerst ziet een teken van het bloed van Christus, en op de vraag: Wat is dat met het bloed van Christus gewassen te zijn? antwoordt: "Het is vergeving der zonden van God uit genade te hebben om des bloeds van Christus' wille, hetwelk Hij in zijn offerande aan het kruis voor ons uitgestort heeft" (antw. 70a). Van belang is hier ook: 1 Petri 3: 21: Waarvan het tegenbeeld, de Doop, ons nu ook behoudt, niet die een aflegging is der vuiligheid des lichaams, maar die een vraag is van een goed geweten tot God, door de opstanding van Jezus Christus. Gelijk Noach en zijn huisgezin gered werden van de dood door het water, waarop de ark dreef, zo worden ook de Christenen gered van het verderf door de Doop.

De Doop toch doet ons niet alleen uitwendig de vuiligheid des lichaams afleggen, maar hij is ook een bede tot God om een goed d. i. van schuld bevrijd geweten, welke bede tevens bij de Doop beantwoord wordt. De dopeling vindt juist in de Doop de rust zijner consciëntie door het deelgenootschap aan de afwassing der zonden door het bloed van Christus. En dat alles kan de Doop zijn door de opstanding van Jezus Christus, die volgens Rom. 4: 25 het bewijs is onzer rechtvaardigmaking. Kuyper, E Voto, II, blz. 556/557; L. de S. 127 en 135). Men leze over dezen tekst ook de uitlegging van Greijdanus in zijn Verklaringen. Hij vertaalt: Hetwelk (water) als tegenbeeld ook u nu behoudt, een doop, niet (die) aflegging (is) van vuil des vleses, maar een vraag aan God om een goede consciëntie, door de opstanding van Jezus Christus. Voorts verwijs ik nog naar Hebr. 10: 22. Hier worden vlak na elkander genoemd de res interna, en wel bepaaldelijk de justificatie, en de res externa, als het heet: Onze harten gereinigd zijnde van het kwaad geweten en het lichaam gewassen zijnde met rein water.

646 LOCUS DE MEDIIS GRATIAE

b. De wedergeboorte in engere en wijdere zin of m. a. w. de wedergeboorte en de heiligmaking. Het water beeldt ook uit de levendmakende Geest van Christus, door Wien wij vernieuwd worden. Rome leert, dat, afgezien van de concupiscentia, de gedoopte niet slechts van de schuld maar ook van de smet der zonde is bevrijd. Terecht stelt onze Confessie hiertegenover: "De erfzonde is ook zelfs door de doop niet ganselijk te niet gedaan, noch geheel uitgeroeid." Bij de wedergeboorte wordt wel in beginsel de erfsmet weggenomen, hare kracht wordt alsdan wel in beginsel gebroken, maar toch blijft de inwonende zonde tot de dood toe de gelovige verontrusten. Locus classicus is hier: Rom. 6: 3-6. Hier betoogt Paulus, dat de dopeling eerst afdaalt in en daarna opkomt uit het water en dan brengt hij 't afdalen in verband met Jezus' dood en begrafenis (wij zijn in Jezus' dood gedoopt; wij zijn met Jezus begraven door de doop in de dood) en 't opkomen met Jezus' verrijzenis (opdat, gelijkerwijs Christus uit de doden opgewekt is tot de heerlijkheid van de Vader, alzo ook wij in nieuwigheid des levens wandelen zouden). En niet minder nadrukkelijk heet het in Col. 2: 12: Zijnde met Hem begraven in de doop, in welke gij ook met Hem opgewekt zijt, door het geloof der werking Gods, die Hem uit de doden opgewekt heeft. Nauw is dan ook de band tussen Christus en de zijnen. De Zijnen zijn in Hem ingelijfd, behoren Hem toe en leven uit en door Hem, Gal. 2: 20. (Catech., antw. 70b). Klaar is dus, dat de Doop allereerst een teken en zegel is en van de juistificatie en van de sanctificatie. Weshalve Paulus ook in, I Cor. 6: 11 schrijft: *Maar gij zijt afgewassen, maar gij zijt geheiligd, maar gij zijt gerechtvaardigd, in de Naam des Heeren Jezus en door de Geest onzes Gods.* Grosheide, die vertaalt: Gij hebt u laten afwassen, merkt op: "Gij hebt u laten dopen en door de Doop te begeren, hebt ge zelf beleden, dat ge met het heidendom en al de gruwelen van het heidendom bewust gebroken hebt ... Ge zijt geheiligd. Paulus spreekt eerst van de heiligmaking, omdat hij handelt over zonden tegen de zedenwet, doch hij klimt dadelijk op door te laten volgen: maar ge zijt gerechtvaardigd . . . Van doop, heiligmaking en rechtvaardigmaking, alle deze geldt, dat ze geschied zijn door de naam van de Heere Jezus Christus en door de Geest onzes Gods. Deze woorden wijzen daarop, dat deze geestelijke weldaden geschied zijn binnen de kring, waar de werkingen van Christus en de Heilige Geest zich openbaren, die werkingen zijn de grond tevens van doop, heiligmaking, rechtvaardigmaking. Dat van de naam Christus gesproken wordt, is, omdat bij de Doop die naam uitdrukkelijk genoemd wordt."

c. De inlijving in de gemeenschap met de gemeente des Heeren. Evenals de gelovigen door de Doop in de gemeenschap met Christus zijn getreden, zo zijn zij ook in gemeenschap getreden met de kerk, die zijn lichaam is, I Cor. 12: 13a: Want ook wij allen zijn door enen Geest tot een lichaam gedoopt. Nadat Paulus in vers 12 gesproken heeft

LOCUS DE MEDIIS GRATIAE 647 van het lichaam van Christus — onder Christus moet hier verstaan in aansluiting aan vers 27, vgl. Ef. 1: 22, 23, het lichaam van Christus, Christus met zijn gemeente — zegt hij vervolgens in vers 13: Want ook zijn wij allen door een Geest tot een lichaam gedoopt en in vers 14 (volgens Grosheide): "En men heeft ons allen een Geest doen drinken. Want ook is het lichaam niet een lid maar vele (leden). De gemeente "bestaat uit zeer verschillende mensen, als Joden, Grieken, slaven, vrijen. Maar van die allen geldt, dat ze door een Geest — en daarin ligt de eenheid — tot een lichaam zijn gedoopt. Al die mensen zijn door de Doop tot een lichaam geworden. Dat dit niet geschied is door de uiterlijke Doopsbediening, blijkt daaruit, dat de Apostel uitdrukkelijk de enen Geest als de bewerker der eenheid noemt. Waar de Geest doopt, daar doopt Hij tot een lichaam .... Men heeft ons allen een Geest doen drinken. Natuurlijk is dat beeldspraak, want Geest en drinken zijn geen verwante begrippen. Maar de beeldspraak is duidelijk. Drinken is in de Schrift, evenals eten, beeld van de meest nauwe gemeenschap (Joh. 6: 53). Paulus wil dus zeggen, dat er — blijkbaar door de Doop — een zo nauw mogelijke gemeenschap is ontstaan met de enen Geest. Zo licht deze zin de voorafgaanden toe, maar dan bepaald zo, dat de Apostel thans spreekt van de ontvangst des Heiligen Geestes, die bij de Doop geschiedde, Hand. 10: 44 vlg.; 19: 5 vlg." (Grosheide).

d. De verplichting om in een nieuw, Godzalig leven te wandelen, Matth. 28: 19b: Lerende hen onderhouden alles, wat Ik u geboden heb. De bevelen, die Jezus op aarde gaf, hebben de Apostelen nu over te brengen en aan de volken te leren. Kuyper, L. de Sacr., § 18, blz. 115 vlg.; Gravemeyer III, blz. 365/367. § 9. De voorstelling ener speciale doopsgenade bij Kuyper. Kuyper meent, dat er een speciale doopsgenade is, dat is dus een genade, die aan de gelovige uitsluitend bij de Doop geschonken wordt. Hij definieert haar (E Voto D. II, blz. 543) als "die genade, waardoor uw eerst uitsluitend persoonlijk geloof alzo ook de mogelijkheid, de hebbelijkheid, de neiging en de drang ontvangt, om niet op uzelven voor uw God te staan, maar niet te rusten, eer ge als lid van het lichaam van Christus voor de Heilige treedt." Wat K. hiermede bedoelt, licht hij aldus toe: "Vraagt men nu, waar het terrein van deze geheel bijzondere en eigenaardige sacramentele genade ligt, dan wijst ons I Cor. XII: 13 het spoor. Wij zijn door enen Geest gedoopt tot een lichaam. Juist hetzelfde, waarop ook Ef. 4: 5 wees: Een Heere is het, een geloof, een doop. Immers ook hier gaat onmiddellijk vooraf: Een lichaam is het en een Geest. Om deze sacramentele genade te verstaan hebt ge dus slechts hierop te letten, dat gij als mens lid van een lichaam zijt. Als schepsel uit Adam lid van het een lichaam der mensheid; en als nieuw schepsel in Christus

648 LOCUS DE MEDIIS GRATIAE lid van het een lichaam der volmaakt rechtvaardigen. Of dus al in u persoonlijke genade gewerkt wordt, dat is niet genoeg. Tot haar recht komt de genade eerst zo ze niet op u alleen werkt, maar zo ze u tevens in verband zet met het lichaam, waar ge organisch bij hoort. Een man op een onbewoond eiland leeft wel, maar toch hij heeft geen leven. Eenvoudig omdat de mens er op aangelegd is, om in een organische samenhang met anderen te leven en dat in zijn leven te zien uitkomen. En zo nu ook is het met de nieuwen mens in Christus Jezus. Ook hem is het niet genoeg, dat hij persoonlijk het leven heeft; neen, dit nieuwe leven moet ook hem in organische samenhang met het mystieke lichaam van Christus worden gegund. Anders heeft hij het leven wel, maar het is voor hem geen leven. Er moet dus, zal het wel zijn, een band gelegd worden tussen zijn leven en tussen het leven van dat mystieke lichaam. Eerst als dat gebeurd is, en dit voor zijn besef leeft, is waarlijk de volheid des nieuwen levens voor hem opgegaan. Dit toch is het eigenaardige van het leven in hem, dat een kind van God niet alleen bezit, wat hij zelf heeft, maar tevens deel heeft aan al het leven van het gehele lichaam en aan al wat God aan heel dat lichaam schonk. Niet alleen, maar "met alle de heiligen, moet hij bekennen, welke de liefde van Christus zij" (blz. 541/2) .. . Welnu eerst de sacramentele genade stelt u in verband met het lichaam van Christus; spant u aan; heft uwe eenzelvigheid op; maakt uw genade het gemeengoed der anderen, en hun genade gemeen met u" (blz. 542).

Om Kuyper's bedoeling niet mis te verstaan, dient hieraan nog dit citaat te worden toegevoegd: "Gij moogt het u niet zo voorstellen, alsof door de Doopsgenade het verband tussen u en tussen het lichaam van Christus eerst ontstaan zou. Dat is ondenkbaar en kan niet. De band toch, die u aan het lichaam van Christus verbindt, ligt van eeuwigheid in Gods raad, en is in uw wedergeboorte feitelijk tot stand gekomen. Men kan niet wedergeboren zijn zonder tevens daardoor lid van het mystieke lichaam des Heeren te zijn. Stel, Johannes de Doper ware na zijn wedergeboorte in zijner moeders schoot gestorven, eer hij geboren was, zo zou hij toch niet buiten het lichaam des Heeren hebben omgezworven, maar lid van dat lichaam gebleken zijn. Hierover mogen we dus geen ogenblik in twijfel verkeren, de levensband met het lichaam van Christus komt uit Gods raad, en bestaat van het ogenblik onzer wedergeboorte af. Maar juist daarom kozen we het beeld van de verdwaalde zwerver op het eenzame eiland. Ook hij toch is wel terdege organisch aan het menselijk geslacht verbonden; t. w. door de geboorte uit zijn moeder en vader. Alleen maar, hij heeft er geen besef, geen genieting, geen werkelijkheid van. Hij leeft als een dode, hoewel hij tot het menselijk geslacht hoort, juist omdat het contact met de mensenwereld

LOCUS DE MEDIIS GRATIAE 649 voor hem niet bestaat . . . En zo nu ook is het hier. Dat ge feitelijk organisch door uw wedergeboorte met het lichaam van Christus door mystieken levensband verbonden zijt, is niet genoeg. De levensband moet ook een geloofsband worden, en evenals uw leven moet ook uw geloof met dat mystieke lichaam des Heeren in gemeenschap treden. Daardoor eerst komt ge te weten, dat ge geen eenzelvige zandkorrel maar lid van een lichaam zijt. Eerst daardoor treedt ge dan ook voor uw bewustzijn met dat levend lichaam in aanraking. Eerst zo ontwaakt het gemeenschapsbesef, en gaat ge uit de valse gemeenschap der zondige mensheid over in de ware en zuivere gemeenschap met het lichaam van Christus." Ook dit betoog herinnert er ons aan, welk een rijke, dichterlijke geest Kuyper had en hoezeer hij zijn grote denkkracht aanwendde, om zo mogelijk de Gereformeerde theologie verder te ontwikkelen.

Toch is hem dit op dat punt niet gelukt. Om twee redenen.

Allereerst is deze voorstelling in strijd met de leer der Heilige Schrift, dat de sacramenten dienen, niet om een genade te geven, welke niet ook reeds door het Woord geschonken wordt, maar juist om de beloften des Evangelies ons te beter te verstaan te geven en te verzegelen. Van een bijzondere genadegave, die uitsluitend bij de Doop wordt medegedeeld, spreekt de Heilige Schrift niet. een nieuwe genade wordt bij de Doop niet geschonken. Voor de Doop zijn aan de gelovige de weldaden van het genadeverbond geschonken en bij de Doop geschiedt niet anders dan dat het geloof, dat deze weldaden gegeven zijn, wordt versterkt.

In de tweede plaats beperkt Kuyper de res interna van de Doop veel te zeer. De Doop staat stellig ook in verband met de inlijving in de gemeente van Christus, met de saamhorigheid met al Gods volk. Toch wordt niet alleen deze weldaad bij de Doop verzegeld, dat wij een levend lid van het mystieke lichaam van Christus zijn en dus gemeenschap hebben aan het Hoofd en aan alle leden des lichaams. Neen, in zekeren zin worden alle beloften Gods, alle weldaden van het verbond bij beide sacramenten verzegeld. Maar als wij nu zullen aangeven, welke weldaden meer bepaald verzegeld worden, dan dienen wij met de inlijving in de gemeente van Christus evenzeer te noemen: de afwassing der zonden en de wedergeboorte. Het goede element in Kuyper's voorstelling is echter, dat er terecht nadruk op gelegd wordt, dat de Doop meer verzegelt dan de justificatie en de regeneratie. Dat de Doop ook het zegel is van onze inlijving in de gemeente van Christus, weshalve de Catechismus terecht zegt "dat de kinderen door de Doop, als door het teken des verbonds der christelijke kerk ingelijfd en van de kinderen der ongelovigen onderscheiden worden." Dit nu is en wordt wel eens te zeer uit het oog verloren. Men ziet wel eens te veel op de enkele gelovigen en heeft te weinig oog voor de kerk, voor de saamhoorigheid

650 LOCUS DE MEDIIS GRATIAE met heel de gemeente van Christus. En tegen deze voorstelling ligt in Kuyper's woorden een protest. Toch mag dit er ons niet toe brengen te leren, dat bij de Doop een speciale genade geschonken wordt.

**§ 10. De Kinderdoop.**

Omdat door de Heiligen Doop de vier door ons genoemde weldaden betekend en verzegeld worden, laat het zich verstaan, dat ten allen tijde ernstige bezwaren tegen de Kinderdoop zijn ingebracht. De bestrijders van de Kinderdoop beroepen zich in hoofdzaak op deze twee argumenten: a. dat hij in de Heilige Schrift niet wordt geleerd; b. dat naar de oorspronkelijke instelling de Doop pas mag bediend na afgelegde belijdenis des geloofs en dat hiervan bij kinderen geen sprake kan zijn.

Wij beginnen met het laatste. Natuurlijk werden aanvankelijk de bejaarden gedoopt, en als er kinderen gedoopt werden, dan trok dat veel minder de aandacht. Het is dan ook wel opmerkelijk, dat Tertullianus bij zijn bestrijding van de Kinderdoop volstrekt niet als argument aanvoert, dat hij iets nieuws was; iets, dat in de apostolische tijd geheel onbekend was. Trouwens Origenes deelt ons reeds mede, dat de Kinderdoop in zijn tijd algemeen en uit de apostolische eeuw afkomstig was. De kerk, zelfs die in Afrika, was het dan ook niet eens met Tertullianus. Zij hield vast aan de Kinderdoop.

Op deze gronden is in de loop der tijden de Kinderdoop verdedigd geworden:

a. Augustinus zeide, omdat hij vaststond in de overtuiging, dat de Doop slechts voor de gelovigen is ingesteld, de kinderen der gelovigen mogen voor gelovigen gehouden, omdat zij geloven fide parentum (die in plaats van hun kind de doopvragen beantwoorden) en omdat het geloof der gehele Kerk hun ten goede komt. Zo oordeelden ook P. Lombardus, Thomas van Aquino, Luther en verschillende Lutherse en Gereformeerde dogmatici, als Beza, aangehaald door Kuyper, L. de S., blz. 142, Musculus, Maresius en Burmannus.

b. Omdat men gevoelde, dat zulk een fides allena toch iets anders was dan het persoonlijke geloof, daarom heeft men allengs deze opinie aldus gewijzigd, dat men leerde, dat de wedergeboorte door de Doop wordt gewerkt. Zo allengs Rome. Eveneens de Luth. dogmatici. Ook enkele gereformeerde theologen als Paraeus gingen dezen weg uit. Eveneens de tegenwoordige hoog-kerkelijke richting in Engeland met haar leer van "baptismal regeneration", waaronder zij verstaat, dat aan de kinderen een zekere vergeving en een zekere wedergeboorte in de Doop geschonken worden, die voor hen genoeg zijn, als zij jong sterven, maar die bij het opwassen door persoonlijk geloof aanvaard en bevestigd moeten worden.

LOCUS DE MEDIIS GRATIAE 651 Deze beide argumenten moeten afgewezen worden. Tegen beide geldt, dat de Heilige Schrift persoonlijk geloof eist bij hen, die gedoopt zullen worden. Voorts geldt nog tegen de tweede voorstelling: 10 dat de Scotisten op het Roomse standpunt consequent waren, toen zij beweerden, dat de kinderen der heidenen dan evenzeer gedoopt mogen worden, omdat ook deze kinderen geen obex in de weg kunnen leggen; 20 dat de Heilige Schrift nergens leert, dat de Doop ex opere operato de wedergeboorte werken zou.

c. Het juiste standpunt hebben de gereformeerden ingenomen. Zij ontleenden het recht op de Kinderdoop aan het verbond Gods, waarin de kinderen der gelovigen zowel als de volwassenen begrepen zijn. In het verbond belooft God: Ik ben uw God en uws zaads God. En daarom moeten wij de kinderen dopen. En nu voerden de Anabaptisten wel tegen de Kinderdoop aan, dat kinderen geen geloof en bekering konden tonen, maar hiertegenover stelden de gereformeerden met een beroep op Jer. 1: 5 en Luk. 1: 15, dat in de kinderen wel degelijk het zaad des geloofs aanwezig zijn kan. (Kuyper, L. de Sacr., blz. 140/144 geeft tal van citaten. Vooral echter Drs G. Kramer in zijn hoogstaand proefschrift: "Het Verband van Doop en Wedergeboorte). En nu zeide men wel: ja, maar men kan bij kinderen niet de zekerheid hebben, dat zij gelovigen zijn — dan, hierbij zag men over het hoofd, dat dit bij volwassenen evenzo is. Ware dit dan ook eis, dan zouden noch de Doop noch het Avondmaal op aarde bediend kunnen worden. Na dit beknopte historisch overzicht gaan wij nu op de zaak zelve nader in.

Voor de Kinderdoop kunnen de volgende argumenten worden aangevoerd:

a. Eeuwen achtereen was het op Gods bevel gewoonte geweest in Israël, dat de knaapjes ten achtsten dage besneden werden. Als de Heere nu onder de Nieuwe bedeling gewild had, dat de kinderen eerst, als zij volwassen geworden waren, zouden worden gedoopt, dan zou Hij dat ongetwijfeld aan de Apostelen geopenbaard hebben. Maar nu Hij dit niet heeft gewild, was 't geheel overbodig nog eens nadrukkelijk te bevelen, dat de kinderen der gelovigen in hun prille jeugd moesten worden gedoopt.

b. Het is volstrekt niet noodzakelijk, dat de Schrift met zoveel woorden zegt, dat de kinderen gedoopt moeten worden. De vraag is: Welk vereiste stelt de Schrift voor de Doop en beantwoorden de kinderen der gelovigen aan dezen eis? En die vraag moet toestemmend beantwoord. De Heilige Schrift beschouwt de kinderen evenzeer als de volwassenen, die belijdenis des geloofs aflegden, als gelovigen, en daarom is de Kinderdoop Schriftuurlijk. Het is dan ook wel opmerkelijk, dat de Heilige Schrift nergens spreekt over het dopen van volwassenen, die uit Christenouders geboren waren.

652 LOCUS DE MEDIIS GRATIAE c. Volgens Col. 2: 11, 12 (Van Leeuwen vertaalt: "In Hem (Christus) zijt gij besneden met een zonder handen verrichte besnijdenis, door het ontdoen van het vleses-lichaam in de Christusbesnijdenis, met Hem begraven in de doop" ...) is de Doop in de plaats van de besnijdenis gekomen. Immers voegt Paulus, na geschreven te hebben, dat zij besneden waren met een zonder handen verrichte besnijdenis door het ontdoen van het vleses-lichaam, er aanstonds aan toe, dat dit was geschied, toen zij met Christus waren begraven in de Doop (Schoon merkt Calvijn op: "het met Christus begraven worden, afgebeeld in de onderdompeling in het water, zegt nog meer dan een met Christus gekruisigd zijn, daar het de gedurige voortgang der afsterving uitdrukt). Maar waar nu de besnijdenis aan kinderen moest verricht, hoe zou hun dan nog niet veel meer de Doop moeten worden geschonken? (Kuyper, L. de Sacr., blz. 149). d. In het 0. Testament wordt met nadruk op de voorgrond gesteld, dat het Verbond Gods zich openbaart in de organische en historische weg. Vandaar dat telkens van geslachten sprake is in verband met het verbond, Ps. 105: 8 en Jes. 59: 21 en dat de kinderen een erfdeel des Heeren heten.

Welnu, in het N. Testament stellen de Christus en de apostelen zich op hetzelfde standpunt. Hoe somber destijds Israëls toestand ook was, toch riep Jezus de kinderen tot zich en verklaarde Hij, dat hunner was het koninkrijk der hemelen. En de apostelen leren duidelijk, dat nu de ecclesia in de plaats is getreden van het oude bondsvolk. En tot die gemeente behoren ook de kinderen. De gemeente is dan ook niet een groep van op zich zelf staande personen maar een lichaam, een tempel, m. a. w. een organisme. Hoe nadrukkelijk verzekert Petrus reeds op de Pinksterdag, dat evenzeer als onder het Oude ook onder het Nieuwe Verbond de belofte Gods zowel aan de ouders als aan de kinderen toekomt, Hand. 2: 39. Onze aandacht verdient ook, dat Jezus zelf zegt, dat aan de huize van Zacheüs zaligheid is geschied; dat de apostelen ook in de huizen leren; dat met het hoofd des gezins heel het huisgezin zalig wordt, Hand. 11: 14 (Cornelius' huisgezin) en 16: 31 (het gezin van de stokbewaarder) en dat gehele huisgezinnen geloven en gedoopt worden, Hand. 16: 15 (Lydia) , 34 (stokbewaarder) ; 18: 8 (Crispus); I Cor. 1: 16 (Stefanas).

Van grote betekenis is in dit verband ook I Cor. 7: 14: Want de ongelovige man is geheiligd door de vrouw, en de ongelovige vrouw is geheiligd door de man; want anders waren uwe kinderen onrein, maar nu zijn zij heilig. Paulus betoogt hier, dat een gelovige man, die een ongelovige vrouw heeft, van haar niet behoeft te scheiden, evenmin als een gelovige vrouw scheiden mag van een ongelovigen man. De ongelovige man toch is geheiligd door de

LOCUS DE MEDIIS GRATIAE 653 vrouw en de ongelovige vrouw is geheiligd door de man. En om nu te bewijzen, dat dit zo is, dat zulk een gezin een christelijk gezin genoemd kan worden, wijst hij op de kinderen, uit zulk een huwelijk geboren. Hij zegt: als wie meent, dat men in deze gevallen scheiden moet, gelijk had, dan zouden' de kinderen van zulk een echtpaar ook onrein zijn. Maar dat is zo niet. Zij zijn heilig. Welnu, dan moet ook waar zijn, dat de ongelovige man door de gelovige vrouw of de ongelovige vrouw door de gelovigen man geheiligd is. Nu wordt dit "heilig" zelfs door de Gereformeerde theologen onderscheiden opgevat. Maar hoe men dit woord ook versta, in elk geval blijkt uit deze uitspraak duidelijk, dat volgens Paulus de kinderen der gelovigen als christen-kinderen moeten aangemerkt, als kinderen, die behoren tot de kring van Gods verbond, maar waar dit zo is, daar hebben zij ook recht op de Doop.

[Calvijn denkt hier aan een subjectieve, inwendige heiligheid. Letterlijk schrijft hij: "Maar dat de apostel hier de kinderen der gelovigen een bijzonder voorrecht toeschrijft, dat vloeit uit de weldaad des verbonds, waardoor de vervloeking der natuur uitgewist wordt, en degenen, die van nature onheilig waren, worden door de genade Gods geheiligd. Eveneens de 5 artikelen tegen de Remonstranten. Immers volgt in Hoofdstuk I, § 17, terstond na de verklaring: "Nademaal wij van de wille Gods uit zijn Woord moeten oordelen, hetwelk getuigt, dat de kinderen der gelovigen heilig zijn, niet van nature maar uit kracht van het genadeverbond, in hetwelk zij met hun ouders begrepen zijn" deze uitspraak: "Zo moeten de Godzalige ouders niet twijfelen aan de verkiezing en zaligheid hunner kinderen, welke God in hun kindsheid uit het leven wegneemt.

Eveneens Voetius, Catechisatie over de Heilige Catechismtis, blz. 653 (Kinderdoop) ; Van Mastricht, III, 617; Kuyper Sr, Locus de Sacramentis, 69/70; H. H. Kuyper, Hamabdil, blz. 170 en Cremer …, bet. in gevallen als deze: dasz Gottes Heiligkeit ihnen zur Heiligung geworden ist, and sie in die Gemeinschaft des erlösenden Gottes, des Gottes des Heils aufgenommen sind) ; J. van Andel, Uitlegging van de 1e brief a. d. Cor.

Aan een uitwendige, objectieve of theocratische verbondsheiligheid denken: de Kanttekenaren; Gravemeyer III, blz. 400; Bavinck2 Iv, blz. 579. Ik meen, dat hier van een subjectieve, inwendige heiligheld sprake is, omdat Paulus van de ongelovige partij in het huwelijk niet hetzelfde zegt als van de kinderen. De ongelovige partij wordt slechts geheiligd door de gelovige partij, de kinderen uit zulk een huwelijk zijn heilig. Als "geheiligd" en "heilig" hier identiek zijn, dan zou ook de ongelovige partij gedoopt mogen worden. En hieraan denkt Paulus geen ogenblik. Ten slotte. Grosheide schrijft dat wij bij … hier een soortgelijk gebruik hebben, als dat in I Tim. 4: 5 het geval is. "Het is een gebruik, dat meer liturgisch dan ethisch is. Als in het huwelijk man

654 LOCUS DE MEDIIS GRATIAE en vrouw met elkander verkeren, dan gaat er invloed van de een partij op de andere uit. En indien de ongelovige in liefde samenwoont met de gelovige partij, toont de ongelovige daarmede, dat hij niet meer thuis is in de kring der heidenen. Hij behoort tot op zekere hoogte uitwendig tot de gelovigen, gelijk de … al min of meer tot de Joden hoorden. Het … wijst op het blijvende van de toestand." En bij "want anders waren uwe kinderen . . ." merkt Grosheide op: "Heilig, van de kinderen als groep gebruikt, neme men in dezelfden zin, als waarin het gehele volk Israël heilig was en Paulus ook de ganse gemeente te Korinthe aansprak als "geroepene heiligen", 1: 2. Het spreekt van het leven onder het verbond en het aanspraak hebben op de Doop, zonder dat daarmede van elk tot die groep behorende kinderen gezegd is, dat het in de hemel zal komen, vgl. Rom. 11: 13 vlg.]

Natuurlijk willen Jezus en de Apostelen hiermede niet zeggen, dat de kinderen der gelovigen van nature heilig zijn. Neen, als alle andere kinderen zijn zij in zonde ontvangen en in ongerechtigheid geboren. 't Is alleen door de wederbarende werking des Heiligen Geestes, dat zij heilig mogen zijn.

e. De Anabaptisten meenden, dat kinderen, zolang zij nog niet tot oordeel des onderscheids gekomen zijn, onvatbaar zijn voor de genade. Maar zodoende beperkten zij willekeurig de bedeling der genade Gods. En nu leert de Heilige Schrift juist, dat inzonderheid onder de Nieuwe Testament bedeling de genade overvloediger is dan de zonde, Rom. 5: 15. Kinderen kunnen evengoed in Christus weder tot genade aangenomen worden. En al kunnen zij de daad des geloofs nog niet oefenen, daarom kunnen zij toch wel het geloof als hebbelijkheid bezitten. Het komt dus alles aan op de vraag: Of de kinderen al dan niet in het verbond Gods en in zijn gemeente mede begrepen zijn?

De Heilige Schrift beantwoordt deze vraag toestemmend. De kinderen der gelovigen zijn bondelingen, maar dan hebben zij ook recht op de Doop, op het teken en zegel des verbonds, hetwelk de beloften des verbonds verzegelt. Ware door Christus evenals bij het Heilig Avondmaal zo ook bij de Heilige Doop de eis gesteld, dat men de betekenis van de Doop moest verstaan, alvorens men dien ontvangen kon, dan zou dit natuurlijk anders zijn. Maar waar deze eis niet wordt gesteld, daar valt elk bezwaar weg.

**§ 11. De eerste doopvraag.**

In nauw verband met de opvatting van I Cor. 7: 14 staat de vraag, welke betekenis moet worden toegekend aan deze woorden in de eerste doopvraag: Of gij niet bekent, dat zij in Christus geheiligd zijn, en daarom als lidmaten zijner gemeente behoren gedoopt te wezen? Naar aanleiding van deze woorden is ook meermalen tussen de

LOCUS DE MEDIIS GRATIAE 655 Gereformeerde theologen dispuut gerezen. Ook hier menen sommigen, dat aan een objectieve en anderen, dat aan een subjectieve heiliging moet worden gedacht. Aan deze kwestie wijdde Bavinck een tweetal belangrijke artikelen in De Bazuin, 1900, 19 en 20. Het lijdt wel geen twijfel, of wij moeten hier denken aan een subjectieve heiliging. Dat volgt al aanstonds uit hetgeen onze Confessie, de Catechismus en het Formulier van de doop over de Doop zeggen.

Ook dient bedacht, dat in de Catechismus van Micron staat, dat de kinderen der gelovigen gezegend zijn d. w. z. heilig, gerechtig, gelovig en rein geacht worden niet minder dan de volwassenen, en dat in het Emdensche Formulier van de doop de kinderen aan God in de Doop worden opgedragen, om uit enkele genade, om de verdiensten van Christus gerechtvaardigd en door zijnen Geest geheiligd te worden — in welke beide gevallen met heiligen en geheiligd worden toch stellig niet anders dan een inwendige, geestelijke hoedanigheid bedoeld kan zijn. Bavinck denkt er ook zo over. Hij concludeert: Heel de geest en de letter van het doopsformulier sluit dus uit, dat het geheiligd zijn in Christus slechts in uitwendige, voorwerpelijke zin te verstaan zou zijn. De echte, ware, christelijke Doop is altijd, zowel bij kinderen als bij volwassenen, die Doop, welke een zegel is van de afwassing der zonden en van de vernieuwing door de Heilige Geest.

**§ 12. De grond voor de Heilige Doop is niet de veronderstelde wedergeboorte maar het verbond Gods.**

Kuyper heeft in de negentiger jaren der vorige eeuw meermalen geschreven, dat de veronderstelde wedergeboorte de grond is voor de kinderdoop. Deze uitdrukking verdient echter geen aanbeveling. Wij dopen de kinderen der gelovigen niet op grond ener veronderstelling maar op grond van een bevel en een daad Gods. De kinderen moeten gedoopt uit kracht van het verbond Gods. Op grond van het feit, dat God zijn verbond opricht met de gelovigen en hun zaad. Kuyper heeft dan ook later deze uitdrukking niet meer gebezigd. En 't is onwaardig en Kuyper's bedoeling met deze uitdrukking en het laten varen van haar te verzwijgen. Drie dingen dienen hier in het oog gehouden te worden:

a. Al is de veronderstelde wedergeboorte niet de grond van de Doop toch hebben vele oude Gereformeerde dogmatici reeds geleerd, dat wij de kinderen der gelovigen moeten aanmerken als gelovigen, als wedergeborenen, zolang het tegendeel niet gebleken was. Zo oordelen ook de Confessie, de Catechismus, de Canones en het Formulier van de Kinderdoop. Voor de oude dogmatici verwijzen wij nogmaals naar Kramer "Het verband van Doop en wedergeboorte", blz. 86/282 en naar Kuyper, E Voto Dord. III, 56/60. Bavinck staat op hetzelfde standpunt in zijn Dogmatiek. Eveneens b.v. in zijn "Paedagogische beginselen", blz. 93. Dat deze

656 LOCUS DE MEDIIS GRATIAE opvatting gedurende geruime tijd meer op de achtergrond geraakte, is voor een niet gering deel een gevolg van de invloed van W. á Brakel geweest. Men zou zich echter vergissen, wanneer men meende, dat hij geheel brak met de destijds gangbare opvatting (Kuyper, L. de S., blz. 144/5). Men zie slechts zijn "Redelijke Godsdienst", cap. 31, § 14 en 15 en cap. 39, § 26. Voor a Mark en Appelius zie men De Bazuin, 1909, no 11.

Allengs is men echter al meer van de oude beschouwing afgeweken. Men onderscheidde tussen een in- en uitwendig genadeverbond en leerde, dat de kinderen der gelovigen recht hebben op de Doop, omdat zij in het uitwendig verbond opgenomen zijn. Maar op dit standpunt aanvaardt men tweeërlei Doop. Bij de volwassenen is dan de Doop hiervan het teken en zegel, dat zo waarlijk als zij met het water besprengd zijn, zo waarlijk ook hun zielen van de zonde gewassen zijn; bij de kinderen slechts hiervan het teken en zegel, dat zij uitwendig in het verbond zijn opgenomen en vergeving van zonden ontvangen zullen, als zij zich bekeren. Maar van tweeërlei Doop is geen sprake in de Heilige Schrift en kan ook geen sprake zijn.

b. Hieruit vloeit nu echter niet voort, dat de kinderen der gelovigen, voor zoverre zij uitverkoren zijn, allen reeds in hun prille jeugd voor de Doop worden wedergeboren. In tijden waarop de kerk bloeit, Woord en Sacrament en tucht worden bediend naar 's Heeren wil, is dit o. i. in de regel wel zo. Maar God blijft de vrijmachtige en Hij wederbaart kinderen ook onder en ná de Doop. c. Het gezegde mag ook niet zo worden opgevat, dat alle kinderen van gelovige ouders eenmaal de zaligheid beërven zullen. Neen, Schrift en ervaring leren ons, dat het niet alles Israël is, wat Israël genaamd wordt.

**§ 13. De bedienaar van de Heilige Doop. De nooddoop.**

De eigenlijke bedienaar van de Heilige Doop is Christus. Deze bedient zich echter van mensen. De besnijdenis werd gewoonlijk door de vader verricht, Gen. 17: 23. In geval van nood deed echter de moeder het, Ex. 4: 25. Later deed de geneesheer het. En tegenwoordig meestal een speciaal hiervoor aangestelde Mohel. In het N. T. wordt echter de bediening van de doop terstond met het ambt verbonden. Toen de buitengewone ambten wegvielen, waren het eerst alleen die presbyters, die arbeidden in het Woord en in de leer — zij werden al spoedig van de overige presbyters onderscheiden en bisschoppen genoemd — die de Doop bedienen mochten. Toen echter de gemeenten groter werden en tegelijkertijd de voorstelling al meer ingang vond, dat de Doop onmisbaar was tot zaligheid, mochten ook de presbyters (ouderlingen) en diakenen, het doen, ja zelfs ieder mens. Rome erkent dan ook de Doop, die door een ketter, zelfs door een ongelovige of Jood of heiden bediend is. Ongeoorloofd

LOCUS DE MEDIIS GRATIAE 657 is het echter zichzelf te dopen. Zelfs voerde Rome een conditionelen Doop in, waarbij de priester zegt: Si non baptizatus es, ego te baptizo. De Griekse en de Lutherse kerk leren ook, dat de Doop noodzakelijk is en geven in nood het recht, om te dopen ook aan de leken. Opmerkelijk is echter, dat al deze kerken als 't er op aankomt, niet durven volhouden, dat iemand, die, buiten zijn schuld, ongedoopt sterft, verloren gaat. De Gereformeerden hebben dan ook terecht geleerd, dat de Doop niet absoluut nodig is tot zaligheid en dat niet 't gemis van de Doop op zichzelf maar de verachting van de Doop de mens voor God schuldig stelt. Het is dan ook wel opmerkelijk, dat bij het tweede lid van Marc. 16: 16 de Doop wordt weggelaten. In verband hiermede hielden de Gereformeerden tevens staande, dat alleen de predikanten de Doop mogen bedienen en dat het onnodig is aan leeken toe te staan in gevallen van nood de Doop te bedienen.

**§ 14. Plaats en tijd van de Heilige Doop.**

Terecht stonden de Gereformeerden er op, dat de Doop zou worden bediend in het midden der gemeente. In de oude kerk was dit ook reeds spoedig het geval, al werd er in buitengewone gevallen wel eens van afgeweken. Nu zouden wij te ver gaan, als wij zeiden, dat zulk een uitzondering nimmer mag voorkomen, maar aan de andere zijde moeten wij er beslist aan vasthouden, dat de Doop in 't midden der gemeente behoort bediend te worden. Immers is het sacrament een deel van de openbaren eredienst en een goed der gemeente. En waar nu bovendien door de Doop ook de inlijving in Christus en zijn gemeente wordt verzegeld, daar is het ook hierom nog te meer eis, `dat de Doop in het midden der gemeente worde bediend. Inzake de tijd, waarop de Doop moet worden bediend, merken wij dit op. In het Nieuwe Testament lezen wij, dat de Doop terstond werd bediend, als iemand belijdenis des geloofs aflegde.

Allengs werd echter een catechumenaat ingevoerd, dat volgens de Synode van Elvira (± 300) twee jaren duren moest. Velen stelden echter de Doop uit tot het einde huns levens, omdat men meende, dat bij de Doop alleen die zonden werden vergeven, die voor de Doop bedreven waren. Wat echter de Doop der kinderen betreft, reeds de Synode van Carthago (252) bepaalde onder voorzitterschap van Cyprianus, dat de kinderen op de 2en of 3en dag na hun geboorte gedoopt moesten worden. De Griekse kerk stelt de Doop hoogstens tot de achtsten dag uit. De Roomse kerk dringt er op aan, dat de kinderen zo spoedig mogelijk gedoopt zullen worden. Zo deden de Lutherse en de Gereformeerde kerk eveneens. En wij menen terecht. Zeker is het geen zaak, die gedreven mag worden. Ook mag het niet geschieden, om de grote betekenis van de moeder bij de opvoeding te ontkennen.

658 LOCUS DE MEDIIS GRATIAE

Voorts gaat het niet aan, dat wanneer de moeder aanwezig is, gehandeld worde, alsof zij afwezig ware. Maar voor het overige is het gebruik, om de kinderen zo spoedig mogelijk te dopen, dat tot in het begin der 19e eeuw voortduurde, o. i. het beste. En dat om deze redenen. Wat God ons gebiedt, moeten wij doen, zodra wij daartoe in de gelegenheid zijn. En een voorrecht, dat God aan ons en aan onze kinderen geven wil, moeten wij uit zijn hand terstond aannemen, wanneer Hij ons daartoe in de gelegenheid stelt. Waar nu de Doop en een gebod Gods is en een voorecht, dat Hij aan onze kinderen schenken wil, daar zijn wij gehouden de Doop te zoeken, zodra dit zonder gevaar voor de gezondheid van het kind kan geschieden. Daarbij, een kind kan sterven op de 14den of 20sten dag ná de geboorte en in zulk een geval gaat het door het uitstellen der ouders ongedoopt heen. Dit doet nu aan de zaligheid van het kind wel niets af, maar o. i. gaan in zulk een geval de ouders niet geheel vrij uit ten opzichte van de waardering van de Doop. Ten laatste ligt er in het feit, dat de besnijdenis reeds ten 8e dage d. i. zodra de gesteldheid van het kind het toeliet moest plaats hebben, een aanwijzing, dat de Heere heeft gewild, dat de beloften van het genadeverbond zo spoedig mogelijk aan de kinderen der gelovigen moeten worden verzegeld.

**§ 15. Doopgetuigen**.

Toen de kinderdoop in zwang was gekomen, was het nodig, dat iemand optrad om de gestelde vragen te beantwoorden en zich tot de christelijke opvoeding van het kind te verplichten. Aanvankelijk traden terecht de ouders als zodanig op. Later meende men, dat afzonderlijke doopgetuigen, sponsores, krachtens een geestelijke verwantschap dienden op te treden. Het concilie van Mainz 813 stelde dit beslist tot een eis. De Luth. en Gereformeerde achtten zulke doopgetuigen onnodig, maar hielden 't gemeenlijk voor een adiaphoron, dat sours wel eens nuttig kan zijn. Maar de Gereformeerde eisten in elk geval, dat allereerst de ouders als doopgetuigen zouden optreden en voorts dat de sponsores zuiver in de belijdenis en onberispelijk in hun wandel zouden zijn. Thans treden in onze kerken zulke getuigen naast de ouders niet meer op. Wij kennen slechts een getuige, als de ouders nog niet tot belijdenis des geloofs kwamen. § 16. De Doop en de Katholiciteit van de Christelijke kerk. De Gereformeerde Kerken hebben, hoe sterk zij ook gehecht waren aan het handhaven van de leer en het oefenen van de kerkelijke tucht, niettemin de Katholiciteit van de Christelijke kerk geëerd: ten

1e door de erkenning van de Doop buiten eigen kerkverband bediend, mits aan deze drie eisen was voldaan: a. Dat de Doop moet bediend zijn naar de instelling van Christus, met water en met aanroeping van de naam des Drie-enige Gods; b. dat die Doop moet

LOCUS DE MEDIIS GRATIAE 659 bediend zijn in een kerk, die de belijdenis der Heilige Drie-eenheid vasthoudt en dus niet opgehouden heeft kerk te zijn; c. dat die Doop moet bediend zijn door een persoon, die in dien kring, waarin hij optreedt, als ambtsdrager wordt erkend of althans kerkelijke macht tot dopen ontving" (Bouwman, Gereformeerd Kerkrecht, II, blz. 337) ; ten

2° door zelven al zulke kinderen te dopen, van wie na onderzoek, gezegd kan worden, dat zij nog enigermate in de lijn van het Verbond geboren waren.

**E. DE COENA DOMINI. (HET HEILIG AVONDMAAL).**

**§ 1. De religieuze maaltijden. De maaltijd in het algemeen. De Paasmaaltijd.**

Evenals bij de heidenen, Num. 25: 2, zo waren ook bij Israël meermalen met de offers maaltijden verbonden, waaraan de offeraar met zijn familie en gasten, mits Levietisch rein en buiten het heiligdom aanzaten, Levit. 7: 19-21; I Sam. 9: 13 en volg. De gedachte, die aan zulk een maaltijd ten grondslag lag, was deze, dat God de gastheer was, die een deel der Hem gebrachte offerande afstond en de zijnen ten maaltijd nodigde. Wij verstaan dat te beter, wanneer wij bedenken, dat eigenlijk bij iedere maaltijd, die gehouden wordt, God de gastheer is. Wanneer het gezin om de dis verenigd is, dan zijn het wel de ouders, die de spijzen aan de kinderen meedelen, maar zij waren het toch niet die deze spijzen schiepen, gelijk zij ook niet de trek om ze te nuttigen schenken kunnen. Neen, God is de ongeziene Gastheer. En daaraan worden ouders en kinderen herinnerd, als de vader de zegen des Heeren over de spijzen afsmeekt (Kuyper, E Voto, III, blz. 89/91).

Hier dient ook gewezen op de Oosterse gewoonte, dat zo dikwijls een vorst de regering aanving of een overwinning vierde of een grootse gebeurtenis herdacht, door hem een maaltijd werd aangericht, waartoe door hem vele duizenden eenvoudige onderdanen uitgenodigd werden. Men denke slechts aan de groten maaltijd, van koning Ahasveros te Susan (Esther 1) voor zijn volk bereidde. Maar juist omdat onder Israël bij de offermaaltijd JHWH de gastheer was, daarom traden ook zij, die er aan deelnamen met Hem in een verbond, en was het deelnemen aan heidense offermaaltijden verboden, wijl het was een zich verbinden met de afgoden.

De apostelen waarschuwden tegen het laatste om der zwakken wil, I Cor. 8: 1 en vervolg. of verboden het kortweg, Hand. 15: 29. De Oude Testament offermaaltijden gaven wel menigmaal aanleiding tot brasserij en dronkenschap maar op zich zelve dienden zij om de hoogste vreugde in God of te beelden.

660 LOCUS DE MEDIIS GRATIAE Omdat zulk een maaltijd vooral bij het Pascha plaats had, beweerden vele Protestanten en met name de Luthersen — in de vorige eeuw nog Hofmann — bij hun bestrijding van de Roomse opvatting van het Heilige Avondmaal en de Mis als offerande, als onbloedige herhaling van Christus' offerande aan het kruis, dat het Pascha daarin geheel opging. Maar dat is onjuist. Terecht schreef De Moor (t.a.pl. V, 322): "Et decidimus potius quaestionem magis Theologicam, de Paschata, an Sacrificiis an Sacramentis an Utrisque annumerari debeat; quod postremum nobis placet." De hoofdzaak van het IsraëliEthische Paasfeest was het lam, dat geslacht en welks bloed gesprengd werd tot een zondoffer (sacrificium) en welks vlees gegeten werd als een offermaaltijd (sacramentum). Dat metterdaad het Pascha in de eerste plaats een offer was, leert de Heilige Schrift duidelijk.

Wij wijzen op het volgende:

a. In Ex. 12: 27 staat uitdrukkelijk: Dit is de Heere een Paasoffer en in Ex. 34: 25: het slachtoffer van het Paasfeest zal ook niet vernachten tot de morgen.

b. Het Paaslam mocht niet geslacht "in een uwer poorten, die de Heere uw God, u geeft, maar aan de plaats, die de Heere uw God verkiezen zal, om daar zijnen Naam te doen wonen," Deut. 16: 5, 6.

c. Volgens II Kron. 30: 16; 35: 11 werd, toen Israël in Kanaän woonde, het bloed van het Paaslam, dat nu in de voorhof van het heiligdom werd geslacht, door de priesters op het altaar gesprengd. d. De Joden hebben het ten allen tij de voor een offer gehouden en ook Paulus typeert het als zodanig, I Cor. 5: 7 (Want ook ons Pascha is voor ons geslacht, namelijk Christus.) Het lijdt dus Been twijfel, of het Pascha was allereerst een zondof zoenoffer. Dat dit metterdaad zo was, blijkt reeds hieruit: De besprenging des bloeds, die een integrerend deel van het Pascha uitmaakte, wijst op het zondoffer, Hebr. 11: 28. Bovendien blijkt het ontzondigend karakter van het Pascha nog hieruit, dat daarbij ook de hysop gebruikt werd, Lev. 14: 4 en Psalm 51: 9. Wie nu op de rechte wijze onder het Oude Verbond het Pascha vierde beleed daarmede, 10 dat hij Gods toorn verdiende, evengoed als Israël in Egypte de toorn verdiend had en het dus niet wegens zijn verdiensten verschoond was; 20 dat hij alleen daarom van de toorn verschoond bleef, wig God een plaatsbekledend offer in zijn plaats aannam, evenzeer als God gezien had in Egypte op het bloed, hetwelk op de posten der deuren was gestreken.

Het is dan ook wet opmerkelijk, dat hoewel Ritschl ontkent, dat het Pascha een zondoffer was, niet slechts door mannen als Ebrard maar zelfs door O. Pfleiderer, der Paulinismus, S. 98, erkend wordt, dat het een plaatsbekledend en schulduitdelgend karakter droeg (sacrificium). Dan, het was ook een dankoffer. Immers werd het als offer

LOCUS DE MEDIIS GRATIAE 661 geslachte lam door het huisgezin, al dan niet met enige gasten, gegeten. Hieruit volgt, dat deze jaarlijkse maaltijd een offermaal was. Omdat dit eten van het offervlees nimmer bij zonden zoenoffers maar alleen bij dank- of vredeoffers plaats vond, blijkt dat het Pascha zoenen dankoffer tegelijkertijd was. In zover is juist deze opmerking van Bavinck: "Het Pascha nam daardoor in de Israëlitische cultus een geheel bijzondere plaats in; het was een offerande maar ging daarna terstond in een maaltijd over; tot de zondoffers behoorde het niet, want het werd gegeten, noch ook tot de dankoffers, want aan de maaltijd ging verzoening vooraf. Het is trouwens bij een bijzondere gelegenheid, voor alle andere offers door God ingesteld en draagt een eigen natuur; het is een offerande ter verzoening en een maaltijd der gemeenschap met God en met elkander; het is sacrificium en sacramentum tegelijk." Door dit Pascha nu werd Israël niet alleen herinnerd aan het verschonen van de eerstgeborenen en de bevrijding uit Egypte, maar het was ook een teken en onderpand van de verlossing uit het diensthuis der zonde en van de gemeenschap met God door de beloofden Messias. De Christus zelf sprak dit uit, toen Hij vlak voor zijn dood de instelling van het Heilige Avondmaal met de viering van het Pascha in verband bracht.

§ 2. Jezus' laatste (Paas)maaltijd met de zijnen. Hiermede zijn wij genaderd tot een bekende, moeilijke kwestie. Er schijnt hier n.l. tegenspraak te bestaan tussen de Synoptische Evangeliën en het Evangelie van Johannes. Volgens al de vier Evangeliën was de dag, waarop Jezus gekruisigd is een Vrijdag, Marc. 15: 42; Luk. 23: 54; Joh. 19: 31. Volgens de Synoptici heeft Jezus het Paaslam gegeten (of een maaltijd gebruikt — Greijdanus acht het eerste het waarschijnlijkst) met zijn discipelen op Donderdagavond, Matth. 26: 2 en 17 v.v., Marc. 14: 12, Luk. 22: 7; 14 Nisan. Op Vrijdag 15 Nisan, werd Jezus dan gedood. Dan uit Joh. 18: 28 schijnt te volgen, dat Vrijdagavond het Paaslam nog moest worden gegeten, zodat Vrijdag eerst 14 Nisan was.

In de 2e eeuw ontbrandde hierover de Paasfeeststrijd, eerst in de boezem der Klein-Aziatische kerken, en later, sedert 190, tussen Klein-Azie en Rome (Quartodecimanen). Nu zijn er, die beweren, er schijnt niet slechts tegenspraak te zijn tussen de Synoptici en Johannes, maar er bestaat metterdaad tegenspraak. Een deel hunner zegt dan, Jezus heeft met de apostelen op Donderdagavond niet de Paas- maar slechts een gewonen maaltijd gebruikt. Een ander deel is van oordeel, dat Johannes, om Jezus als het Paaslam te kunnen voorstellen, de datum een dag terugverplaatst. Volgens anderen is er alleen een schijnbare tegenstrijdigheid. Gravemeyer meende, dat zij wordt opgeheven op deze wijze.

662 LOCUS DE MEDIIS GRATIAE In Joh. 18: 28 lezen wij wel, dat de Joden weigerden in het rechthuis van Pilatus — waarin wel eens zuurdesem zijn kon — te gaan, opdat zij niet verontreinigd zouden worden en zij alzo het Pascha niet zouden kunnen eten — maar het "Pascha eten" wil hier niet zeggen, het Paaslam eten. Dat was reeds de vorigen avond geschied. Deze woorden zien op de offermaaltijd, zoals die met grote blijdschap (II Kron. 30: 21) op ieder dezer feestdagen genuttigd werd, en die ook het Pascha heette, bestaande uit schapen en runderen, Deut. 16: 2; II Kron. 35: 7. Hier is dus bedoeld het feestoffermaal (Chagigah) van Vrijdag, 15 Nisan. Dat blijkt ook hieruit, dat zulk een verontreiniging als de Joden hier schuwden alleen tot zonsondergang duurde (Num. 19: 22) en hen derhalve niet kon verhinderen, om het Paaslam, hadden zij dit nog niet genoten, in de aanstaanden nacht te eten. Dies kan de bezorgdheid der Joden alleen op enen maaltijd zien, dien zij nog in de loop van de dag zouden houden, de middagmaaltijd voor zonsondergang, het hoogfeestelijke maal van de eersten Paasdag. Anderen zeiden: dat Jezus in de wetenschap, dat Hij op Vrijdag 14 Nisan het Paaslam niet meer zou kunnen eten, het reeds op 13 Nisan zou hebben gedaan, — een oplossing, die in strijd komt met Matth. 26: 17.

Dr. C. Bouma (Het Evangelie naar Johannes, Inleiding, § 4), dien ik daareven citeerde, meent dat de argumenten voor de opvatting van Gravemeyer niet overtuigend schijnen. Hij acht deze oplossing de meest waarschijnlijke: "Tussen de Farizeeërs en een groep in de partij der Sadduceeërs was steeds strijd over de dag, waarop de eerstelingen gebracht moesten worden. In verband daarmee werd elk jaar, vooral wanneer het Paasfeest dicht bij een sabbat viel, felle strijd gevoerd over de bepaling van de eersten Nisan. De Farizeeërs bepaalden die, ook waarschijnlijk in het sterfjaar van Jezus, op een dag eerder dan de Sadduceeërs, en dus 14 Nisan op een Donderdag, terwijl hun tegenpartij dien op Vrijdag zal hebben bepaald. De meerderheid van het volk, en ook Jezus, heeft op Donderdag 14 Nisan het Paaslam gegeten, de partij der Hogepriesters op Vrijdag 14 Nisan.

Zo konden de Synoptici zeggen, dat Jezus op 14 Nisan het Paaslam at, en kon Johannes doen uitkomen, dat Hij op Vrijdag 14 Nisan is gedood. Met dit laatste komt ook overeen de uitspraak van de Babylonischen Talmud, dat Jezus 14 Nisan gekruisigd is."

Dr. W. Heilige Gispen, Bijbels Handboek, I, blz. 292 en Prof. van Nes vermelden ook deze oplossing. Maar hoe dit ook zij, vast staat in elk geval, dat Jezus met de apostelen eerst 't Pascha gebruikt en daarna 't Heilige Avondmaal ingesteld heeft. Dat zeggen de Synoptici zo duidelijk mogelijk. Eveneens Paulus in I Cor. 10: 16; 11: 24, 25. Eveneens staat vast, dat Jezus het ware Paaslam is geweest. Paulus zegt met nadruk in I Cor. 5: 7,

LOCUS DE MEDIIS GRATIAE 663

dat ons Pascha n.l. Christus voor ons geslacht is en dat dus de Christenen de ouden zuurdesem moeten uitzuiveren en als ongezuurden d. i. als heiligen zich openbaren moeten. Ook wordt de Christus zowel in het Oude Testament (Jes. 53: 7) als in het Nieuwe Testament meermalen een lam genoemd, Joh. 1: 29; I Petr. 1: 19; Openb. 5: 6. Het lijdt dus geen twijfel, of het Pascha wees heen naar het Heilige Avondmaal.

De radicale Nieuwe Testament Bijbelkritiek heeft zich ook op deze kwestie geworpen. In zijn voordracht "De laatste maaltijd van Jezus volgens synoptische overlevering" ontwikkelde Prof. VOlter deze hypothese: Wanneer wij Marcus 14: 1-25 en de daarmede in hoofdzaak overeenstemmende parallellen bij Mattheüs en Lukas aandachtig lezen, dan dringt zich de vraag aan ons op, of aan dit verhaal, dat uit een reeks van kleine, los naast elkander staande stukjes en brokjes bestaat, niet oorspronkelijk een eenvoudiger verhaal ten grondslag heeft gelegen, dat meer eenheid en samenhang vertoonde en dat eerst naderhand door allerlei toevoegsels uit elkaar gerukt werd. En bij nauwgezette overweging dezer plaatsen en van I Cor. 10 en 11 moet deze vraag toestemmend beantwoord. Eerst naderhand is het avondmaal tot een parallel van de Joodse pesah-maaltijd gemaakt en daarom ook op de dag van dezen d. i. de 14den Nisan gesteld, hoewel de oorspronkelijke maaltijd op de 13den Nisan plaats had. Was nu de laatste maaltijd van Jezus geen passahmaaltijd maar een gewone maaltijd op de 13den Nisan, dan moet in Marcus 14 het verhaal van de bestelling van de passahmaaltijd in Jeruzalem als onhistorisch geschrapt worden. De z.g. Paasmaaltijd is de maaltijd in Bethanie, waarvan in Mark. 14: 3/9 sprake is.

Onhistorisch zijn dan ook de onderhandelingen van Judas met de hogepriesters en Jezus' aankondiging van het verraad. Trouwens het z.g. verraad van Judas wordt door vele bezwaren gedrukt en is een product van de fantasie der oude Christenheid. Deze hypothesen van Volter zijn echter pure willekeur. Hij gaat uit van de vooropgezette opinie: Het Avondmaal is niet door Jezus ingesteld maar dateert uit latere tijd. En naar deze opinie verwringt hij nu het gehele verhaal. Voor de opvattingen van vele hedendaagse Duitse en Engelse theologen verwijs ik naar: Ernst Lohmeyer, Vom urchristlichen Abendmahl, Theol. Rundschau, 9 Jahrg. 1937.

**§ 3. De instelling van het Heilige Avondmaal.**

Waarschijnlijk stelde Jezus het Heilige Avondmaal in, nadat het Paaslam gegeten was, bij de derden beker, de beker der dankzegging. Jezus nam het brood en de wijn, die bij het Pascha waren gebruikt, en bracht dit in verband met zijn dood, die Hij hier nadrukkelijk als een offerande voorstelde. Hij toch was het, die door de verbreking zijns lichaams en de vergieting zijns bloeds de verzoening met

664 LOCUS DE MEDIIS GRATIAE God aanbrengen zou. Vervolgens zeide Jezus bij het breken en het uitdelen van het brood volgens Matth. 26: 26-28 en Marc. 14: 22-24: Neemt, eet, dat is mijn lichaam; volgens Luk. 22: 19, 20: Dat is mijn lichaam, hetwelk voor u gegeven wordt, doet dat tot mijn gedachtenis, en volgens Paulus, I Cor. 11: 24: Neemt, eet, dat is mijn lichaam, dat voor u gebroken wordt, doet dat tot mijn gedachtenis …oi, ontbreekt in de voornaamste handschriften en wisselt in andere of met …, en …. Heinrici (Meyer's Kommentaar) merkt op: 74 … — zu erganzen ist einfach ay: "welcher euch zum Heile ist, namlich dadurch, dass er gebrochen (getodtet) wird. Diese Naherbestimmung des absoluten te .., ist aus dem vorherigen ist .. zu entnehmen, daher der Zusatz … ein sehr richtiges Interpretament ist. Aber von Jesus ist das Wort nicht gesagt, sondern der Gedanke desselben in der Handlung des Brechens ausgedrückt. Grosheide schrijft kortweg: …, waarvan Calvijn spreekt, behoort niet in de tekst. Het is een oude glosse, om de tekst gemakkelijker verstaanbaar te maken. Hij vertaalt: Dit is mijn lichaam voor u. De Leidsche vertaling luidt: Dit is mijn lichaam, dat voor u is. (Bij Lukas 22: 19b hebben wij een tekstkritische kwestie.

De meeste Handschriften hebben de tekst, zoals ook Nestle dien geeft en enige Latijnse mss missen de bij Nestle tussen haakjes staande woorden. Prof. Greijdanus is van oordeel, dat deze tekstkritische kwestie moeilijk te beslissen is). Bij het geven van de drinkbeker zeide Jezus volgens Mattheus: Want dit is mijn bloed, het (bloed) des N. Test., hetwelk voor velen vergoten wordt, tot vergeving der zonden; volgens Marcus: Dit is mijn bloed, het (bloed) des N. Test., hetwelk voor velen vergoten wordt; volgens Lukas: Deze drinkbeker is het Nieuwe Testament in mijn bloed, hetwelk voor u vergoten wordt; en volgens Paulus: Deze drinkbeker is het Nieuwe Testament in mijn bloed. Uit de verschillen, die in deze uitspraken voorkomen, blijkt wel, dat Jezus ons niet een vaste formule heeft willen geven. Maar wel volgt uit deze woorden, wat het wezen van het Heilige Avondmaal uitmaakt.

En dan moeten wij hierop letten: a. Jezus stelt brood en wijn tot tekenen van zijn lichaam en bloed. En nu heeft men wel gezegd, dat Jezus' lichaam niet verbroken en Jezus' bloed toch niet vergoten is, maar hierbij vergat men, dat Jezus van het Pascha uitging en zich van de daarbij gebezigde terminologie bediende. Vandaar ook dat meer van het bloed dan van het lichaam geschreven staat. Bij de offerande toch, ging het juist om het bloed, Hebr. 9: 22. Welnu Jezus zou Gode aanbieden het bloed, dat door het bloed van dieren afgebeeld werd; het bloed, dat wezenlijk de zonde zou verzoenen en wegnemen. Dit bloed heet daarom

LOCUS DE MEDIIS GRATIAE 665 ook het bloed des Nieuwen Verbonds. Het Pascha en 't Oude Verbond hebben nu uitgediend, thans wordt het Nieuwe Verbond (Test.) door Jezus' bloed ingewijd.

b. Jezus heeft beslist gewild, dat het brood gegeten en de wijn gedronken zou worden. Bij het Pascha onder Israël kwam dit reeds enigermate uit, omdat het en offer en maaltijd was. Maar bij de Oude Testament offers werd 't bloed toch niet gebruikt, evenmin bij het Pascha. Hier moeten echter en brood en wijn gebruikt, omdat, zodra de wezenlijke offerande Gode gebracht was, de gemeenschap met God bij het tweede sacrament inniger zou zijn dan onder de ouden dag. De Joden verstonden dit niet en daarom ergerden zij zich er aan, toen Jezus verzekerde, dat men zijn lichaam eten en zijn bloed drinken zou, Joh. 6. Nu heeft Spitta echter gezegd, Jezus kan deze woorden niet gebezigd hebben, omdat eten van een dood lichaam en drinken van vergoten bloed voor de Joden een onverdraaglijke gedachte geweest zou zijn. Anderen gaan zelfs zover, b.v. Jülicher en Wilier, dat ze ontkennen, dat Jezus 't Heilige Avondmaal instelde. Maar heel het bezwaar van Spitta valt weg, als men bedenkt en dat Jezus met zijn vlees en bloed zag op 't eten van het brood en 't drinken van de wijn en dat Jezus juist door dat eten en drinken de inniger gemeenschap met God wilde afbeelden. Kaftan, Dogmatik4, S. 62, zegt dan ook terecht: het feit, dat de Christelijke kerk van meetaf 't Heilige Avondmaal heeft gevierd, kan alleen worden verklaard uit een opzettelijke instelling door Christus. Ook Kim, Grundriss der Ev. Dogmatika, S. 129, erkent: er pleit veel voor, dat Christus heeft gewild, dat het Avondmaal een blijvend gebruik in de kerk zou zijn.

c. Dat het Heilig Avondmaal geen offer is. Het ware Paaslam is op Golgotha geslacht. Herhaling dezer offerande is onnodig en onmogelijk. Het Heilige Avondmaal is daarom een offermaal. Maar dan ook het offermaal bij uitnemendheid, omdat Christus, na zich eerst voor de zijnen te hebben opgeofferd, zich nu vervolgens ook aan de zijnen te genieten geeft. Drinkbeker en brood zijn dan ook meer dan tekenen. Ze zijn de gemeenschap aan het bloed en aan het lichaam van Christus, I Cor. 10: 16.

d. Jezus wil, dat wij 't Heilige Avondmaal zullen houden tot zijn gedachtenis. Hieruit volgt echter volstrekt niet, dat het Heilige Avondmaal niets anders zou zijn dan een herinnering maaltijd. Door deze uitdrukking wordt niet het wezen van het Heilige Avondmaal getekend. Door haar wordt te kennen gegeven, dat ook bij dit sacrament een belijdenisacte van de zij de der gelovigen plaats heeft. Jezus zelf zou niet meer drinken van de vrucht des wijnstoks, totdat Hij de wijn nieuw zou drinken met zijn discipelen in het koninkrijk zijns Vaders, Matth. 26: 29. Maar zijn kerk moet wel tot zijn wederkomst bij 't Heilige Avondmaal de wijn drinken, en daarbij verkondigen, dat de dood van Christus het leven der zijnen is. Door alle eeuwen

666 LOCUS DE MEDIIS GRATIAE heen moet bij brood en beker de dood des Heeren verkondigd, I Cor. 11: 26, als de machtige gebeurtenis, waaraan de gemeente de verzoening met God te danken heeft.

**§ 4. De Christus heeft zelf bij de instelling van het Heilig Avondmaal mede van het brood gegeten en uit de drinkbeker gedronken.**

Herhaaldelijk is in de loop der eeuwen de vraag aan de orde gesteld, of de Christus zelf bij de instelling van het Heilige Avondmaal mede het brood gegeten en de wijn gedronken heeft. De meeste Kerkvaders hebben zich over dat punt niet uitgesproken. Hoe Augustinus er over dacht, is niet met zekerheid te zeggen, omdat de woorden, waarop 't hier aankomt op tweeërlei wijze gelezen worden. Van Hieronymus staat 't vast, dat hij de vraag toestemmend beantwoordde. Toen eenmaal de leer van de transsubstantiatie omhelsd was, spraken verreweg de meeste Theologen zich in ontkennenden zin uit. Op dit standpunt zeer begrijpelijk, aangezien de Christus anders zijn eigen vlees en bloed genuttigd zou hebben.

Toch dacht Thomas van Aquino er nog anders over. Luther meende, dat het niet met zekerheid uit te maken is, of Jezus zelf mede gegeten en gedronken heeft. De meeste oudere Lutherse theologen ontkenden het. Zij zeiden, de Schrift zegt niet, dat Christus zelf het gezegende brood des Avondmaals heeft gegeten, maar alleen, dat Hij het aan de discipelen gegeven heeft. Zo denken ook verschillende Duitse theologen uit de vorige eeuw. Weisz b.v. schrijft (Meyer's K. 8e ed.) bij Matth. 26: 29: "Mogelijk is het naar de gebezigde woorden, dat Jezus zelf van het brood gegeten en van de wijn gedronken heeft, maar het is toch niet gebeurd, omdat het geheel in strijd zou zijn geweest met de symboliek der handeling."

De meeste Gereformeerde dogmatici hebben de vraag toestemmend beantwoord. De Kanttekenaren merken bij Hoogl. 8 :1 op: Christus heeft dezelfde borsten der moeder, der kerk, gezogen, die wij gezogen hebben, als Hij de sacramenten des Ouden en des Nieuwe Testament heeft genoten, de besnijdenis, het Paaslam, de Doop en het Heilige Avondmaal om alzo alle gerechtigheid te volbrengen, Matth. 3: 15. Zo ook Ursinus, de Synopsis, P. v. Mastricht, Witsius, á Marck en De Moor. Á Brakel laat 't in het midden.

Wij delen 't gevoelen van de Gereformeerde dogmatici. Het is duidelijk, dat Jezus niet, gelijk men beweert, alleen na het Pascha maar ook in het Heilige Avondmaal gesproken heeft van een niet meer eten en niet meer drinken. In Luk. 22: 15-18 is sprake van het Pascha. Bij het Paaslam zeide Jezus volgens vers 16: Ik zeg u, dat Ik niet meer daarvan eten zal, totdat het vervuld zal zijn in het Koninkrijk Gods. En bij de Paasbeker volgens vers 18: Ik zeg u, dat Ik niet drinken zal van de vrucht des wijnstoks, totdat het Koninkrijk Gods gekomen zal zijn.

LOCUS DE MEDIIS GRATIAE 667 In Matth. 26: 27-29 daarentegen is sprake van het Heilige Avondmaal. Na het eten van het brood en het drinken van de wijn zegt Jezus volgens vers 29: Ik zeg u, dat Ik van nu aan niet zal drinken van deze vrucht des wijnstoks, tot op dien dag, wanneer Ik met u dezelve nieuw (d. i. anders) zal drinken in het Koninkrijk mijns Vaders. Uit de woorden "van nu aan (…) niet meer" blijkt, dat de Christus er van gedronken had, maar dat dit was de laatste maal. Trouwens het zou in lijnrechten strijd geweest zijn met het Israëlitisch gebruik, wanneer Jezus, die de gastheer was, zelf brood en wijn onaangeroerd had gelaten. En de apostelen zouden dan ook niet hebben durven eten of drinken, wanneer niet Hij, die hier als gastheer en huisvader handelde, daarin was voorgegaan.

Nu spreekt 't van zelf, dat het gebruiken van het Heilige Avondmaal voor de Christus een andere betekenis had dan voor de zijnen. Christus heeft het sacrament des Heilige Avondmaals evenals vroeger dat van de Doop, gelijk de Synopsis terecht zegt in zijnen Persoon voor de zijnen willen inwijden en heiligen (Synopsis P. Theol., blz. 528/29, Biberat ergo ipse cum iis, et praegustaverat, antequam ea exhiberet suis. Voluit enim ipse ita sacramentum hoc, ut ante Baptismum, in se initiare et consecrare). Voorts merkt Witsius, Oeconomia Foederum, LII, c. x, § 27, terecht op: "Onderwijl Jezus brood en wijn gebruikte, ging er tussen Hemzelven en de Vader iets om. Het sacrament was voor Hem een bezegeling van de beloften van de Vader, inzonderheid aangaande de oprichting en vestiging des N. Verbonds; en Hij, de Middelaar, betuigde en toonde daardoor van zijn kant zijn bereidwilligheid en zijn voornemen, om zijn lichaam te laten breken en zijn bloed te vergieten en alzo de lijdensbeker te drinken, waarvan Hij dikwijls sprak." (Van Andel:

Ook het rijk der heerlijkheid zal zijn Pascha hebben d. i. zijn feest wegens de verlossing door het bloed van Christus der gemeente aangebracht. Het oude Pascha vond zijn vervulling in Christus, maar deze vervulling juist baant de weg tot een nieuw feest, waarin het oude Pascha zich verheerlijkt wedervindt. Daarom kan Jezus het Pascha der toekomende eeuw hier voorstellen als een voortzetting van het Pascha der tegenwoordige eeuw; er is waarlijk een draad, die beide verbindt; een samenhang als tussen wortel en vrucht is er tussen deze beide).

**§ 5. Judas heeft 't Heilig Avondmaal niet mede genuttigd.**

Ook over de vraag, of Judas al dan niet aan het Heilig Avondmaal heeft aangezeten, lopen de meningen uiteen. Matth. 26: 21-25, Marc. 14: 18-21; Joh. 13: 21-30 maken 't waarschijnlijk, dat Judas reeds vertrokken was voor de instelling van het Heilig Avondmaal. Lukas 22: 21-23 laat echter de ontdekking van Judas als verrader eerst volgen ná de instelling van het Heilige Avondmaal.

668 LOCUS DE MEDIIS GRATIAE Cyprianus, Hieronymus en Augustinus meenden, dat Judas aan het Heilige Avondmaal heeft aangezeten. Zo spraken zich ook de Roomse en de Lutherse theologen uit. Eveneens Calvijn en vele Gereformeerde theologen. Dan, Gomarus, Polyander, Hoornbeeck en á Marck waren het hiermede niet eens. In Art. 35 onzer Confessie wordt gezegd: "gelijk als Judas en Simon de tovenaar beiden wel het sacrament ontvingen, maar niet Christus, die door datzelve betekend wordt, welke de gelovigen alleen medegedeeld wordt" — dat is in de geest van Calvijn. Nu meent Kuyper, Locus de Sacramentis, blz. 193/4 dat in deze woorden nog niet verklaard wordt, dat Judas bij het Heilige Avondmaal tegenwoordig is geweest. Letterlijk schrijft Kuyper: "Naast Judas wordt Simon Magus genoemd, die wel het teken des Doops maar niet het Heilige Avondmaal ontvangen heeft. En eveneens heeft Judas wel het teken der besnijdenis ontvangen en het pascha gegeten, en hierop schijnt de zin in dat Artikel te doelen." Maar deze opvatting schijnt mij gezocht. Ik meen, dat onze Confessie hier wel bedoelt, dat Judas en Simon de Tovenaar aan het Heilige Avondmaal hebben aangezeten;

a. omdat art. 35 uitdrukkelijk over 't Heilige Avondmaal handelt; en b. omdat Simon de Tovenaar stellig wel met de gelovigen aan de dis des Nieuwen Verbonds aangezeten zal hebben, aangezien wij in Hand. 8: 13 lezen, dat hij gedurig bij Filippus bleef.

Maar ik meen ook, dat onze Confessie dit ten onrechte zegt. Mattheus, Marcus en Johannes toch verklaren uitdrukkelijk, dat Judas, nadat hij het … ontvangen had (de ingedoopte bete n.l. bij de (Paas)maaltijd, want bij 't Heilige Avondmaal kon er van indopen geen sprake zijn) d. i. het door Jezus aangeduide kenteken van zijn voorgenomen verraad op het bevel van Jezus terstond de zaal verlaten heeft, Joh. 13: 27 en 30. En wat Lukas aangaat — hij verhaalt hier niet chronologisch maar zakelijk. Het gaat er bij hem niet om, ons te doen weten, wanneer Jezus dit heeft gezegd, maar wat Hij heeft gesproken. En dat de Evangelist niet kan bedoeld hebben, dat Jezus dit na het Avondmaal sprak, blijkt uit de woorden zelf: De hand .. . is met mij aan (op) de tafel, vers 21. Deze zegswijze kan alleen slaan op de zo-even bedoelde bete bij het Paasmaal. Nadat ook de Avondmaalsbeker was rondgegaan, was Judas' hand — stel hij ware nog tegenwoordig geweest — in geen geval meer op de tafel. Ook schijnt mij juist deze opmerking van Á Marck: "En het ons als min voegelijk voorkomt, dat de Heiland, na de openlijke ontdekking van de Verrader en zijn toeleg, aan hem zowel als aan de andere Discipelen noch zulk een groot waarteken van zijn zaligmakende genade zou hebben toegevoegd", blz. 837. Zie ook Grosheide, Mattheus, blz. 312.

LOCUS DE MEDIIS GRATIAE 669

**§ 6. Historisch overzicht.**

Van meet of hechtte de Christelijke Kerk aan het Heilige Avondmaal groot gewicht. Aanvankelijk werd het op Zondagavond na afloop van de agape gevierd, en dan wel zo, dat er eerst belijdenis van zonden geschiedde, daarna over de beker en over het brood afzonderlijk een dankgebed werd uitgesproken, dan de maaltijd gehouden en het geheel met een dankzegging besloten werd. In de 2e eeuw werd echter 't Heilige Avondmaal 's morgens gevierd in het tweede deel der godsdienstoefening, hetwelk alleen voor de gedoopten toegankelijk was, en kreeg het, evenals de Doop, een mysterieus karakter. Men beschouwde het toen al als een offerande. Het benodigde voor de agape en het Avondmaal werd n.l. door de gegoede leden der gemeente meegebracht, door de diakenen voor de bisschop neergelegd, gebruikt en het overblijvende tot onderhoud van de dienaren en de armen aangewend. Vooraf werden echter deze gaven (auriact sacrificia, offeranden geheten) door de bisschop met een dankgebed, … gezegend.

Deze naam eucharistie werd vervolgens op het Heilige Avondmaal zelf en de daarbij te gebruiken elementen overgedragen. Zo werd het Heilige Avondmaal opgevat als een dankoffer, dat de Heere door de gemeente werd gebracht. Al spoedig kreeg echter in het Oosten het Avondmaal het karakter van een zoenoffer. En nauwelijks was dit het geval, of de weg was gebaand voor de leer der transsubstantiatie. Zo sprak dan ook reeds Joh. Damascenus.

De Westerse kerk is ten laatste ook bij dit punt uitgekomen. Maar hier duurde dit proces veel langer als een gevolg van de invloed van Augustinus, die van de transsubstantiatieleer in het geheel niet wist. Veeleer leerde hij, dat 't Heilige A. alleen voor de gelovigen ten zegen was. De term "transsubstantiatie" komt 't eerst voor bij Hildebert van Tours f 1134, maar omdat deze hem in een preek gebruikte, zal hij toen reeds vrij algemeen gebezigd zijn. Het 4° Lateraan-Concilie (1215) stelde de transsubstantiatieleer vast. Rome's leer van het Heilige Avondmaal houdt dit in:

a. slechts een geordend priester mag 't Heilige Avondmaal bedienen;

b. als de priester de woorden der consecratie uitspreekt, dan verandert de substantie van brood en wijn in de substantie van het lichaam en bloed van Christus, ongeveer gelijk de spijs, die wij nuttigen, omgezet wordt in een bestanddeel van ons lichaam;

c. de accidentia van brood en wijn n.l. de vorm, smaak, reuk, kleur en zelfs de voedende kracht blijven dezelfde; zij zijn echter niet de accidentia van de nieuwe substantie maar zij dienen alleen om die door hun schijn voor het oog te bedekken;

d. omdat Christus ook in het kleinste stukje brood aanwezig is, is het niet nodig het Avondmaal sub utraque specie te genieten;

e. hoofdzaak is niet, dat het lichaam van Christus genoten wordt maar dat de substantie van brood en wijn in de substantie van het vlees en bloed van Christus veranderd wordt en Gode als (mis)offer aangeboden wordt;

670 LOCUS DE MEDIIS GRATIAE

f. de eucharistie is allereerst een zoenoffer, waarbij Christus op onbloedige wijze geofferd wordt; de mis is dan ook precies hetzelfde als de offerande van Christus aan het kruis; 't enig onderscheid is, dat de laatste bloedig was en de mis onbloedig is;

g. de mis moet volgens Maleachi 1: 11 dagelijks bediend worden;

h. de vruchten van de eucharistie zijn even rijk als die van Jezus' dood aan het kruis. De eucharistie toch voedt als sacrament het geestelijk leven, bewaart voor doodzonden, scheldt de tijdelijke straffen kwijt, verenigt de gelovigen en waarborgt de toekomstige heerlijkheid; terwijl de eucharistie als misoffer bewerkt de kwijtschelding van tijdelijke straffen en de genade der boete, niet alleen voor hen, die de mis bijwonen maar ook voor afwezigen, niet slechts voor de levenden maar ook voor de boetenden in het vagevuur, weshalve de mis dan ook het middelpunt van de Roomsen cultus, cppavrov fzucri. natou, tremendum mysterium is;

i. omdat de ganse Christus lichamelijk in de elementen van brood en wijn aanwezig is, moeten deze zorgvuldig bewaard, in een monstrans aan het volk ter aanbidding voorgehouden, en kunnen ze ook aan kranken in hun woning bediend en aan gestorvenen tot een viaticum medegegeven worden.

Vooral sinds 1524 vatte Luther de instellingswoorden synecdochisch op, en leerde hij, dat het lichaam van Christus reëel en substantieel met, in en onder het brood en de wijn aanwezig is (gelijk de warmte in het ijzer) en dus ook door de onwaardigen, maar dan tot hun eigen verderf, gegeten wordt. Hetzelfde vinden wij in de Lutherse symbolen. "Das Wesen des Heilige Abendm. ist in de Einsetzungsworten, an welche wir allein gewiesen sind, ausgesprochen, und these sagen, wenn wir sie, wie wir doch nicht anders diirfen, ihrem Wortlaute nach auslegen und verstehen, aus, dass wir darin nicht allein Brot und Wein, sondern zugleich mit Brot und Wein auch Leib and Blut Christi sollen zu geniessen bekommen. Darnach sind also Brot und Wein nur die ausseren sichtbaren Elemente, durch welche Leib und Blut Christi mitgeteilt werden, und das heil. Abendmahl diejenige heil. Handlung, in welcher solches geschieht. Sacramentum altaris est verum corpus et sanguis domini nostri Jesu Christi, in et sub pane et vino, per verbum Christi, nobis Christianis, ad manducandum et bibendum institutum et mandatum, Cat. maj. V, 8;" (Schmid, t. a. pl., blz. 408/9).

Zwingli zag het Heilige Avondmaal alleen als een teken. Hij vatte de woorden der instelling figuurlijk op en nam "is" in de zin van "betekent." Christus is dan ook alleen voor het geloof op een geestelijke wijze bij 't Heilige Avondmaal aanwezig. Het Avondmaal herinnert de gelovigen aan het offer van Christus op Golgotha en wekt bij hen een zekere geloofswerkzaamheid met de gekruisten Christus op. Het is dus een gedachtenismaal. Het is een geestelijk-sacramenteel

LOCUS DE MEDIIS GRATIAE 671 eten van 's Heeren lichaam. In zijn "Fidel Expositio" licht hij dit aldus toe: "Spiritualiter edere corpus Christi est: inconcussa fide certum esse, deum peccatorem veniam et aeternae beatitudinis gaudium donaturum esse propter filium suum. Cum ad coenam Domini cum hac spirituali manducatione venis ac symbolicum Christi corpus participas, jam sacramentaliter edis, cum scilicet intus idem agis quod foris operaris, cum mens reficitur hac fide, quam symbolis testaris" (aangehaald door Gravemeyer, III, blz. 510). "In zijn tweede periode (1525-1531) is Zwingli wel dicht tot het begrip "genademiddel" genaderd maar de beslissenden stap heeft hij niet gedaan. Zie: Fr. Blanke, Zwingli's Sakramentsanschauung, Theol. Blatter, Oct. 1931"; en Th. Delleman, Het Heilig Avondmaal, blz. 37.

Zwingli ging dus in deze twee opzichten mis:

a. dat hij 't Heilige Avondmaal te zeer opvatte als een belijdenisactie van de gelovigen — immers spreken zij op feestelijke wijze bij het Heilige Avondmaal uit, wat zij door het geloof voortdurend aan Christus' dood en opstanding te danken hebben, waardoor zij tegelijkertijd hun onderlinge gemeenschap openbaren;

b. dat hij in het eten van Christus' lichaam niets anders en hogers zag dan het geloven in zijn Naam, het vertrouwen op zijn dood.

Calvijn verwierp, evenals Zwingli, de substantiële tegenwoordigheid van Christus, maar tevens hield hij, evenals Luther staande, dat Christus met zijn gansen persoon, ook met zijn lichaam en bloed in het Heilige Avondmaal op een geestelijke wijze tegenwoordig is. Voorts komt volgens hem bij 't Heilige Avondmaal bijzonder de unio mystica van de gelovigen met Christus uit. Bij het Heilige Avondmaal moeten de gelovigen hun harten hemelwaarts heffen. Dan is er een gemeenschap niet alleen aan de weldaden maar ook aan de persoon van Christus. En wederom niet alleen aan zijn Goddelijke maar ook aan zijn menselijke natuur, aan zijn eigen lichaam en bloed. En deze gemeenschap wordt een eten genoemd.

Volkomen duidelijk is Calvijns voorstelling niet. De onduidelijkheid zit vooral hierin, dat hij niet klaar laat uitkomen, hoe hij zich de vereniging met het verheerlijkte lichaam van Christus denkt. Wat hij precies bedoelt met uitspraken als deze: "het verheerlijkte lichaam van Christus geeft levenskracht"; "Hij, die het Leven Zelf is, kwam in het vlees wonen, om zich aan ons mede te delen"; "de vereniging met Jezus' mensheid is noodzakelijk, om het leven deelachtig te worden, aangezien krachtens zijn Godheid de volheid des levens in zijn mensheid woont, en uit zijn mensheid vloeit het leven in ons over" enz. Het is blijkbaar een worstelen, om geen enkel wezenlijk moment te verwaarlozen (Gravemeyer, III, blz. 514/19).

De oude Gereformeerde symbolen en dogmatici drukten zich evenmin precies eender uit. Maar Calvijns hoofdgedachte vinden wij toch bij allen terug n.l. dat er in het Avondmaal door de Heilige Geest een geestelijke

672 LOCUS DE MEDIIS GRATIAE gemeenschap geoefend wordt met de persoon en dus ook met het lichaam en bloed van Christus en dat de gelovigen daardoor gespijzigd en gelaafd worden ten eeuwigen leven. Op dit standpunt bleef men echter niet staan. Tegen het einde der 17e eeuw kreeg het gevoelen van Zwingli weer ingang. De Rationalisten zagen in het Heilige Avondmaal slechts een gedachtenismaaltijd, een belijdenisacte en een zedelijk opvoedingsmiddel. Door Schleiermacher is er Avondmaal verbetering gekomen, omdat men op zijn voetspoor in het Heilige Avondmaal weer zag een objectief genademiddel, waardoor de unio mystica met Christus versterkt wordt. In de vorige eeuw naderde in Engeland de ritualistische partij al meer tot de Roomse leer van het Heilige Avondmaal; voelden verschillende Duitse Vermittelungstheologen meer voor de Gereformeerde dan voor de Lutherse zienswijze; en hingen de Neo-Lutheranen niet alleen de oud-Lutherse leer aan, maar paarden zij daaraan tevens de theosophische gedachte, dat Christus door brood en wijn niet alleen de ziel maar ook rechtstreeks het lichaam voedt door de ziekten des lichaams te genezen en de nieuwen mens der opstanding te versterken, die in het verborgene door de Doop is geschapen. Dat vele Duitse theologen in de jongste tijd meer voelen voor het Gereformeerde dan voor het Lutherse standpunt, moge hieruit blijken. Al zegt Schlatter in zijn "Das Christliche Dogma 2", niet met zoveel woorden, dat de leer der consubstantiatie moet worden losgelaten, in de grond der zaak doet hij dit toch wel. Op blz. 431 schrijft hij: Wij moeten bij het Heilige Avondmaal onze opmerkzaamheid geheel aftrekken van de elementen. Zij dienen alleen als middelen, om onze aandacht op de grote gave Gods d. i. de voor ons gekruisigde Christus te richten ... Wij moeten het lichaam van Jezus niet zoeken in het brood noch zijn bloed in de beker, maar wij moeten aan Jezus' kruis denken, wanneer wij naar zijn lichaam en bloed vragen. Met de gekruisigden Christus worden wij door het geloof steeds meer verenigd ... En op blz. 432 schrijft hij, nog sterker: Wanneer wij het lichaam van Jezus in de elementen van het Heilige Avondmaal zoeken, dan wordt de verwarring in ons denken steeds groter en verliezen wij het Evangelie. Dan zouden wij een lichaam krijgen, dat geen lichaam; een bloed, dat geen bloed; een Christus, die geen Christus meer is "weil ein im Brot gegenwartiger Christus nicht mehr der Mens Gewordene ist, der uns als Mens erkennbar ist." Schlatter nadert dan ook zeer dicht tot de Gereformeerde opvatting; slechts schijnt hij te ontkennen, dat er ook van de verhoogden Christus bij het Heilige Avondmaal een werking in de zielen zijns volks uitgaat. Ook Seeberg nadert in zijn "Christliche Dogmatik" het Gereformeerde standpunt. Op blz. 497 van het tweede Deel merkt hij op: Wij moeten niet denken

LOCUS DE MEDIIS GRATIAE 673 aan verandering van het brood en evenmin aan een inwoning van Christus in het brood, kortom aan een lichamelijke tegenwoordigheid in eigenlijken zin . . . Jezus belooft aan de jongeren, dat zij als "Ersatz für die leibliche Gegenwart" nu bij het gebruik van het Heilige Avondmaal door Hem, dat is door Zijnen Geest aan zijn kruisdood en de vruchten daarvan zullen herinnerd worden, ja dat Hij zichzelf in geestelijken zin aan hen geven zal, opdat Hij in hen en zij in Hem zijn mogen. Alzo zijn brood en wijn het symbool van de voortdurende tegenwoordigheid van Christus bij de Zijnen.

**§ 7. De namen voor het Heilige Avondmaal in de Heilige Schrift.**

Het Heilige Avondmaal is een maaltijd. Geen altaar maar een tafel. De namen, die in de Heilige Schrift voor het Heilige Avondmaal worden gebezigd zijn: … I Cor. 11: 20; … I Cor. 10: 21; xli.oco-… Hand. 2: 42; 20: 7; … I Cor. 11: 27 … I Cor. 10: 16. Luther hield de Roomse benaming "sacramentum altaris" bij, maar de Gereformeerde spreken terecht van sacra coena of coena Domini.

Terecht, omdat op de voorgrond moet staan, dat 't Heilige Avondmaal een maaltijd is. Dat blijkt reeds hieruit, dat Jezus het instelde bij de Paasdis en dat het tijdens de apostelen na de ayourn bediend werd. — Al meenden sommige Gereformeerden, dat het in zeer bijzondere gevallen, mits in de tegenwoordigheid van anderen, ook aan kranken in hun huizen uitgereikt mocht worden, toch stond bij alle Gereformeerden vast, dat als regel moest gelden: "in het midden der gemeente", omdat bij dezen maaltijd niet slechts de gemeenschap met Christus wordt geoefend maar de gelovigen ook onderling gemeenschap moeten oefenen. Bij dit sacrament moet niet, als bij de Roomsen en Luthersen, een altaar, maar een tafel gebruikt worden, gelijk ook Jezus en de apostelen aan een tafel aanlagen. En de oude Christenen eveneens.

Als ik 't Heilige Avondmaal beschouw als een zoenoffer is het altaar op zijn plaats, maar als ik het met de Heilige Schrift als een maaltijd aanmerk, dan is voor een altaar geen plaats. — In de tijd der apostelen werd 't Heilige Avondmaal op iedere rustdag gevierd. Calvijn wilde nog dat het iedere maand zou plaats hebben. Maar allengs is de praktijk zo geworden, dat het 4 of 6 maal per jaar geschiedt.

**§ 8. De Heere Jezus Christus is de Gastheer bij dezen maaltijd.**

Bij dezen maaltijd is Christus de Gastheer. Bij de instelling was dat al heel duidelijk. Als profeet stelde de Christus toen de betekenis van zijn dood in het licht, als priester verklaarde Hij zich bereid voor zijn volk in de dood te gaan, en als Koning verklaarde Hij, dat Hij bij het gebruik der tekenen de genade zou meedelen. Als Gastheer nam Hij zelf het brood en de wijn en bood Hij ze aan de aanliggenden aan. Vooraf zegende de Christus deze elementen, wat niet

674 LOCUS DE MEDIIS GRATIAE wil zeggen, dat Hij daarover Gods zegen afbad, maar dat Hij daarvoor de Vader, als de Geyer van alle tijdelijke en geestelijke zegeningen, dankte en prees. Zo kon dus 't Heilige Avondmaal de tafel des Heeren heten. Maar ook na zijn hemelvaart is Christus gastheer, al treden dan ook de V.D.M. als zijn instrumenten op. (Sommige Remonstranten beweerden, dat bij ontstentenis van een V.D.M. een gewoon lid der gemeente 't Heilige Avondmaal mag bedienen. Dat is onjuist. Het sacrament komt bij het Woord en daarom mogen ook slechts zij 't Heilige Avondmaal bedienen, aan wie de bediening des Woords is toevertrouwd).

**§ 9. De elementen, die bij dezen maaltijd gebruikt worden.**

Dat 't Heilige Avondmaal een maaltijd is, komt duidelijk uit in de elementen, die daarbij gebruikt moeten worden. Wanneer 't een offer was geweest, dan zou Jezus Zijn vlees en bloed als de elementen van de maaltijd hebben aangewezen. Maar nu 't een maaltijd was ter herinnering aan Jezus' offerande en tot gemeenschapsoefening met de verhoogde Heiland, wees Jezus als zodanig brood en wijn aan. Nu dienden brood en wijn zich als van zelf voor een maaltijd aan. In het Oosten waren zij de gewone bestanddelen van de maaltijd. En nog steeds zijn zij gemakkelijk te verkrijgen. Het brood dient tot versterking des lichaams en de wijn tot verheuging des harten, Ps. 104: 15, en daarom beelden zij uitnemend af de geestelijke voeding en lafenis, die Christus de Zijnen bereidt. En omdat het brood 't product is van vele graankorrels en de wijn 't product van vele druiven, daarom beelden zij ook zo goed af de onderlinge gemeenschap der gelovigen. Onverschillig is natuurlijk of het brood van tarwe, rogge of gerst is gebakken, of rode dan wel witte wijn en onvermengd dan wel met water (zoals de Roomse kerk) gemengd, gebezigd wordt. Zelfs spraken de Gereformeerden uit, dat als brood en wijn niet verkrijgbaar waren, andere tekenen gebezigd mochten worden. Willekeurige afwijking is echter ongeoorloofd. Evenals in de oude kerk zo zijn er ook thans personen, die de wijn door het water willen vervangen.

Maar zodoende wil men wijzer zijn dan Christus. Ook gaat 't niet aan evenals de Roomsen en de Luthersen kleine, ronde ouwels (oblie, hostie) te gebruiken, omdat als dan de breking des broods niet kan plaats hebben en hieronder 't karakter van een maaltijd enigermate lijdt.

**§ 10. De zaken, die door de elementen van de maaltijd betekend en verzegeld worden.**

De materia sacramenti is hier het lichaam en bloed van Christus, gelijk het in zijn offerdood voor zijn gemeente gebroken en vergoten is tot vergeving der zonden, dat is de gekruisigde en gestorven en opgevaren Christus met al de door zijn dood verworvene weldaden of

LOCUS DE MEDIIS GRATIAE 675 kortweg de unio mystica. Wij weten hoe in het Woord de Christus ons aangeboden wordt. En als wij nu door het geloof dezen Christus aannemen, dan verkrijgen wij zulk een innige gemeenschap met Christus, met zijn lichaam en bloed, als er ontstaat tussen de spijs en dien, die haar gebruikt. Vandaar dat Christus in Joh. 6: 47-58 zeggen kon, dat wie met een gelovig hart zijn Woord aanneemt, zijn vlees eet en zijn bloed drinkt en alzo het eeuwige leven ontvangt. Welnu zo ontvangen wij in het Heilige Avondmaal eveneens de Christus. Jezus brak het brood, niet slechts omdat het alleen zo genuttigd kon worden maar meer nog om ons te leren, dat zijn verbroken lichaam de spijs onzer ziel is. Jezus wilde ook, dat wij het brood eten en de wijn drinken zouden en alzo verzekert Hij ons, dat wij waarlijk bij het Heilige Avondmaal gemeenschap met Hem oefenen. Eveneens zeide Jezus: *dit is mijn lichaam en dit is mijn bondsbloed,* opdat wij vastelijk zouden geloven, dat brood en wijn het lichaam en bloed van Christus verzinnebeelden. Jezus richt dus bij het Heilige Avondmaal het geloof der zijnen op zijn offerande als op de enigen grond hunner zaligheid en Hij leert hen tevens, dat zij bij het gebruik van brood en beker met zijn lichaam en bloed gespijzigd en gelaafd d. i. inniger met Hem verbonden worden. Wij ontvangen echter de Christus niet op een lichamelijke maar op een geestelijke wijze.

En dat Hij metterdaad slechts op een geestelijke wijze tegenwoordig is, blijkt uit het volgende: a. De unio mystica is wel zo innig mogelijk maar toch geen overvloeiing van de een substantie Christus in een gans andere substantie n.l. mensen. Wie dat leert, maakt zich schuldig aan Pantheïsme;

b. Vereniging van mensen met Christus kan niet tot stand komen door het eten en drinken, hetwelk met de mond geschiedt. Zij geschiedt alleen door de Heilige Geest;

c. In het sacrament ontvangen wij nimmer iets, wat ons in het Woord nog onthouden wordt. Nu komt de gemeenschap met Christus, gelijk Hij in het gewaad der Heilige Schrift tot ons komt, slechts door het geloof tot stand. Maar dan draagt de gemeenschapsoefening met Christus bij het Heilige Avondmaal ook slechts een geestelijk karakter;

d. Omdat geloof nodig is, om Christus bij het Heilige Avondmaal te ontvangen. Wie niet gelooft ontvangt alleen de tekenen niet de Christus zelf;

e. Omdat de weldaden, die bij 't Heilige Avondmaal geschonken worden, een geestelijk karakter dragen.

Edoch niet alleen de gemeenschap met Christus maar ook het geloof aan andere weldaden wordt bij het Heilige Avondmaal versterkt. Deze weldaden zijn:

676 LOCUS DE MEDIIS GRATIAE

a. de vergeving der zonden. De Christus zelf verzekert ons, dat zijn lichaam verbroken en zijn bloed vergoten is tot vergeving onzer zonden. Het is de gekruisigde Christus, die in het Heilige Avondmaal ons geschonken wordt, maar door zijn kruis heeft de Christus immers de vergeving der zonden voor ons verworven. Nu leert Rome, dat de vergeving, die bij het Heilige Avondmaal geschonken wordt, alleen betrekking heeft op culpae quotidianae, op peccata venialia. Maar dat is zo niet. Het is de rijke en volle vergeving onzer zonden, ja zelfs van onze zondigen aard;

b. het eeuwige leven. In Joh. 6: 54 lezen wij: *Wie het vlees van de Zoon des mensen eet en zijn bloed drinkt, heeft het eeuwige leven en wordt opgewekt ten uitersten dage*. Bij het Heilige Avondmaal eten wij Jezus' vlees en drinken wij Jezus' bloed en dus hebben wij het eeuwige leven. Dit eeuwige leven omvat ook de opstanding des vleses — blijkens 't slot "en wordt opgewekt ten uitersten dage." Maar al verzegelt 't Heilige Avondmaal ook het deelgenootschap aan de opstanding des vleses, toch dwalen die Luthersen, die beweren, dat er uit Christus' lichaam bij het Heilige Avondmaal een directe actie op ons lichaam uitgaat, waardoor het van ziekte genezen en in beginsel tot een nieuw opstandingsleven herschapen wordt. Het beroep op I Cor. 11: 30 gaat dan ook niet op. Immers uit het feit, dat de Heere schrikkelijke misbruiken bij het Heilige Avondmaal met ziekte en dood strafte, volgt nog volstrekt niet, dat het rechte gebruik van het Heilige Avondmaal ziekte en zwakheid des lichaams wegneemt. Hoewel er dan ook in de Christelijke kerk reeds vroeger waren, die in het Heilige Avondmaal ook een pap izootov lalvoccrtaq zagen, toch moet deze misvatting, die zelfs nu nog bepleit wordt, worden afgewezen. Terecht schrijft Seeberg II, S. 457 "Vollends würde es aber in der Luft schweben, wenn man an "Keime der Unsterblichkeit", die durch Christi Leib in unseren Leib hineingesenkt warden clachte."

c. De gemeenschap der heiligen. Duidelijk spreekt Paulus dit uit in I Cor. 10: 17. De gelovigen zijn als de vele graankorrels waaruit het een brood gebakken wordt, terwijl het een brood op zijn beurt weer het lichaam van Christus is. Door het gebruik des Heilige Avondmaals worden de gelovigen dan ook weer nauwer aan elkander verbonden. — Wij merkten reeds op, dat 't Heilige Avondmaal ook een belijdenisacte is van de gemeente tegenover de wereld. Maar wij laten dit thans rusten, omdat het geen weldaad genoemd kan worden, die bij het Heilige Avondmaal verzegeld wordt.

**§ 11. De gasten bij het Heilige Avondmaal.**

Uit het karakter van de sacramenten volgt, dat 't Heilige Avondmaal alleen voor de gelovigen bestemd is. Zelfs wanneer 't gevoelen van hen juist is, die menen, dat Judas ook aan 't Heilige Avondmaal heeft aangezeten, dan zou dit nog niet tegen dezen regel ingaan. Immers zat hij alsdan aan in zijn kwaliteit van gelovige, wig hij nog niet

LOCUS DE MEDIIS GRATIAE 677 als de verrader zich geopenbaard had en hij dus ook nog niet uit de apostelkring uitgestoten was. In de oude kerk werd 't Heilige Avondmaal ook alleen geschonken aan hen, die belijdenis des geloofs hadden. afgelegd. In de Griekse en Oosterse kerken werd en wordt 't Heilige Avondmaal ook aan de gedoopte kinderen, in de vorm van een in wijn gedoopt stukje brood uitgereikt. Sinds de 12e eeuw geraakte in het Westen deze usantie terecht geheel in onbruik. Rome voerde het vormsel in en laat de kinderen reeds vroeg tot de communie toe. Allengs werd ook bij Rome gewoonte, dat de ouwel met de mond en in knielende houding bij het altaar uit de hand des dienaars ontvangen wordt. De Gereformeerden leerden weer met nadruk, dat 't Heilige Avondmaal alleen voor de gelovigen was bestemd. Nu betoogde Musculus, juist als het Concilie van Trente, dat het voor de kinderen wel niet noodzakelijk maar toch geoorloofd was, omdat zij, ook al zijn zij er zich niet van bewust, toch wel in hun geestelijke leven gevoed kunnen worden.

Maar hiertegen voerden de overige Gereformeerden deze afdoende argumenten aan:

a. Evenals er onder het Oude Testament groot verschil was tussen besnijdenis en pascha (zodat jonge kinderen niet mee gingen naar Jeruzalem om 't Paasfeest te vieren), zo is er onder het N. T. ook groot onderscheid tussen Doop en Avondmaal. De Doop is het sacrament der inlijving, het Avondmaal het sacrament van de opwassing in Christus, en daarom is bij het laatste voor de rechte ontvangst nodig, dat men tot oordeel des onderscheids kwam of m. a. w. het lichaam des Heeren onderscheiden kan.

b. Niet alleen waren bij het eerste Avondmaal de apostelen volwassenen maar wij krijgen ook de indruk uit de Acta en de brieven van Paulus, dat alleen volwassenen aan het Heilige Avondmaal aanzaten. Trouwens de woorden "neemt, eet, drinkt" veronderstellen, dat zij, tot wie men spreekt, tot bewustzijn gekomen zijn.

c. Geheel ten onrechte meende Musculus dat I Cor. 11: 26-29 niet een eis bevat, die voor allen geldt. d. We moeten niet vergeten, dat bij 't Heilige Avondmaal geen nieuwe weldaden worden geschonken, maar dat slechts reeds ontvangen weldaden op een bijzondere wijze, die bij de kinderlijken leeftijd niet past, worden verzegeld. De kinderen worden dus niet beroofd van de weldaden des I verbonds, wanneer hun 't Heilige Avondmaal onthouden wordt.

**§ 12. De toelating tot het Heilige Avondmaal.**

In plaats van het vormsel stelden de Gereformeerden de catechese en stelden zij vast, dat Openbare Belijdenis de toegang tot het Heilige Avondmaal ontsluiten zou. Calvijn en á Lasco wilden, dat de kinderen op ongeveer 14 jarigen leeftijd reeds belijdenis zouden afleggen. Allengs deed men 't schier algemeen eerst op latere leeftijd. Bij dit alles gingen de Gereformeerden uit van de gedachte, dat de kinderen 678 LOCUS DE MEDIIS GRATIAE der gelovigen als gelovigen moeten aangemerkt, als zodanig in de waarheid onderwezen en tot 't Heilige Avondmaal toegelaten worden na openbare belijdenis. Toonden zij echter in leer of (en) leven dat zij geen gelovigen waren, dan moesten zij van de gemeente afgesneden worden.

Deze gedachte is naar de Heilige Schrift. Slechts vergete men het volgende niet:

a. de kerk kan en mag niet oordelen over het binnenste maar moet oordelen naar belijdenis en wandel;

b. de kerk dringe steeds ernstig aan op zelfbeproeving, opdat niemand ongewaarschuwd zich een oordeel ete en drinke; c. de kerk moet van het Heilige Avondmaal afhouden degenen, die zich door belijdenis en (of) wandel als ongelovige en als goddeloze mensen aanstellen.

**§ 13. De dogma's van de transen consubstantiatie zijn in strijd met de Heilige Schrift.**

Tegen de Roomse en Lutherse leer van het Heilige Avondmaal kunnen de volgende argumenten ingebracht worden: a. Bij de woorden … moeten we bedenken, dat de copula … welke door Jezus die zich van het Aramees bediende niet is gebezigd, twee disparate begrippen: brood en lichaam verbindt en dus geen copula van het werkelijk zijn kan wezen. … moet hier een figuratieve betekenis hebben, evenals dat in de Schrift zo dikwijls het geval is, b y. Gal. 4: 24; I Cor. 10: 4; Hebr. 10: 20; Openb. 1: 20 enz. En dat wij hier werkelijk met een tropus (figuurlijke, overdrachtelijke zegswijze) te doen hebben, blijkt ook nog hieruit, dat de Christus bij het opnemen van het tweede element niet zegt: Deze wijn, maar deze drinkbeker is het Nieuwe Testament in mijn bloed.

b. Nergens leert de Heilige Schrift, dat het herhalen van de instellingswoorden een consecratorische kracht uitoefent. Integendeel. Wij wezen er reeds op, dat de Christus geen bepaalde formules heeft willen geven. Bovendien Jezus zegt niet: dit wordt, maar dit is mijn lichaam, en Hij heeft dus reeds te voren het brood van het gemene gebruik afgezonderd en door zegening en dankzegging voor een hoger doel bestemd.

c. Bij de eerste Avondmaalsviering kan er geen transof consubstantiatie hebben plaats gehad. Jezus zat lichamelijk aan de maaltijd aan, hoe konden dan de apostelen Jezus' vlees eten en zijn bloed drinken?

d. wanneer Jezus lichamelijk bij 't Heilige Avondmaal tegenwoordig is, dan daalt zijn menselijke natuur of bij elke avondmaalsviering uit de hemel neer of zij is, gelijk de Luthersen leren, alomtegenwoordig. Maar wij zien duidelijk, dat 't eerste niet het geval is. En het tweede is evenmin waar. Kon toch het lichaam des Heeren door het herhalen der instellingswoorden nabij gebracht worden, dan zou het lichaam van Christus tot in het oneindige toe vermenigvuldigd kunnen worden.

LOCUS DE MEDIIS GRATIAE 679

e. Het zou nergens toe dienen, dat het brood en de wijn veranderen in het lichaam en bloed van Christus. Immers kan onze ziel niet gevoed worden met de spijze des lichaams. En op deze geestelijke voeding der ziel komt het nu juist aan. En nu werpen de Roomsen en de Luthersen wel tegen: Ook wij leren, dat de ziel geestelijk gevoed wordt bij het Heilige Avondmaal, maar zij maken deze geestelijke voeding dan toch maar afhankelijk van de lichamelijke.

En wat nu meer bepaald de transsubstantiatie betreft, daartegen kunnen bovendien nog deze argumenten ingebracht worden:

a. We zagen, hoe volgens Rome alleen de substantie van brood en wijn verandert, maar niet de accidentia. Dat is echter ongerijmd. Wij kunnen de accidentia niet scheiden van de substantie. Ware zulks mogelijk, dan hielden zij op accidentia te zijn en werden ze zelf substantie's. Bovendien als alle accidentia bij brood en wijn dezelfde blijven — wat schiet er dan over, dat zou kunnen veranderen? Toen Jezus te Kana het water in wijn veranderde, veranderden dan ook wel degelijk de accidentia van het water.

b. Als het waar is, dat reeds alleen het brood in de vollen Christus veranderd wordt, dan had de Christus slechts een element bij het Heilige Avondmaal voorgeschreven. Maar nu schreef Jezus er bepaald twee voor, waaruit volgt dat brood en wijn eerst saam de gekruisigden Christus voor ogen stellen en Hem ons op een geestelijke wijze meedelen, en dat dus reeds hierom de transsubstantiatieleer vallen moet.

c. De Roomse leer en praktijk hebben 't Heilige Avondmaal steeds meer in betekenis teruggedrongen en daarvoor de Mis in de plaats gesteld.

**§ 14. De Mis.**

De afgoderij van de Mis, de volledigste uitwerking van de Roomse idee, dat de kerk met hare priesterschap de middelares der zaligheid is, is het centrum geworden van de Roomsen eredienst. Onder de Mis verstaat Rome de dagelijks nodig zijnde onbloedige herhaling van Jezus' offerande aan het kruis die aan de levenden en de doden ten goede komen kan. De leer van de mis is echter op deze gronden onhoudbaar:

A. De teksten, waarop Rome zich beroept, bewijzen voor haar leer nets. Rome verwijst allereerst naar Gen. 14: 18, alwaar wordt meegedeeld dat Melchizédek aan Abraham brood en wijn ter verkwikking aanbood. Hier is echter met geen woord van een offerande sprake, al volgt er terstond op, niet: "want" maar "en" hij (Melchizédek) was een priester des Allerhoogste Gods. Vervolgens naar Maleachi 1: 11: Want van de opgang der zon tot haren ondergang is Mijn

680 LOCUS DE MEDIIS GRATIAE Naam groot onder de volken, en aan elke plaats wordt reukwerk aan mijn naam gebracht en reine offergaven, want groot is mijn naam onder de volken, zegt de Heere der heirscharen (Ridderbos). Het Concilie van Trente, Sess. XXII, noemde deze plaats met nadruk als een bewijs voor het onbloedig offer der Heilige Mis. Nu zijn de Exegeten het over de betekenis dezer profetie niet eens. Sommigen denken aan Israëlieten, die in andere landen woonden, of aan proselieten en verklaren dit dan zo, dat de vereerders van JHWH buiten Palestina zijnen dienaren in het heilige land tot een beschamend voorbeeld zijn. Anderen denken aan de heidenen en zeggen: de schrijver laat hier JHWH verklaren, dat in alle heidense godsdiensten het echt religieuze element tot zijn eer strekt — al zijn Wellhausen en Oort zo eerlijk te erkennen, dat dit ruime standpunt van Maleachi niet in overeenstemming is met het enghartige standpunt, dat hij overigens tegenover de heidenen inneemt. Derden denken — en alle Exegeten moeten toestemmen, dat deze voorspellende opvatting grammatisch geoorloofd is — aan een profetie aangaande de nieuwe bedeling. Zo niet alleen de oude Exegeten maar ook Delitzsch in zijn "Messianische Weissagungen", S. 156 ("und an allen Orten wird geraucherd, wird geopfert meinen Namen und zwar (1 epexegeticum) reines Speisopfer), die van oordeel is, dat reeds alleen vanwege deze profetie Maleachi een der grootste profeten is, en dat in deze profetie dezelfde gedachte ligt als in Joh. 4: 23, *Maar de ure komt, en is nu wanneer de aanbidders de Vader aanbidden zullen in Geest en waarheid, want de Vader zoekt ook dezulken, die Hem alzo aanbidden.* —

Eveneens Ridderbos, die deze plaats enigszins breed (K. V.) bespreekt. Aan het slot daarvan schrijft hij: "Er blijft dus geen andere mogelijkheid over dan deze, dat de profeet aan de toekomst denkt. Dit is niet in strijd met de woorden van de tekst. Vooreerst toch kan men deze ook zeer wel in de toekomende tijd vertalen ("zal zijn" in plaats van "is", en "zal gebracht worden" in plaats van "wordt gebracht"). Maar men kan ook — en dit dunkt ons beter — in de tegenwoordigen tijd vertalen, en aannemen, dat de profetie hier gelijk ook elders (vgl. Jes. 9: 5) de toekomst als reeds aanwezig ziet en beschrijft. 0. spreekt de profeet dus van de toekomst (den Messiaanse heilstijd); hij ziet als voor ogen, hoe dan de naam des Heeren groot is onder de volken en alom reukwerk en reine offergave aan dien naam wordt toegebracht. Hebben we hier toekomstvoorzegging, dan valt verder te constateren, dat die toekomst hier, gelijk doorgaans, in Oudtestamentische kleuren wordt getekend; de vervulling is dan ook niet aan de letterlijke bewoordingen gebonden, maar bestaat in alle rechte venering van de waren God, die sinds Christus' eerste komst over het rond der aarde wordt gevonden, en na zijn tweede komst de nieuwe aarde vervullen zal."

LOCUS DE MEDIIS GRATIAE 681 Reukwerk en reine offergave zijn onder de nieuwe bedeling vervallen. Het wezenlijke bleef alleen over: het gebed en de geestelijke offeranden der gelovigen als de liefde, de dankbaarheid, de aanbidding Rom. 12: 1 en Hebr. 13: 15.

Voorts beroept Rome zich nog hierop, dat Jezus bij de instelling van het Heilige Avondmaal zeide: Doet dat tot mijn gedachtenis, Luk. 22: 19. Dan dat Hij daarbij het Heilige Avondmaal als een offer instelde en de discipelen tot priesters verhief, is in deze woorden in het minst niet begrepen en wordt zeker daarmede niet bewezen, dat het Hebr. rit FP en het Lat. facere wel eens in de betekenis van offeren gebruikt wordt.

Ten laatste beroept Rome zich op I Cor. 10: 21. Paulus stelt daar de tafel des Heeren tegenover de tafel der duivelen; maar omdat de tafel der duivelen een altaar was, volgt daaruit nog in genen dele, dat ook de tafel des Heeren een altaar is, waarop geofferd moet worden.

B. Het beroep van Rome op de kerkvaders is onjuist. Dezen noemen wel meermalen het brood en de wijn, gelijk zij door de gemeente geschonken worden, een offer der liefde aan God, maar nimmer verstaan ze onder 't Heilige Avondmaal zelf een offer.

C. In Hebr. 10: 10, 12, 14 leert de Heilige Schrift zo duidelijk de volkomenheid van Jezus' offerande, in Hebr. 9: 26-28 dat zij voor herhaling onvatbaar is en in Hebr. 7: 17, 25 dat zij door de waren hogepriester Christus geldende wordt gemaakt bij de Vader — en met dit alles is de Mis in strijd.

D. Christus verkeert thans in de staat der verhoging — hoe zou Hij dan nog dagelijks op onbloedige wijze geofferd kunnen worden?

E. Ook het beroep op I Cor. 15: 29, waaruit volgens Rome volgt, dat de Mis ook aan de doden ten goede komen kan, is onhoudbaar. De oudste opvatting van de woorden "dopen voor de doden" is deze, dat de Apostel het oog heeft op het gebruik, om een levenden Christen in de plaats van een onvoorziens ongedoopt gestorven vriend te laten dopen.

Calvijn en Van Andel zijn van oordeel, dat Paulus hier denkt aan catechumenen, die door ziekte of gevaar dicht bij de dood verkeerden en alsnu begeerden de doop. Zij verlangden de doop dan niet zozeer, om door deze sacramenten ingelijfd te worden bij de kerk op aarde maar bij de triomferende kerk, bij wie (doden) zij straks zouden zijn en met wie zij eenmaal hoopten op te staan in heerlijkheid. Grosheide — men leze zijn exegese in haar geheel — meent "dat nog het meest in aanmerking komt de uitlegging van Luther, die verklaarde: "die zich boven de graven, waarin doden liggen, dopen laten." We weten van zulk een gebruik niets. Maar het zou in verband met gedachten, als Paulus in Rom. 6: 3 vlg. geeft, kunnen zijn ontstaan. De Christenen hebben later, toen ze in de kerken begroeven,

682 LOCUS DE MEDIIS GRATIAE eeuwen lang boven de doden gedoopt. Men zou kunnen vragen: is daarmede ook niet de saamhorigheid uitgesproken tussen levenden en doden? Dopen boven de graven der gestorven Christenen kan alleen zin hebben, indien er voor de gestorven lichamen der Christenen nog iets te hopen valt, indien er een opstanding des vleses is."

Maar hoe deze tekst ook moet verstaan, in geen geval kan daarmede de Roomse voorstelling bewezen worden, omdat Paulus dit gebruik noch goed- noch afkeurt. Ook vergeet Rome, dat de kerk in 379 de doop voor de doden, die bij enkele secten in gebruik was, beslist verboden heeft (Zie verder Cremer, S. 156, Calvijn, Kuyper, L. de Sacr. blz. 157 en Van Andel).

**§ 15. De voorstelling van Zwingli moet ook afgewezen.**

De heerlijke betekenis van het Heilige Avondmaal kwam ook bij Zwingli niet genoeg tot haar recht. Volgens hem zijn brood en wijn slechts tekenen — en dus geen panden en zegels, zoals Calvijn leerde — of afbeeldingen van Christus' gekruisigd lichaam en vergoten bloed. De tekenen dienen, om als door een zinnebeeldige schilderij het aandenken der gelovigen aan Christus' dood te ondersteunen en te verlevendigen. Het Heilige Avondmaal is een gedachtenismaal. Christus is wel bij het Heilige Avondmaal tegenwoordig maar alleen voor het oog des geloofs. De gelovigen betuigen bij het Heilige Avondmaal, dat zij reeds genade bij God hebben gevonden, dat zij door Christus' dood met God verzoend en met Christus gestorven en opgewekt zijn; dat zij tot de leden van het lichaam van Christus behoren en dus nu ook naar zijn geboden behoren te leven. De gelovigen komen saam, om feestelijk de dood des Heeren — schoon door hem genoemd: vitalis mors — te gedenken en om hun onderlinge gemeenschap te betonen of m. a. w. om te betuigen, dat zij leden zijn van een lichaam, dat zij saam een brood zijn. Bij het Heilige Avondmaal is er dan ook geen gemeenschapsoefening met de verhoogden maar alleen met de gekruisigden Christus, en ook die laatste slechts voor zover de gelovigen betuigen, dat zij door Jezus' zoenoffer met God verzoend zijn. Op deze wijze is het Heilige Avondmaal eigenlijk geen genademiddel. Dan is bij het Heilig Avondmaal niet de eerste onze Heere Jezus, dan schenkt de Heiland ons onder de tekenen van brood en wijn niet zijn eigen lichaam en bloed als een spijs en drank des eeuwigen levens te genieten, of m. a. w. dan verzegelt de Christus niet van zijn zijde de unio mystica, maar dan zijn de gelovigen de eersten; de handelende personen. En als Zwingli dan toch leert, dat bij het Heilige Avondmaal het geloof wordt gesterkt, dan bedoelt hij daarmede alleen, dat de gelovigen zich door het geloof nog meer Christus toe-eigenen bij het zien op de afbeeldingen van zijn dood. Eenzijdig wordt hier de belijdenisacte der gelovigen op de voorgrond geschoven. Het is dan ook geen wonder, dat de

LOCUS DE MEDIIS GRATIAE 683 Modernen op het voetspoor van Scholten de opvatting van Zwingli de enig juiste noemen (Leer der Herv. Kerk4, deel II, blz. 330/339). Scholten gaf het gevoelen van Zwingli juist aldus weer: "Bij het gebruik van brood en wijn wordt niets meegedeeld maar eenvoudig afgebeeld en verlevendigd, wat de Christen, onafhankelijk van het gebruik des Avondmaals, door Gods genade en het geloof in Christus werkelijk bezit." Aanhangsel. Ik moge hier nog verwijzen naar het van verschillende zijden zo gunstig beoordeelde boek van Ds Th. Delleman, Het Heilig Avondmaal, met name naar Hoofdstuk V "De Gemeenschap aan de dood des Heeren", blz. 86-107.

Ik citeer slechts deze regels: "De gemeenschap aan Christus' vlees en bloed verkrijgen wij dus door een daad, welke verricht wordt door de verheerlijkten Christus. Hij brengt ons door Zijn Geest in gemeenschap met zijn kruisdood, waardoor Hij de oorzaak van onze eeuwigen honger en kommer, n.l. de zonde weggenomen heeft; en in gemeenschap met zijn opstanding, waardoor wij het eeuwige leven hebben. Door Zijn vlees en bloed, door Zijn kruisoffer heeft Hij ons dien levendmakende Geest verworven, opdat wij door dien Geest (die in Christus als het Hoofd en in ons als zijn lidmaten woont) met Hem waarachtige gemeenschap zouden hebben, en alle Zijn goederen, het eeuwige leven, de gerechtigheid en de heerlijkheid deelachtig worden" ...

Zo zegt Calvijn: Uit de substantie Zijns vleses blaast Christus het leven in onze zielen, ja stort Hij Zijn eigen leven in ons uit, ofschoon het vlees zelf van Christus in ons niet ingaat.

**HOOFDSTUK XVI.**

**LOCUS DE ECCLESIA. (DE KERK).**

**A. INLEIDING.**

**§ 1. Het sociaal karakter der Religie.**

God heeft niet gewild, dat de gelovigen op zich zelf zouden blijven staan en geïsoleerd zouden voortleven, maar dat zij met elkaar gemeenschap zouden oefenen. Reeds is in 't algemeen aan de belijders van een bepaalde religie eigen, dat in hen de drang werkt om met degenen, die deze zelfde religie hebben, zich tot een "fromme Gemeinschaft" te verenigen. Hierop heeft Schleiermacher terecht gewezen en hij gebruikt dan ook bij voorkeur de term "fromme Gemeinschaft" als hij over de verschillende godsdiensten en kerken handelt. En van wege dezen in elke religie liggende trek, wordt dan ook van het sociaal karakter der religie gesproken. Geen enkele niet-Christelijke religie gaf echter het aanzijn aan zulk een zelfstandige organisatie als die, welke wij onder het Christendom in de kerk vinden. "Het Mohammedanisme stichtte niet anders dan een soort van theocratische staat, waarin de Arabieren de Heeren der onderworpen volken zijn en de koran het wetboek is ook voor het burgerlijk recht. En het Boeddhisme vormde slechts verenigingen van wereldontvluchtende monniken, die op de burgerlijke maatschappij een verlammende druk oefenden en tegenover de staat nimmer zelfstandig werden."

Dat de pseudoreligies niet tot zulk een organisatie als bij het Christendom gekomen zijn, vloeit hieruit voort, dat in de wedergeborenen nog sterker dan bij anderen door het werk des Heiligen Geestes zich de begeerte openbaart om met medegelovigen in verbinding te treden en alzo de kerk des Heeren ook in het zichtbare tot openbaring te brengen. Zonder de val zou de eenheid van het menselijk geslacht in de schoonste harmonie zijn uitgekomen, maar thans is zij schrikkelijk verstoord en leven onafgebroken individuen met andere individuen en volken met andere volken in vijandschap. Door Christus wordt echter uit de uiteengeslagen mensheid een nieuwe vergaderd, wier leden niet alleen met Christus als 't Hoofd maar ook met elkander als leden des lichaams ten nauwste verbonden zijn.

LOCUS DE ECCLESIA 685

**§ 2. De gegevens der Heilige Schrift. Het begrip ecclesia.**

De bekende woorden, dat men in Seths dagen de Naam des Heeren begon aan te roepen, Gen. 4: 26, bevatten de eerste aanwijzing van een openbaren eredienst en van een samenkomen der kerk onder het Oude Verbond. Daarna wordt er geruimen tijd niet meer van gesproken. Dit werd anders, nadat God met Abraham en zijn zaad Zijn verbond opgericht had en bij Horeb dit verbond bevestigd en tot een nationaal verbond gemaakt had. Van toen af was Israël als volk een …. In het algemeen vertaalt onze overzetting van de Heilige Schrift .. door vergadering en ... door gemeente. Beide woorden worden alzo in het Oude Testament van de vergadering of de gemeente Israëls, zonder onderscheid van betekenis, gebruikt (Zie Kuyper, L. de E., blz. 11/12). Het middelpunt van de openbare Godsverering werd toen eerst de tabernakel en daarna de tempel, terwijl voorts de vader gehouden was zijn huisgezin te onderwijzen in de dienst en de geboden des Heeren.

Na het exil bleef dit zo, maar er kwam toch iets van groot belang bij. Op alle plaatsen in en buiten Palestina, waar Israëlieten woonden, ontstonden er samenkomsten der gelovigen op de sabbat Ps. 74: 8, Hand. 15: 21, om de wet te lezen en in haar onderwezen te worden. Dat het leren het hoofd-element in dezen cultus was, blijkt o. a. uit Marc. 1: 21; 6: 2 enz. De synagoge werd toen het centrum van het religieuze leven. Ze kreeg in steden met een overwegend heidense bevolking een zelfstandige organisatie. Door de godsdienstoefeningen in de synagogen, waarbij geen sprake was van priesters, offers, altaren enz., werd de Christelijke gemeente voorbereid. "Evenals de beide Hebreeuwse woorden, werden de Griekse woorden …en … oorspronkelijk voor deze religieuze bijeenkomsten promiscue gebruikt." Over 't algemeen zet de Septuaginta … over door … en …, door …, behalve in Ex. Lev. Num. Joz. waar ook … gewoonlijk door … wordt weergegeven. Allengs kwam er echter toch dit onderscheid, dat … meer de empirische, feitelijke samenkomst aanduidde (congregatio, vergadering) en x,x,20 1 0-toc het woord werd voor de ideale gemeente, gelijk zij de ware gelovigen, de door God tot Zijn heil geroepenen omvat (convocatio, gemeente).

Zo is het te verklaren, dat het Christelijk spraakgebruik het woord … alleen van de godsdienstige vergaderingen der Joden en van de gebouwen, waarin zij plaats hadden, bleef bezigen. Matth. 4: 23, Hand. 13: 43, Openb. 2: 9, 3: 9; maar dat het overigens het woord .. gebruikte. Wel betekent … soms nog in het Nieuwe Testament volksvergadering, Hand. 7: 38; 19: 32, 39, 40 maar doorgaans heeft het een religieus karakter en wijst het de Nieuwe Testament gemeente aan. In de patristische literatuur en vooral bij de Ebionieten werd de

686 LOCUS DE ECCLESIA Christelijke gemeente nog wel eens door … aangeduid, maar spoedig werd toch alleen van … gesproken. Christus zelf was hierin nog voorgegaan, toen hij het woord … toepaste op de kring of gemeente, welke Hij rondom Zich had vergaderd, Matth. 16: 18; 18: 17. De kleine schare, die Jezus uit het geloof volgde, was de ware ' …, het echte volk van God. Heel Israël behoorde in Jezus de beloofden Messias te huldigen, maar omdat het alzo niet was, zouden van nu voortaan zij, die onder alle volken de Heere beleden, de echte gemeente Gods zijn. Door de uitstorting des Heiligen Geestes wordt deze gemeente in beginsel losgemaakt van Israëls nationaal bestaan en van de offeranden en ceremoniën der wet; zij wordt een eigene, zelfstandige, godsdienstige vergadering en is nu het ware Israël.

Nu was deze … wel eerst uitsluitend te Jeruzalem, maar daarna kwamen er ook gelovigen te Samaria, te Antiochië en op vele andere plaatsen onder Joden en Heidenen. Natuurlijk werden ook deze vergaderingen met de naam … aangeduid. En zo kreeg dat woord geleidelijk verschillende betekenissen. …, een woord uit de .., was oorspronkelijk bij de Grieken een technische term. Er werd mee bedoeld, de vergadering van de stemhebbende burgers is een bepaalde plaats of m. a. w: een volksvergadering. Het is afgeleid van .. , omdat een heraut de stad werd ingezonden door de overheid om de burgers uit hun bezigheden bijeen te roepen tot een vergadering. "

Jezus gebruikt het woord nog in algemene zin. Na Zijn heengaan wordt het 10 toegepast op de kring van gelovigen op een bepaalde plaats, aangezien deze daar het volk Gods uitmaakt. En dan wordt het op hen toegepast in tweeërlei betekenis:

a. de vergadering of samenkomst der gemeente bijv. Acta 5: 11; 11: 26;

b. de gemeente zelve, ook al is zij niet vergaderd; … zijn dan meerdere gemeenten Rom. 16: 4; 20 een deel der gelovigen, dat op een bepaalde plaats in een private woning vergadert. Toen de gemeenten nog geen kerkgebouwen bezaten, vormden zich huisgemeenten, en elke huisgemeente werd … genoemd I Cor. 16: 19, ofschoon de naam voor de huisgemeenten in een stad saam … bleef, Acta 5: 11; 8: 1 enz.; 30 de verschillende gemeenten in een bepaalde streek, Acta 9: 31 (Judea, Galilea en Samaria); 40 alle gemeenten saam Gal. 1: 13; Ef. 1: 22; Coloss. 1: 18. Deze eenheid van alle gemeenten komt niet pas tot stand door belijdenis, kerkenorde en kerkverband.

Neen de kerk van Christus is een organisme, waarin het geheel aan de delen voorafgaat. De eenheid der kerk ligt in Christus, die zijn gemeenten uit Zich als het Hoofd samenvoegt, vergadert, regeert, bij haar blijft, ja door Zijn Geest in haar woont. Logisch gaat de algemene … aan de plaatselijke

LOCUS DE ECCLESIA 687 gemeenten vooraf (al is historisch het omgekeerde het geval) en komt zij in de plaatselijke gemeenten tot openbaring. Het wezen van de gehele kerk en de plaatselijke gemeenten is hetzelfde en bestaat daarin, dat zij het volk Gods, het lichaam van Christus is. 50 In de ruimste zin is … de vergadering van al het volk Gods in het verleden, heden en in de toekomst, Joh. 10: 16; 17: 20; op aarde en in de hemel."

**§ 3. Historisch Overzicht.**

In de na-apostolischen tijd treedt deze geestelijke eenheid der gemeente nog gedurig op de voorgrond. De kerk is het ware Israël, het gezegende volk Gods. Pastor Hermas en Origenes spreken echter reeds uit, dat er geestelijke en vleselijke leden der kerk zijn. Toen in de 2e eeuw allerlei ketterijen en secten opkwamen, werd op de vraag: welke is de ware kerk? geantwoord: Die, welke bij het geheel blijft en de gemeenschap met de katholieke onderhoudt = en katholiek werd de kerk dan genoemd, omdat zij over de ganse aarde, in alle tijden en plaatsen, alle gelovigen omvat en er buiten haar geen zaligheid is. Geleidelijk werd nu deze katholiciteit tegenover de ketterij veruitwendigd en in een zichtbaar instituut belichaamd. Niet de plaatselijke kerken zijn het, die saam een eenheid vormen, maar historisch gaat de katholieke kerk met het episcopaat vooraf en de plaatselijke kerken zijn delen van het geheel en slechts zolang ware kerken, als zij bij dat geheel zich houden en zich daaraan onderwerpen. Dit kerkbegrip — een omkeer van het Schriftuurlijke — werd in de strijd tegen het Gnosticisme, het Montanisme, het Novatianisme en Donatisme steeds meer overheersend. De kerk, welke door de bisschoppen geleid wordt, heet nu de enige bewaarster en predikster der waarheid, het onmisbare instituut des heils, de moeder aller gelovigen, de uitdeelster der genade.

Zover ging Augustinus niet. Volgens hem behoren tot de ware kerk ook zij, die nu nog goddeloos leven of in bijgeloof en ketterij verstrikt zijn en toch door God worden gekend. En omgekeerd zijn er velen binnen de zichtbare kerk, die niet tot de uitverkorenen behoren. Voor hem is de kerk ook niet de uitdeelster der genade maar toch wel de kring, binnen welke God gemeenlijk zijn genade uitdeelt. Buiten de kerk is er dan ook geen zaligheid. Wie de kerk niet tot moeder heeft, heeft God niet tot vader. Zelfs ging hij zo ver, dat hij leerde: de kerk blijft heilig, ook al zouden de goddelozen in haar de meerderheid hebben, omdat hare heiligheid, evenals haar eenheid en katholiciteit veel meer ligt in het objectieve instituut van leer, genade en cultus dan in de leden der kerk. Scheiding van de kerk is altijd zondig, een bewijs van hoogmoed, en ongehoorzaamheid. Zo heeft Augustinus uit reactie tegen de Donatisten veel te sterk nadruk gelegd op het instituut der kerk en daarmede in niet geringe mate bijgedragen tot de ontwikkeling

688 LOCUS DE ECCLESIA van het Roomse kerkbegrip. Theoretisch is dit laatste eerst uitgewerkt en verdedigd in de 15e en 16e eeuw. Het zichtbare instituut staat op de voorgrond, al heeft de kerk ook een onzichtbare zijde. De zichtbaarheid der kerk berust op de Vleeswording des Woords. Christus is de causa efficiens, exemplaris et finalis van de kerk; Hij leeft zelf als profeet, priester en koning door de Heilige Geest in haar voort en stort al de gaven zijner genade in haar uit. Hij deelt deze uitsluitend mede door middel van ambt en Sacrament; het instituut gaat dus vóór het organisme; de kerk is een moeder der gelovigen, voordat zij een vergadering is; de ecclesia docens met haar hiërarchische inrichting en haar genadewerkende sacramenten gaat aan de ecclesia audiens vooraf en staat hoog boven haar.

Van de Roomse kerk, en vooral van de ecclesia docens geldt, dat zij is de ene, enige, alleen-Christelijke, katholieke, door de regelmatige successie van de apostelen afstammende, onvergankelijke, onfeilbare kerk, zodat wie van haar in leer of leven zich afscheidt, altijd zondigt. Het kerkinstituut is de enige middelares der zaligheid. De kerk is de eerste en voornaamste kenbron der waarheid en wordt dientengevolge door vele Roomse theologen in de leer der principia behandeld. De ecclesia audiens is geheel afhankelijk van de ecclesia docens; van haar hangt het wezen der kerk niet af. 't Is wel goed en gewenst, dat de leken gelovigen zijn, maar ook al is dat zo niet, dan blijft de ecclesia docens evengoed de ware kerk. Publieke ongelovigen en goddelozen, die in de gemeenschap met Rome blijven, zijn toch leden der kerk; ze zijn potentieel de kerk; ze behoren wel niet tot de ziel maar toch tot het lichaam der kerk. De Griekse kerk stemde overeen met de Roomse inzake de leer der kerk, maar weigerde het primaat van de paus te erkennen en alzo stelde ze zich tegen het streven naar absolute eenheid en katholiciteit. Het verzet tegen de paus was in de Middeleeuwen bij de Katharen, Albigenzen, Bulgaren, de aanhangers van Almarik van Bena, de secten van de nieuwen en van de vrije geest een gevolg van dualistisch-manicheise of gnostisch-panthes istische dwalingen.

Uit meer Schriftuurlijke tendensen werd het optreden van de Waldenzen, Bradwardina, Wiclef en Hus geboren. Toch was het eerst de Reformatie, welke een kerkbegrip poneerde, dat principieel afweek van het Roomse. Luther begon niet met een program van reformatie der kerk op te stellen maar hij ging uit van de rechtvaardiging des zondaars door het geloof alleen en hij keerde zich aanvankelijk alleen tegen enkele misbruiken. Maar zijn strijd bracht hem allengs tot een principieel andere opvatting van de kerk. De kerk is een vergadering van gelovigen d. i. van mensen, die door het geloof vergeving der zonden hadden ontvangen en dus kinderen Gods, profeten en priesters zijn.

LOCUS DE ECCLESIA 689 Luther leerde 't eerst, dat de kerk een zichtbare en onzichtbare zij de heeft. Dit zijn geen twee kerken maar twee zijden van een en dezelfde kerk. De kerk is onzichtbaar, voor zover ze is een voorwerp des geloofs; zichtbaar voor zover ze openbaar en kenbaar is aan de zuivere bediening van Woord en Sacrament. Er kunnen in een kerk wel ongelovigen zijn, evenals er in een lichaam vreemde bestanddelen kunnen binnendringen, maar het wezen der kerk wordt door de gelovigen bepaald, het geheel wordt genoemd naar het voornaamste deel.

De kerk is een communio of congregatio sanctorum et vere credentium, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta. Allengs kwam echter bij de Luthersen enige wijziging in het kerk-begrip. Luther bedoelde met de term onzichtbare kerk alleen, dat het wezen der kerk in het onzichtbare lag, in het geloof, in de gemeenschap met Christus en zijn weldaden door de Heilige Geest. Toen echter steeds meer bleek, dat in de kerk hypocrieten en dezulken, die weigeren zich tot God te bekeren, gevonden worden, werd de kerk onzichtbaar genoemd, omdat de kring der ware gelovigen door mensen niet kan gekend worden. Terwijl onder de zichtbare kerk werd verstaan totus coetus vocatorum, in quo omnes pro ecclesiae illius membris habentur, die een "externa professio" aflegden.

De ware gelovigen vormden dan een onzichtbare ecclesiola in de zichtbare ecclesia. De Gereformeerde leer van de kerk onderscheidt zich in deze opzichten van de Lutherse:

a. Luther zocht de eenheid en heiligheid der kerk meer in de objectieve instellingen van ambt, woord en sacrament, Calvijn meer in de subjectieve gemeenschap der gelovigen. Zo konden volgens de Luthersen uitverkorenen nimmer aanwezig zijn buiten de kring der kerk, terwijl volgens de Gereformeerden Christus rarissime ook wel eens de zaligheid schenkt buiten het instituut der kerk om.

b. Omdat de Gereformeerden de kerk zeer nauw met de eclectie in relatie brachten, dachten zij ook anders over de onzichtbaarheid der kerk. Nog niet zozeer Zwingli. Hij zegt in zijn Exp. Chr. Fidei, dat de kerk der gelovigen op aarde onzichtbaar is, in zover zij alleen de ware gelovigen omvat en zichtbaar, in zover allen tot haar behoren, die op aarde de Christennaam dragen. Calvijn daarentegen leerde: Onzichtbaar is de kerk,

10 als ecclesia universalis, omdat een bepaald persoon de kerk op andere plaatsen en in andere tij de niet waarnemen kan;

20 als de vergadering der ware gelovigen, die eerst bij Jezus' wederkomst compleet en zichtbaar zijn zal;

30 als de vergadering der geroepene uitverkorenen, omdat wij in de kerk de hypocrieten niet van de ware gelovigen kunnen onderscheiden;

40 omdat de kerk niet van de wereld, omdat haar Hoofd onzichtbaar, omdat een groot deel van haar in de hemel, omdat ze tijdens vervolgingen dikwijls in woestijnen en spelonken verscholen en omdat ze

690 LOCUS DE ECCLESIA niet in het inwendig geloof der ware leden waarneembaar is. En zichtbaar is de kerk, omdat zij in belijdenis en wandel openbaar wordt; of als instituut met ambten en bedieningen optreedt; of niet alleen ware gelovigen doch ook hypocrieten bevat. In de 17e eeuw werden deze gedachten van Calvijn nog vrij algemeen gehuldigd, al legden de theologen niet altijd eender het accent. Dan, toen in de 18e eeuw de kerk al meer verwereldlijkte kwamen velen er toe, een uiten een inwendig verbond naast elkaar te stellen, om de forma externa en interna van de kerk te scheiden en uit te spreken, dat ook onbegenadigden, indien ze onergerlijk leefden, ware leden van de kerk konden zijn en aanspraak hadden op 't Heilige Avondmaal en de doop voor hun kinderen.

c. De Gereformeerden rekenden tot de kenmerken der ware kerk niet alleen de zuivere bediening van het Woord en de zuivere bediening van de sacramenten maar ook de Christelijken wandel der leden en de oefening van de kerkelijke tucht overeenkomstig Gods Woord. Niet alleen had de Reformatie een ander kerkbegrip dan de Roomse kerk, maar practische gevolgen bleven ook niet uit. De uniformiteit maakte plaats voor de pluriformiteit; in graad van zuiverheid werden de ware kerken onderscheiden. Ook hadden de kerken der Reformatie niet als Rome maar ene, maar onderscheidene Confessies. De Socinianen spraken bijna uitsluitend van de zichtbare kerk, wijl ze leerden het Christendom is voor alle mensen aannemelijk. Zo redeneerden ook de Arminianen, die bovendien nog aan de kerk alle zelfstandigheid ontnamen en haar slechts lieten het recht van prediking en vermaan. Volgens de Rationalisten was de kerk niet veel anders dan een vereniging, wier doel was: de uitoefening van de godsdienst en de bevordering van de moraliteit. Kant noemde de feitelijk bestaande kerk met haar statutarische confessie de zichtbare kerk.

De predikanten moesten er zich met tact op toeleggen deze kerk te doen plaats maken voor de onzichtbare kerk of het Godsrijk op aarde met een redelijke en zedelijke religie. Hegel en Rothe meenden eveneens, dat de kerk slechts een voorbijgaande betekenis heeft, omdat eenmaal de staat zou zijn de ware realisering der zedelijke idee en alzo het rijk Gods. Het mysticisme kende uit andere motieven weinig waarde toe aan de kerk. De Wederdopers wilden, dat de gelovigen zich geheel uit de wereld zouden terugtrekken. De ware kerk was een kerk van heiligen, die na 't afleggen van belijdenis waren gedoopt en die zich van alle andere mensen moesten onderscheiden door onthouding van de eed, de krijgsdienst en het overheidsambt, door kleeding, verkeer met anderen enz. De Labadisten wilden ook een kerk of "evangelische gemeente", die alleen uit ware gelovigen bestond. Het Pietisme liet eveneens de verschillende levenssferen aan "de wereld" over, werd allengs onverschillig voor de kerk, de ambten,

LOCUS DE ECCLESIA 691 de sacramenten en de formulieren, dweepte met gezelschappen en bevorderde alzo het separatisme. De z.g. apostolische gemeente van Zinzendorf vertoonde veel overeenkomst met de z.g. evangelische gemeente van Labadie. In Engeland trad door mannen als Robert Browne en John Robinson het Independentisme op, dat de kerk geheel en al laat opkomen uit de samenvoeging van individuele gelovigen en van het Schriftuurlijk kerkverband niet weten wil. De Kwakers bepleitten ook een gemeente, die afgezonderd was van de wereld en zich door allerlei uitwendige dingen kenmerkte. Het Methodisme kwam op hetzelfde punt uit.

Aanvankelijk poogde Wesley nog de kerk zelve te reformeren, maar in 1784 scheidde hij zich of van de staatskerk, vormde vrome gezelschappen, die dagelijks tot gebed bijeenkwamen, nu en dan liefdemaaltijden, vastendagen, waaknachten, prayer-meetings enz. hielden en allereerst beoogden zondaren tot bekering te brengen. Het Heilsleger is de consequentie van het Methodisme. De bekeerden vormen geen kerk meer maar een staand leger van Christus, een corps van evangelisten onder een officier, door bijzondere kleding en leefwijze van de wereld gescheiden.

Ten slotte ging John Darby zover, dat hij beweerde: de nieuwe bedeling werd eerst wel door God met kerk en ambt begiftigd, maar al heel spoedig zijn de kerken door de zonden der belijders zo ontaard, dat God ze heeft verworpen en kerk en kerkvorm onherroepelijk voorbij zijn. Eigenlijk zijn alle kerken Babel en voorbereidingen van de antichrist geworden. De gelovigen moeten zich uit de wereld terugtrekken, elkaar in de "vergaderingen" met hun gaven stichten en rustig de wederkomst des Heeren verbeiden. Alzo is het heden voor de kerken niet rooskleurig.

Een uitzondering maakt de Roomse kerk, al leed ook zij door de Los-van-Rome-Beweging, de Modernisten en het Socialisme schade. Vooral sinds zij tot het Thomisme terugkeerde, tegen de modernisten en voorstanders van de Bijbelkritiek in haar midden opkwam, en ijveren ging voor de verheffing van de werkmansstand heeft ze in kracht en invloed veel gewonnen, zodat zij in Frankrijk niet onderging, al onttrok de staat haar allen geldelijke steun en zij tijdens en na de revolutie in Duitsland een bolwerk van het behoud bleef.

De Russische kerk, die voor de omwenteling zo sterk scheen te zijn en alle secten onderdrukte, ligt thans bijna uiteengeslagen en zo is de betekenis der Griekse of Oosterse kerk geweldig afgenomen. En door het indringen van het ongeloof zijn alle Protestantse volkskerken zeer verzwakt, zodat de kerk hare invloedrijke positie in het leven veelszins heeft verloren. 't Is waar, dat het Irvingisme de kerk wilde reformeren door herstelling van het Apostolaat; dat in de Anglicaanse kerk het ritualisme, dat zo sterk hecht aan ambten, eredienst, sacramenten en ceremoniën steeds meer de geesten bekoort; dat in het derde kwartaal

692 LOCUS DE ECCLESIA der vorige eeuw enkele Lutherse theologen als Kliefoth en Vilmar elke mededeling van genade bonden aan het objectieve instituut van kerk, ambt en sacrament; dat na de revolutie in Duitsland en door de onderdrukking van de Staat de Evangelische en de Reformierte Kirche meer oog kregen voor de roeping der kerk ten opzichte van het volk in al zijn geledingen; dat de Belijdenisbeweging krachtig opkomt tegen het nieuw Germaanse Heidendom, vooral dat God in ons land grote dingen deed en dat er van ontwaking van het Gereformeerde leven in Hongarije en zelfs enigszins in Frankrijk, Schotland en enige N. en Z. Amerikaanse gebieden en in Zuid-Afrika gesproken kan worden — maar deze verschijnselen stoten toch het feit niet omver, dat de kerk van Christus in de gekerstende landen bij lange niet meer die plaats inneemt, welke haar vroeger ingeruimd werd. Zelfs gaan er steeds meer stemmen op, volgens welke de kerken slechts menselijke instellingen zijn, ja die menen, dat de kerken haar tijd hebben gehad en dat een vrije religieuze ontwikkeling ver de voorkeur verdient. Satanisch woedt het Communisme in Rusland tegen alle kerken en wie weet, wat er in Duitsland nog gebeuren zal?

§ 4. De Ethische richting en de kerk. Kerk en Gemeente. Toen het Rationalisme de kerk gedegradeerd had met haar opvatting, dat zij niet veel anders was dan een groot paedagogium, dat de mensen de zedelijke beginselen inprenten en hen opwekken moest daarnaar te leven, is het Schleiermacher geweest, die aan de kerk haar eer wilde teruggeven en die er ook tot op zekere hoogte in geslaagd is, aan de kerk weer haar eigene plaats gegeven te hebben. Schleiermacher was van oordeel, dat heel de Theologische wetenschap met de kerk in verband moest worden gebracht.

Volgens hem was "die christliche Theologie sonach der Inbegriff derjenigen wissenschaftlichen Kenntnisse und Kunstregeln, ohne deren Besitz und Gebrauch eine zusammenstimmende Leistung der christlichen Kirche d. Heilige ein christliches Kirchenregiment nicht moglich ist." (Zur Darstellung des theologische Studiums, Einleitung § 5, 25 en 26). Daubanton heeft in zijn Encycl. studien deze gedachte van Schl. overgenomen en de kerk het object der Theologie genoemd. Schl. noemde "die Kirche die Zusammenfassung dessen, was durch die Erlösung in der Welt gesetzt wird. Die sichtbare Kirche is getheilt und immer dem Irrthum ausgesetzt. Die unsichtbare Kirche ist ungetheilt Eine." Met grote waardering heeft ook Vinet over de kerk geschreven, o. a. in zijn "Etudes Evangeliques." Hij gebruikt op p. 22 het beeld van iemand, die zijn dorst lest met het water uit een stroom. Die mens zou al zeer dwaas zijn, wanneer hij de stroom gering schatte, omdat hij maar enkele druppelen water nodig had en niet de gehele stroom. Ongetwijfeld bestaat er een rechtstreeks verband,

LOCUS DE ECCLESIA 693 een onmiddellijk rapport tussen ieder gelovige en l'eau vive, qui est Christ, maar de kerk is de stroom waaruit de druppelen levend water geschept worden, omdat de kerk ons brengt de kennis van Christus, ja om zo te zeggen Christus zelven. "Sans 1'Eglise point de Christianisme et point de Chretiens." Onder de invloed allermeest van Vinet en daarna ook van Schleiermacher is de Ethische richting ten onzent geboren. (Zie mijn "Ethisch of Gereformeerd"?).

En evenals Vinet en Schleiermacher heeft zij van meetaf de lof wel niet der kerk maar der "Gemeente" bezongen. Dan, ook over dit dogma sprak zij zich weinig belijnd uit; ja zij kwam wel eens in tegenspraak met stellingen, die eerst door haar geponeerd waren. Volgens D. Chantepie de la Saussaye, de Baanbreker der Ethische richting ten onzent, moeten wij onderscheiden tussen gemeente en kerk.

De gemeente is het geheel der door de Heilige Geest uit de wereld geroepene en de Heer toegebrachte zielen, de verschillende kerken zijn slechts de openbaringen der gemeente, de vormen waarin de gemeente optreedt. Niet de kerk maar de gemeente is het orgaan van God of het kanaal des Geestes in de wereld. De gemeente bezit de waarheid, en wel de waarheid in Ethische zin. Hoofdzaak is dan ook niet de belijdenis der kerk maar het geloof der gemeente. Dit geloof of de consciëntie der gemeente is de zedelijk-godsdienstige bewustheid der gemeente op de tegenwoordige hoogte harer ontwikkeling en niet de som van "zedelijk-godsdienstige overtuigingen, die het erfgoed zijn van voorafgaande ontwikkelingen." De vroeger vastgestelde Confessies hebben wel betekenis voor ons, maar aangezien de consciëntie der gemeente een levende is, moet zij ook gekend worden op het punt, waar zij de toekomst inleidt, waar zij aanvangspunt is of het heden der consciëntie. God geeft steeds enige begaafde mannen, om voor hun tijd de organen te zijn van de zedelijk-godsdienstige waarheid, die in de gemeente geeft. Van juridisch handhaven der belijdenis mag dan ook geen sprake zijn.

Wij moeten in die zin confessioneel zijn, dat de confessie voor ons is de historische grondslag, waarop wij steunen; of de weg, die ons ter bewandeling wordt aangewezen; of ook het doel, waarnaar wij streven. Inconsequent was Ch. de la S. op dit punt, dat hij tegelijkertijd staande hield: "Den tegenwoordigen rechtstoestand onzer kerk aarzel ik niet te noemen een georganiseerde ontbinding" of "de anarchie" en: "Te goeder trouw en met geloof neem ik de bestaande leervrijheid aan; in de tegenwoordigen chaotische toestand der Herv. Kerk is leertucht onuitvoerbaar" (A. M. Brouwer, Daniel Chantepie de la Saussaye; J. v. d. Sluis, De Ethische richting, blz. 231/241). Prof. J. Heilige Gunning (Van der Sluis, a.w. blz. 241/250) maakte ook onderscheid tussen gemeente en kerk. Van de gemeente geldt, wat de Gereformeerde Confessie van de kerk belijdt: Zij is het lichaam van

694 LOCUS DE ECCLESIA Christus, de vergadering der ware Christgelovigen, alle hun zaligheid verwachtende in Jezus Christus, gewassen zijnde door Zijn bloed en verzegeld door de Heilige Geest. Maar degenen, die deze belijdenis verwerpen, blijven toch "onze broeders in Christus, zolang zij .niet het lidmaatschap der kerk opzeggen."

Zo dacht ook Ds Rozemeyer (Het geloof der gemeente, blz. 449/488). Wij mogen spreken van gemeente als men de verzameling der Christenen beschouwt van de ideale zij de, naar de roeping, die in de Christennaam ligt, maar als men die verzameling beschouwt naar haar uitwendig optreden, als een corporatie, waarvan men de leden kan tellen, dan spreke men van de kerk. Hij wil het recht van bestaan van de vrije kerken, die groepen van gelovigen "afgezonderd van de bedorven massa" pogen te vormen, niet ontkennen, maar wel meent hij, dat in de tegenwoordige bedeling de kerk als volkskerk het best aan hare roeping beantwoordt. Maar zulk een volkskerk moet er dan ook niet naar streven de belijdenis kerkrechtelijk te handhaven of m. a. w. leertucht te oefenen. Zijns inziens kan een volkskerk niet anders doen dan de belijdenis van de Christus Gods kort en duidelijk uitspreken, en die voorhouden aan hen, die hetzij als leden tot haar toetreden, hetzij tot het leraarsambt in haar midden zich aanmelden, het aan de consciëntie overlatende, of men tot dezen kring toetreden en daarin blijven kan." Prof. P. D. Chantepie de la Saussaye (Het Christelijk Leven 2, II, 292/327; v. d. Sluis, a.w. 250/256) maakte eveneens onderscheid tussen gemeente en kerk. Zijns inziens kent het N. T. nog geen kerk; alleen wat later tot kerk zal groepen: de gemeente van hen, die door Jezus Christus in de levenseenheid met Hem en God zijn opgenomen, het lichaam van Christus, waarvan Christus het Hoofd is en de gelovigen leden zijn en daardoor ook onderling met elkaar verbonden. De Bijbel kent geen Christelijke kerk. De kerk als geestelijke gemeenschap en de kerk in hare uitwendige verschijning behoren wel tot twee sferen, maar zij hangen toch innig saam. Bij het leven en de arbeid der gemeente vertegenwoordigt de kerk het traditionele en het interpersonele. Het Christelijk geloofsleven is bij uitstek individueel maar het staat toch niet op zichzelf. Het is aan traditie en gemeenschap gebonden. Uit geen enkele kerk, hoe gebrekkig zij ook moge zijn, is haar wezen geheel geweken. Niemand mag het veiliger achten buiten de kerk de geestelijke goederen te verwerven of te bewaren. Hier op aarde kunnen wij niet reeds zuivere toestanden maken, het gemengd karakter behoort nu eenmaal tot het wezen der kerk. Protestanten moeten niet trachten aan Goddelijke Bijbelwoorden hun kerkinrichting vast te knopen.

Dit lijdt schipbreuk op het onloochenbaar feit, dat de teksten, die men dan gebruikt, helemaal niet zeggen, wat men er in legt, aangezien de Bijbel geen Christelijke kerk kent en wat voor Israël of zelfs voor apostolische gemeenten

LOCUS DE ECCLESIA 695 gold van verre niet slaat op presbyteriale, episcopale of welke kerkvormen ook. Over vrije kerken kan ons oordeel niet principieel, het moet historisch zijn. Wanneer men daarbij de separatistische en donatistische geest weet te vermijden, hangt de zedelijke waarde ener afscheiding eenvoudig of van de mate, waarin zij of de invloed der christelijke gemeente op het volksleven prijsgeeft of dien invloed in omvang en diepte versterkt door de band met de staat los te maken.

Bittere woorden schreef helaas Ds G. J. A. Jonker in zijn "De geheel enige betekenis van Jezus Christus ook voor onze tijd" niet slechts over een kerkengroep maar over alle kerken van onze tijd. De officiële kerk komt met het vaandel der eeuwigheid bijna overal achteraan en is zo bitter weinig op de hoogte van de ernst van het heden. Hoe meer de kerk op de voorgrond treedt, des te meer raakt Christus naar achteren. En die officiële kerk zou dan de stedehoudster van Christus zijn!

Wien zulke godslasterlijke gedachten door de gerichten des Heeren nog niet voor goed uit hoofd en hart zijn weggeschrikt, hij mag door een nietig mens wel als onverbeterlijk worden opgegeven. Wij denken hoog van Christus en verwachten alles van Hem, omdat wij van de kerk, als surrogaat van Christus, laag denken en van haar niets verwachten. Valeton, De Ethische Richting, scheidde ook kerk en gemeente.

De kerk is onderhevig aan allerlei wisselingen en gaat voorbij. Naar kerkherstel moeten wij dan ook niet streven. Slechts op dit een komt het aan, dat het leven Gods, dat in de gemeente is, steeds meer openbaar worde en dat dit geschiede, hoe dan ook. Slotemaker de Bruine nam in zijn "Plaats en taak van de Hervormde Kerk" dit conciliante standpunt in. De Heilige Schrift geeft ons volstrekt geen antwoord op de vragen: Op welke wijze kan ons ganse volk het best met het Evangelie worden bereikt, voor het Evangelie gewonnen, bij het Evangelie bewaard? En wat is 't wezen der kerk?

De leer aangaande de kerk is een zeer zwak punt in de Confessies en de Dogmatieken van het gehele Protestantisme. Deze leer is in elke voorgedragen vorm kortweg onhoudbaar. De Schriftuurlijke argumenten voor deze leer wekken bij ernstig onderzoek slechts het pijnlijke gevoel, "dat hier voor de zoveelste maal de vrienden van de Gods-openbaring de Gods-openbaring tot een belaching maken." Evenals in de dagen der apostelen de kerkinrichting een kwestie was van praktijk en niet van beginsel, zo had het in de volgende eeuwen moeten blijven en zo behoort 't ook thans nog te zijn. Hij meent, dat de zo-even genoemde vragen aldus moeten worden beantwoord: De Evangelisatie van een gans volk wordt het best verkregen door een volkskerk en een of meer belijdeniskerken naast elkaar.

De volkskerk moet echter ook een belijdenis hebben en wel deze, dat God Zich zelven aan ons in Christus gegeven heeft. Deze

696 LOCUS DE ECCLESIA belijdenis moet ook gehandhaafd maar dan niet door kerkelijke processen en straffen als schorsing en afzetting. Voor de handhaving der belijdenis is nodig het geestelijk leven der gemeente, dat intuïtief voelt waar het om gaat en waardoor de leer tot leven wordt en dan van zelf zich handhaaft en van zelf de afwijkingen uitdrijft. Zonder dwang moeten de niet gelovigen gevoelen, we horen in de volkskerk niet thuis en daarom gaan wij vrijwillig heen. In zijn "Handboek der Dogmatiek" 2 wijdt Prof. Muller natuurlijk ook een paragraaf aan de kerk (blz. 236-251). Dan, ook daarin sprak hij zich even weinig belijnd uit, als dit bij de bespreking der andere dogma's het geval is. "Alles hangt aan de juiste bepaling van het begrip "kerk”, maar het laatste woord om tot het juiste inzicht te komen, moet nog gesproken worden." De kerk is het middel tot bevordering van het Godsrijk. Het Godsrijk zal "alsdan in al zijn volheid gekomen zijn, als het religieuze leven het algemene wereldleven is geworden."

Zover is het thans nog niet, daarom is de kerk als afzonderlijk instituut nodig; de kerk is de kring, waarin het Christelijke geloofsleven zich beweegt. De onderscheiding tussen gemeente, als de verzameling der ware gelovigen, en kerk verdient geen aanbeveling. Uitdrukkingen als "het geloof der gemeente" of "de belijdenis der gemeente" klinken heel mooi, maar zeggen weinig. Ten slotte is het geloof der gemeente altijd weer het geloof of de belijdenis van de kring, waarin men zich zelf beweegt. Daarom valle deze onderscheiding weg, en gebruike men alleen het woord kerk en stemme men toe, dat er verschillende kerken zijn.

Kerk van Christus mag echter alleen de onzichtbare kerk genoemd worden. De verschillende kerken zijn dus niet kerken van Christus maar menselijke instellingen, waarin, als 't goed is, iets gevonden wordt van de heilige, algemene, Christelijke kerk. Ook zijn de onzichtbare kerk en de zichtbare kerk geen twee kerken; de eerste is het geestelijke gehalte en de tweede de uitwendige, gebrekkige verschijning daarvan of m. a. w. in de gelovigen van elke zichtbare kerk wordt de onzichtbare openbaar. "Voor orthodoxe Protestanten kan de kerk slechts zijn een maatschappelijk organisme, d. w. z. de levende gemeenschap, waarin vooral door de prediking de Heilige Geest werkt. De Geest heeft de kerk eens in het leven geroepen en de gelovige leden zijn door de band des Geestes verbonden en zij zijn de organen, waardoor de Geest werkt. Als de kerk ontaardt in een voor altijd vaststaand instituut, dan heeft ze wel schijnbaar grote kracht maar is zij toch feitelijk dood. De kerk is een levend Organisme, waarbij natuurlijk dikwijls stilstand en achteruitgang valt waar te nemen, maar waarin toch de Geest de Agens blijft, die steeds weer nieuwe organen bezielt en rechte paden doet kiezen. Bij zulk een Organisme kan geen sprake zijn van absoluut onveranderlijke beginselen, 't zij dogmatische of juridische. Wij moeten

LOCUS DE ECCLESIA 697 deze dingen overlaten aan de Geest, die in alle waarheid leidt." "In zulk een Organisatie kunnen dan ook de orthodoxen qua tales niet als "de gelovigen" aangemerkt worden. Wel zijn allen, zovelen in de kerk zijn "geroepen heiligen", wat natuurlijk niet zeggen wil, dat zij actu heilig zijn, maar dat zij staan onder de bedeling van enen Heiligen Geest." "Het gaat niet aan bij de term "zuivere prediking des Woords" terstond te denken aan dogmatische orthodoxie.

Er is nog iets hogers dan dat. De van God geleerde stort uit zijn schat oude en nieuwe dingen. De zuivere leer des Evangelies moet verkondigd worden, maar het accent mag dan niet gelegd op leer maar op Evangelie. De leer toch is het product van menselijke, theologische werkzaamheid en kan geen grond zijn voor de kerk. De kerk moet een belijdend en opvoedend karakter bezitten en zij kan slechts dan hare roeping vervullen, als zij een steeds geschikter organisme wordt, waarin het evenwicht bewaard wordt tussen religieuze individualiteit en religieuze gemeenschap. Daarom verdient de Nederlandsche Hervormde kerk, die wel een volkskerk maar geen staatskerk is, in dat opzicht boven vele andere de voorkeur, en al is het waar, dat wat koning Willem I in zijn "vaderlijke bemoeiingen" deed, iets ongehoords is voor een gereformeerde kerk (die niet wil dat de overheid haar een organisatie oplegt en leervrijheid proclameert), toch was zijn daad in de voorafgaande eeuwen genoegzaam voorbereid en blijft het de vraag, of de koning op dat ogenblik wel veel anders kon handelen." Dr. Riemens wijdt in zijn "Christelijke Dogmatiek" ook een bespreking aan de kerk. Er had nooit van kerk maar alleen van gemeente moeten zijn gesproken.

Dogmatisch moet de term gemeente worden gebezigd in de zin van "de ideale vergadering der Christenen d. i. de een heilige algemene Christelijke kerk." Deze gemeente moge een organisme zijn, zij is vooral ook instrument voor komende dingen, aangezien zij de roeping heeft te getuigen met de bedoeling, dat het einde, d. i. het nieuwe begin, komen moge. Jezus en de apostelen waarschuwen nimmer tegen een verkeerde organisatie van maar wel tegen een verkeerden geest in de kerk. In het N. T. wordt dan ook geen bepaalde bestuursorganisatie als de enig-ware aangewezen. Deze gemeente moet volgens Tit. 3: 10 tucht oefenen. Deze tucht draagt een opvoedend karakter. Zij strekt niet tot neerwerping maar tot opbouwing en moet alleen gaan over hen, die niet belijden, dat Jezus Christus in het vlees gekomen is. Sinds de Reformatie zijn er verschillende kerken, die slechts relatief van elkaar verschillen, zodat ten opzichte van de kerken een zeker geestelijkinternationaal of liever inter-ecclesiaal standpunt onvermijdelijk is geworden. Naar Christus' bedoeling moet de kerk zijn: vergadering en eenheidsband der Christus-belijders in het voetspoor van Petrus en de apostelen.

698 LOCUS DE ECCLESIA

Nu zijn echter in de laatste eeuwen de kerkelijke toestanden abnormaal geworden. En daarom "is het onvermijdelijk een bepaalde kerk bijv. de Nederl. Hervormde te zien als moment in de groei der gemeente naar de ideale kerk der volkomen Christusoverwinning. Zo beschouwd is de kerk de zich formerende gemeente van Christus." "De kerk houdt op, openbaringsvorm der gemeente van Christus te zijn, wanneer zij de belijdenis van Christus als Hoofd der gemeente en de eerbied voor de openbaring van de Vader, in Hem de Zoon door de Geest gegeven, prijsgeeft. Met deze belijdenis staat en valt een kerk als kerk" (a.w., blz. 123/130). Uit dit overzicht blijkt het volgende:

1. Dat ook inzake het dogma van de kerk door de Ethische richting de Heilige Schrift niet werd aanvaard als de kenbron der waarheid en de grond des geloofs. De ethische theologen beginnen niet met de gegevens der Heilige Schrift te verzamelen, gelijk dat toch voor elk dogma noodzakelijk is. Enkele woorden uit de Heilige Schrift worden even genoemd, een enkele maal een tekst geheel aangehaald, maar de poging om alles bijeen te brengen wat in de Heilige Schrift omtrent de kerk voorkomt, wordt zelfs niet beproefd. Dit vloeit uit deze grondfout voort, dat men beweert: God heeft geen waarheden geopenbaard. Gods openbaring is mededeling van leven. Dat leven is bij de Bijbelsrijvers reeds aanvankelijk tot bewustzijn gekomen en zo goed mogelijk onder woorden gebracht. De Bijbel is in hoofdzaak een bundel van verklankte geloofservaringen of geloofsgetuigenissen. De voorstelling, dat de Bijbel een wel samenhangende leeropenbaring zou bevatten, of althans de grondstoffen voor een systematische dogmatiek, moet afgewezen. "In de 66 geschriften, waaruit onze Bijbel bestaat, komen ons zeer uiteenlopende toestanden en niet minder uiteenlopende denkbeelden en gevoelens tegemoet. Hoe anders is de atmosfeer in de decaloog dan in de Bergrede. Feitelijke tegenstrijdigheden, die in groten getale zich voordoen, zijn van veel geringer betekenis dan het verschil in vroom gevoel en zedelijke maatstaf. Eenheid van leer is in de Bijbel niet te vinden. God heeft geen waarheden afgekondigd, die voor alle tijden gelden. En evenmin heeft Jezus, toen Hij op aarde was, een leer voorgedragen, zelfs niet de bouwstenen aangedragen, waarmee "stelselbouwers" een leergebouw kunnen optrekken. Het Oude Testament is natuurlijk niet normatief. Hoeveel stukken heidense volksreligie zijn niet in het Jahvisme ingelijfd! Maar ook het Nieuwe Testament is niet normatief, omdat zelfs in de Nieuwe Testament denkbeelden bestanddelen voorkomen, die reeds lang zijn voorbijgegaan. De Theologie kent dus wel vele teksten, die in klassieke vorm gevoelens, stemmingen, overtuigingen weergeven, die ook de onze zijn, maar geen teksten als "bewijsplaatsen." Teksten als bewijsgronden voor een dogma aanvoeren — is een werk, waarmede vrijelijk mag gespot." — Welnu, wie zo over de Heilige Schrift en de "bewijsplaatsen"

LOCUS DE ECCLESIA 699 denkt, gaat natuurlijk ook bij de kerk niet uit van de gegevens der Heilige Schrift. Maar daarmee verliest hij dan ook aanstonds de onmisbare vastheid. Het objectieve fundament ontbreekt en slechts met stemmingen, ervaringen en individuele overtuigingen gaat men te rade. Dat is de hoofdoorzaak, waarom bij de Ethische richting geen sprake is en geen sprake kan zijn van een dogma aangaande de kerk.

2. Terstond valt ons op, hoe groot het verschil van opinie was tussen de Ethische theologen. Vele Ethische wilden onderscheiden tussen kerk en gemeente. Maar prof. Muller, de dogmaticus van de Ethische richting, wilde van deze onderscheiding niet weten en meent, dat alleen de term kerk kan gebruikt. En ofschoon zovele oudere en jongere Ethische met de term "het geloof der gemeente" dwepen, oordeelt hij terecht dat dat geloof slechts is de overtuiging of de leer van de kring, waartoe men zelf behoort. De oudere Ethische keurden sterk of het gebonden-zijn-aan-ene-bepaalde belijdenis, maar, als men hun tegenwierp: zo zet gij de deur open voor een onbeperkt subjectivisme en individualisme, dan meenden zij die beschuldiging weerlegd te hebben met de bewering: wij gevoelen ons gebonden aan, leven uit en prediken het geloof der gemeente. Dan, nu erkende Muller zelf de vaagheid van dien term en stemde hij toe, dat het geloof der gemeente neerkomt op de geloofsovertuiging van een of meer theologen en hun volgelingen. Riemens verwerpt weer de zienswijze van Muller. Muller wil 't woord gemeente niet gebruiken en Riemens beweert, er had nooit van kerk maar alleen van gemeente moeten gesproken zijn. — Tegenover die Ethische die meenden, dat wij op de kerk of kerken niet uit de hoogte mogen neerzien, stonden mannen als prof. Ovink en Ds G. J. A. Jonker, die met grote minachting over de kerk spraken en in haar slechts een beletsel zagen voor de komst van Gods koninkrijk. De oudere Ethische waren van leertucht afkerig; niet langs juridische maar langs medische weg moet de Ned. Herv. Kerk tot een rechte kerkgemeenschap worden. En waar nieuwere Ethische wilden, dat de kerk toch een belijdenis zou hebben en dat die belijdenis zou worden gehandhaafd, daar zeide prof. Slotemaker de Bruine: handhaving zonder kerkelijke processen, schorsing en afzetting en Dr. Riemens voert het pleit voor schorsing en afzetting van hen (maar ook van hen alleen) die niet belijden, dat Jezus Christus in het vlees gekomen is. — Verwijzen sommige Ethische als prof. Gunning in hun behandeling van de kerk naar Bijbelse woorden, Chantepie de la Saussaye Jr schreef kortweg: Het Nieuwe Testament kent nog geen kerk en de poging, om op grond van enige teksten een bepaalde formatie en organisatie van de kerk te bepleiten, moet schipbreuk leiden op het onloochenbare feit dat die teksten helemaal niet zeggen, wat men er in legt, omdat het N. T. geen Christelijke kerk kent en niets bevat, wat voor het presbyteriale, episcopale enz. kerkrecht

700 LOCUS DE ECCLESIA pleiten zou. Hieruit zien we, waartoe de verkeerde Schriftbeschouwing leidde. Als de Heilige Schrift niet meer is de kenbron der waarheid, dan viert al spoedig het subjectivisme de boventoon.

3. Niet vrij van willekeur is het, met de meeste Ethische gemeente en kerk zo te onderscheiden, dat de gemeente het geheel der ware gelovigen en de kerken of kerk de openbaring dezer gemeente is, of ook wel onder gemeente de onzichtbare en onder kerk de zichtbare kerk te verstaan. Het woord kerk (in het Oud-Hoog-Duits: Chiriacha, 't Slavisch: Zerkow, 't Friesch: Tsjerke, church, Kirche, Chiesa, Kerk) komt in de Heilige Schrift niet voor. Wel wordt in Acta 19: 35 door de stadsschrijver (secretaris) Eféze, naar onze overzetting, genoemd de kerkbewaarster van de grote godin Diana, maar … tempel — bij Plato en Xenophon tempelwachter) betekent eigenlijk tempelbewaarder; en wel wordt door dezelfde persoon in vers 37 gezegd, dat Paulus en zijn metgezellen geen kerkrovers waren — maar … betekent eigenlijk tempelrovers, evenals … (dat staat in Rom. 2: 22, die van de afgoden een gruwel hebt, berooft gij het heilige?) zeggen wil: tempels beroven, plunderen.

Over de afleiding van kerk, in het Middelnederlands kerke, bestaat geen eenstemmigheid. Zeker is het niet afkomstig, gelijk sommigen wilden, van karen (bekeren), noch van kuren (keuren, kiezen, verkiezen) maar waarschijnlijk van … Kuriakon komt reeds in de 4e eeuw voor in de betekenis van huis des Heeren (den Heere, … , eigen, toebehorende). Kuriake (de vrouwelijke vorm van het bijvoegelijk naamwoord) kwam eerst later in gebruik, te verstaan als … (naar Ef. 2: 21) maar dan als zelfstandig naamwoord gebezigd. Gelijk een huis, dat toebehoorde aan een persoon, die Alexander heette, kortweg genoemd werd … , zo werd het huis waar de gemeente vergaderde genoemd -ro iv) pi Gocov , omdat dit huis het eigendom was van de Heere Jezus. Nu openbaarde zulk een huis zich echter eerst als …. , wanneer de gemeente daarin vergaderd was. Vandaar dat met dit woord in de tweede plaats ook de gemeente zelve aangeduid werd. In de Middeleeuwen werd het Latijnse ecclesia in verschillende talen door kerk overgezet. Door de Reformatie is het woord gemeente naar voren gekomen. Hierin lag volgens Kuyper een dogmatische bedoeling. Allengs kleefde aan kerk een hiërarchisch begrip. Als men sprak van de kerk van Rome dacht men aan de hiërarchie. En daarom werd sinds de Reformatie 't woord gemeente zo dikwijls gebruikt en kerk in de Statenvertaling vermeden. Toch liet men 't woord kerk niet los. Reeds hierom wig 't algemeen in de 12 Art. des Geloofs gebezigd werd "Ik geloof een heilige, algemene, christelijke kerk." zo sprak men ook steeds van ware en valse kerk. In art. 27, e. v. der Confessie wordt kerk gebruikt bijv.

LOCUS DE ECCLESIA 701 "Wij geloven en belijden een enige katholieke of algemene kerk." "Deze kerk is geweest van het begin der wereld af." Gemeente wordt in de Confessie geen enkele maal gebruikt. Wel eenmaal vergadering, art. 28. "Wij geloven, aangezien deze heilige vergadering is een vergadering dergenen, die zalig worden." In de Dordtse K.O. wisselen kerk en gemeente elkaar af. Kuyper meent, dat voor de plaatselijke kerk bij voorkeur (niet altijd) kerk werd gebezigd bijv. kerken onder het kruis. Sinds 't woord gemeente door de burgerlijke overheid in beslag werd genomen, werd kerk weer meer gebruikt op 't religieus terrein. Men sprak van kerkenraad, kerkgebouw enz.; de kerk (godsdienstoefening), begint te 9 uur. Kuyper L. de Ecclesia (7/10) komt dan tot deze conclusie:

1° Kerk en gemeente betekenen sinds lang precies hetzelfde, al hangt feitelijk alleen gemeente etymologisch saam met bestemming en al zou om deze reden gemeente voorkeur verdienen. De kerk in ons gehele land is evenzeer gemeente als de plaatselijke kerk.

2e Op dit ogenblik is 't beter, het woord "gemeente" niet van het kerkelijk instituut te gebruiken, noch als confederatie noch plaatselijk, en dat wel:

a. omdat het woord gemeente door de staat is geusurpeerd;

b. omdat kerk het univocum is van het lichaam van Christus en dit mogen wij niet aan Rome afstaan;

c. ter wille van het gebruik van woorden als kerkenraad enz.

3° Gemeente is de schare van gelovigen, die in het kerkgebouw samenkomen. Bavinck2 (IV, blz. 320/321) schrijft: "De betekenis van het N. T. woord … staat bij het woord kerk op de achtergrond; in sommige tijden was het bewustzijn, dat de kerk de benaming van het volk Gods is, schier geheel uitgesleten. Dit is ook de reden, waarom het woord … oorspronkelijk een vergadering van mensen, die voor een bepaald doel zijn saamgekomen of althans verenigd zijn — in de Statenvertaling niet door kerk maar door gemeente is overgezet; dit woord toch deed weer uitkomen, dat het wezen der kerk in de gemeenschap der heiligen lag. Indien er geen bezwaren tegenover stonden, zou het overweging verdienen, om het woord kerk door dat van gemeente te vervangen. Maar maatschappij en staat hebben dit woord op burgerlijk gebied in beslag genomen, spreken van gemeente, g — raad, g — school, g — huis en hebben daardoor dit woord veelszins voor het kerkelijk leven onbruikbaar gemaakt. Gemeente kan en mag wel op kerkelijk gebied gebezigd worden, maar heeft dan een bepaalden zin en is niet zo plooibaar als het woord kerk, dat velerlei betekenissen kan aannemen. Want ofschoon dit woord oorspronkelijk het kerkgebouw en dan ook de godsdienstoefening en het kerkelijk instituut aanduidde, zo is er toch de betekenis van volk Gods, van vergadering der Christgelovigen niet vreemd aan. In dien zin komt het voor in de 12 Art., in de Nederl.

702 LOCUS DE ECCLESIA Geloofsbelijdenis, art. 27/29, in de Dordtse kerkenorde, passim. Het komt er slechts op aan, om deze betekenis in het bewustzijn te verlevendigen." Ik citeerde Kuyper en Bavinck letterlijk, allereerst om het belang der zaak zelve, maar vervolgens ook om te doen zien:

1° dat Kuyper en Bavinck 't in hoofdzaak over beide woorden eens zijn;

2e hoe onjuist de voorstelling der Ethische is, dat wel gemeente maar niet kerk zou doelen op 't volk Gods of de vergadering der ware Christgelovigen. Gemeente en kerk zijn dus woorden, die promiscue kunnen worden gebruikt. Daarom gaat het ook niet aan:

1e onder gemeente te verstaan de vergadering der gelovigen, op een bepaalde plaats en onder kerk de saamvoeging der gemeenten tot een geheel. Hierover spreken wij straks nader, als wij aan 't woord kerkgenootschap toe zijn;

2° om gemeente te noemen de ware gelovigen en kerk de hypocrieten;

3° beide begrippen te identificeren met die van onzichtbare en zichtbare kerk;

4e bij gemeente te denken aan de vergadering der gelovigen en bij kerk aan het instituut. Wij kunnen hoogstens zeggen, dat gemeente meer doet denken aan de gemeenschap der gelovigen onderling, en kerk meer aan diezelfde gelovigen, gelijk zij institutair, onder de ambten, georganiseerd zijn mits wij dit goed vasthouden, dat beide malen er dezelfde vergadering van gelovigen door wordt aangeduid, zodat slechts verschilt het gezichtspunt, waaruit zij beschouwd worden. Anders staat het nu echter met het woord "Kerkgenootschap", Aanvankelijk schijnt dit woord aangeduid te hebben een plaatselijke gemeente, een genootschap van leden der kerk, een vereniging van geloofsgenoten. Thans wordt het gewoonlijk verstaan van een Vereniging of genootschap, waarvan de plaatselijke afdelingen of gemeenten de leden zijn en waartoe men door een vrijwillige keuze toetreedt.

Zo heeft het woord een collegialistische bijsmaak gekregen. Het kwam in ons land in gebruik in 1773 door de beruchte regels: 'k Geloof een kerk, een algemeen Genootschap, Geheiligd en vergaderd door 's hemels boodschap, uit de eerste berijming van de 12 Art. des geloofs. Voorts werd het in de zin van plaatselijke of algemene kerk opgenomen in de Staatsregelingen van 1798, 1801 en 1805. In die van 1798 komt het voor in art. 5 van de Additionele Artikelen, dat luidt: "Alle andere kerkelijke goederen door vrijwillige gift, erfmaking, inzameling of aankoop bij enig kerkgenootschap verkregen, worden als het wettig eigendom der Bezitteren erkend, en als zodanig aan

LOCUS DE ECCLESIA 703 hen verzekerd. Daarna werd het in de Constitutie van 1806 en in de grondwet van 1814 en in die van 1815 door de woorden godsdiensten en godsdienstige gezindheden vervangen. Zo luidt bijv. art. 6 van de Constitutie van 1806: "De Koning en de Wet verlenen gelijke bescherming aan alle Godsdiensten, welke in de Staat worden uitgeoefend . . . Alle uitoefening van Godsdienst wordt binnen de muren van de kerken der verschillende Gezindheden bepaald." Eindelijk is het woord Kerkgenootschap in de grondwet van 1848, in de wet op Kerkgenootschappen van 1853 en in de Grondwet van 1887 weer opgenomen en komt het naast de woorden Godsdiensten en Godsdienstige Gezindheden voor. Zo staat er nog steeds in de Grondwet (art. 168/173): "Aan alle kerkgenootschappen in het Rijk wordt gelijke bescherming verleend . . . De Koning waakt, dat alle kerkgenootschappen zich houden binnen de palen van gehoorzaamheid aan de wetten van de Staat . . . De tussenkomst der Regering wordt niet vereist bij de briefwisseling met de Hoofden der onderscheidene kerkgenootschappen noch, behoudens verantwoordelijkheid volgens de wet, bij de afkondiging van kerkelijke voorschriften."

Ofschoon nu de officiële naam is: Nederlandsch Hervormde Kerk toch is deze kerk naar haar Reglementen feitelijk sinds 1816 een kerkgenootschap over het gehele land, waarvan de plaatselijke gemeenten als afdelingen van het geheel worden beschouwd en waarbij men zich naar eigen keus al of niet aansluiten kan. Dit is het Collegiale stelsel van kerkrecht, hetwelk van een kerkengroep een nationale Vereniging met afdelingen maakt, bepalende dat men van zulk een afdeling lid wordt door vrijwillige keus en toetreding, evenals van elke andere Vereniging. En nu is reeds hierom de ware kerk geen kerkgenootschap, omdat een mens niet door eigen wilsbepaling lid van haar wordt maar slechts door de wederbarende genade des Heiligen Geestes, terwijl de kinderen van Christelijke ouders naar de verbondsbelofte als leden der kerk moeten aangemerkt en recht hebben op de Heilige Doop. Ook blijkt hieruit het karakter van een Genootschap, dat volgens de reglementen aan de Synode de wetgevende, besturende en rechtsprekende macht wordt toegekend en de Synode bij het oefenen van die macht niet gebonden is aan Gods Woord, de Belijdenisschriften en de Formulieren ter bevestiging van de ambtsdragers. Het is dan ook een (gelukkige !) inconsequentie van de Confessionele Richting, dat zij enerzijds tegenover de Gereformeerde kerken ontkent, dat de Hervormde kerk een kerkgenootschap is en dat het Genootschap wettelijk de Leervrijheid huldigt en anderzijds zo sterk ijvert voor de reorganisatie der Herv. Kerk, voor de terugkeer tot de presbyteriale wijze van kerkregering en het belijdend karakter der kerk.

4. Met de ontkenning van het feit, dat naar de Heilige Schrift de kerk is de vergadering der gelovigen en dat onder de nieuwe bedeling

704 LOCUS DE ECCLESIA de kerk geen volkskerk zijn mag, hangt ten nauwste saam, dat de Ethische richting over het algemeen in het bestaan van verschillende groepen in de kerk, elk met haar belijdenis, geen kwaad ziet, ja dat looft als een door God gewilde veelvormigheid. Een deel der Ethische moge nog weigeren dit standpunt ook toe te passen op de Modernen, bevreemden kan 't ons niet, dat allengs meerderen onder de leuze van Evenredige Vertegenwoordiging ook pleiten voor het recht der modernen, om tot de Herv. Kerk te blijven behoren en aan hen in de steden een of meer predikantsplaatsen toe te kennen. Hiertoe moest wel leiden de beschouwing over de Moderne Theologie, zoals die reeds door Chantepie de la Saussaye Sr voorgedragen werd. Afgedacht echter van de Modernen, willen de Ethische niet dat de predikanten aan een bepaalde, door de kerk vastgestelde leer zullen gebonden zijn.

En zelfs ontkende prof. Van Dijk, dat Jezus een leer zou hebben verkondigd, ofschoon Jezus toch gezegd heeft: "Mijn leer is de Mijn niet, maar desgenen, die Mij gebonden heeft. Zo iemand wil deszelfs wil doen, die zal van deze leer bekennen, of zij uit God is, dan of Ik van Mijzelven spreek", Joh. 7: 16, 17. Hoogstens wil men een vage formule, als deze: *Jezus is de Christus, door Wien wij alleen kunnen toegaan tot de Vader.*

Maar voor het overige moet iedere predikant naar zijn eigene overtuiging kunnen preken. De verschillende inzichten vullen elkaar aan en zo wordt eerst de gehele Christelijke waarheid tot volle ontplooiing gebracht. Ook hangt met de willekeurige onderscheiding tussen kerk en gemeente saam de slappe houding tegenover het al of niet oefenen van leertucht. De meeste Ethische theologen willen van schorsing en afzetting van predikanten, die afwijken van de Confessie niet weten. Maar weifelend, ja in strijd met de Heilige Schrift is toch ook het standpunt van die enkele Ethische theologen, die pleiten voor handhaving der Belijdenis. Dr. Riemens, die in dit opzicht 't dichtst bij de Gereformeerde opvatting staat, zegt, dat de kerk alleen tot tuchtoefening mag overgaan, als een predikant loochent, dat Jezus Christus in het vlees gekomen is. En in zijn brochure "De kerk en de kerken" schrijft prof. Aalders eerst, dat hij voor de kerk tucht in zake de leer nog nodiger acht dan tucht in zake de wandel, maar hij laat hierop helaas terstond volgen, dat de kerk voor leertucht niet altijd rijp is.

Blijkbaar is hij van oordeel, dat dit met de Herv. kerk 't geval is en zo wordt praktisch weer te niet gedaan wat eerst in theorie opgebouwd werd. Wachten tot de Herv. kerk er rijp voor is, is wachten op een toekomst, die waarschijnlijk nimmer dagen zal. De Ethische theologen stellen zich niet de vraag (en hierin verschillen ze van Vinet, die tot de stichters van de Eglise Libre in Zwitserland heeft behoord): Mag naar Gods Woord geduld, dat in de kerk aan het ongeloof dezelfde rechten worden gegeven als aan het geloof? Is het geoorloofd, de eis der Heilige Schrift, dat zij, die de Godheid

LOCUS DE ECCLESIA 705 van Christus ontkennen uit de kerk moeten geweerd, terzijde te stellen, uit vrees voor botsing in de kerk en in het volksleven? Maar zij zoeken hun kracht in deze stellingen:

1e Hoofdzaak is de onzichtbare gemeente, waartoe alle wedergeborenen behoren;

2e de belijdenis der kerk is van secundair belang; hoofdzaak is het niet in formules en artikelen vastgelegde geloof der gemeente;

3° als historisch gegeven heeft de kerk betekenis en ook omdat zij nog steeds het Evangelie door de predikanten laat verkondigen — maar voor 't overige moeten gemeente en kerk streng gescheiden en alle nadruk op de gemeente gelegd;

4e de Modernen moeten niet door leertucht uit de kerk gebannen, maar zij moeten vrijwillig de kerk verlaten, omdat hun consciëntie ze verbiedt nog langer in de kerk te blijven (Zo 't merendeel der Ethische theologen) ; volgens enkelen is het zelfs gewenst, dat de Modernen in de kerk blijven, omdat in de Moderne theologie een heilzame reactie ligt tegen dorre leerheiligheid en in haar elementen worden gevonden, die in de orthodoxe theologian ontbreken;

5° de Heilige Schrift bevat geen uitspraken en ordinantiën, die voor de kerk ten allen tijde normatief zijn. Het zou oneerlijk zijn, als ik het bij het tot dusver gezegde liet.

In de jongsten tijd is er bij de Ethische een kentering gekomen, waarvan ik niet mag zwijgen. En waarvan ik niet wil zwijgen, omdat ik er mij over verheug. Aan het einde van zijn leven is prof. Gunning meegegaan met de Reorganisatiebeweging van de Confessionelen, die vooral na 1900 naar voren is gekomen en waarvan eerst Hoedemaker en daarna Haitjema de leiding had. Ja, zo bezwaard gevoelde Prof. Gunning zich, dat hij volgens Prof. A. M. Brouwer (De Richtingen in de Ned. Herv. Kerk, blz. 12) tot twee malen toe heeft willen overgaan tot de Hersteld Apostolische Kerk. Dit gewijzigde standpunt van Gunning heeft in Ethische kringen invloed geoefend. Velen gingen — mede tengevolge van de verdrukking en vervolging der kerk in Rusland en in Duitsland — meer voelen voor de kerk en beseften beter haar grote betekenis voor het volksleven. Nadat reeds in 1918 de "Ethische Vereniging" — die zich blijkens hare statuten ten doel stelt "uitgaande van Gods Openbaring in Christus en rekening houdend met de historische ontwikkeling van het Christendom, te onderzoeken en te bevorderen wat in onze dagen uit dit beginsel voortvloeit voor kerk, maatschappij en persoonlijk leven" — was opgericht, werd bovendien nog op 16 Febr. 1931 de Vereniging "Kerkopbouw" gesticht, die ook het pleit voor Reorganisatie van de Ned. Herv. Kerk voeren ging. Haar grondslag werd in haar werkprogram aldus geformuleerd: "Wij willen ons plaatsen op de historische basis der bijzondere en oecumenische Belijdenissen en

706 LOCUS DE ECCLESIA ons stellen in de weg der levende traditie, die van die Belijdenissen uitgaat." Ook over een (nieuwe) Kerkenorde dachten en spraken de Ethische anders dan te voren. En leertucht werd niet meer kortweg afgewezen. (Men zie slechts: Dr. 0. Noordmans, Beginselen van Kerkorde, 1932). Na veel overleg is ten slotte een Ontwerp-Reorganisatie-Plan geformuleerd, waarmede "Kerkherstel" (confessioneel) en "Kerkopbouw" zich konden verenigen, maar dat onlangs door de Synode niet is aanvaard. Een deel der leidende figuren van Ethische huize kon zich echter met dit Concept niet verenigen. De Ethische, die wel meegingen, zijn voor een niet gering deel theologen, die sterk onder de invloed van Barth staan en daarom eigenlijk nog slechts met reserve Ethische kunnen worden genoemd. Dan, bij deze beide groepen der Ethische is het kerkbesef verlevendigd en wordt gedurig weer met warmte over de betekenis van de kerk gehandeld. Verzwijgen mag ik echter niet deze bekentenis van Prof. Brouwer (a.w., blz. 15): "Door verschillende factoren ... komen de "Ethische" steeds meer tot een beter kerkbegrip. Maar zij blijven voorstanders van een "open systeem" en van vrij onderzoek. Hierdoor is een verbindingsmogelijkheid ontstaan zowel naar rechts als naar links, zodat ook hier de kleuren doreenlopen."

**B. HET WEZEN DER KERK.**

**§ 1. Het onderscheid tussen de kerk en het Koninkrijk Gods.**

Naar Gods Woord ligt het wezen der kerk hierin, dat zij is het volk Gods, "de heilige vergadering der ware Christ-gelovigen." Daarom verdient dan ook de voorstelling, dat het beter is het woord kerk te vervangen door Godsrijk of koninkrijk der hemelen geen aanbeveling. Tussen beide bestaat een belangrijk verschil. Het koninkrijk Gods of het koninkrijk der hemelen, Marc. 10: 14 en Matth. 19: 14, is dat rijk, waarin God als koning regeert en waarin Hij door zijn onderdanen op alle terreinen des levens gaarne en gewillig wordt gediend. Het draagt geen vleselijk en werelds maar een geestelijk en hemels karakter. Trouwens is het ook niet van deze wereld (Joh. 18: 36), maar het daalt uit de hemelen op aarde neer. Voor de val werd dit koninkrijk in het Paradijs gevonden. Na de val verdween het — dank zij het verbond der genade — niet geheel van de aarde, maar de openbaring er van werd op allerlei wijze belemmerd. Onder Israël werd het gevonden — omdat de Heere ook toen mensenharten vernieuwde, maar het was nog slechts schaduwachtig. Dit werd anders toen de beloofde Koning geboren werd en Hij het werk der verlossing volbracht; en vooral sinds Hij opvoer ten hemel en zijn plaats aan de rechterhand Gods innam.

LOCUS DE ECCLESIA 707 Van toen af vielen de schaduwen weg en kwam de realiteit naar voren of m. a. w. van toen af heerst de Christus als Koning en begiftigt Hij de zijnen met hemelse gaven. De Christus bewijst zich zelven in de hemel het Hoofd zijner Christelijke kerk, door Wien de Vader alle dingen regeert. Dan, zelfs in deze bedeling wordt de volle schoonheid van het Godsrijk nog niet aanschouwd. Daarom bidden wij nu nog: Uw koninkrijk kome ! Maar bij Jezus' wederkomst zal het triomflied worden aangeheven: *Nu is de zaligheid en de kracht en het koninkrijk geworden onzes Gods, en de macht van zijnen Christus,* Openb. 12: 10. Vandaar dan ook, dat voor zover dit rijk op aarde door wedergeboorte en bekering, door geloof en lief de reeds aanwezig is, het veel meer bestaat in geestelijke goederen dan in de gemeenschap van personen. Het koninkrijk der hemelen bestaat in vreugde, vrede en blijdschap door de Heilige Geest, in vergeving der zonden, in gerechtigheid en eeuwig leven. Het is op aarde niet afgerond en georganiseerd maar het is — Matth. 6: 33; Joh. 3: 3; Luk. 17: 21 — in beginsel overal, waar de weldaden des verbonds aan zondaren gegeven zijn. Bij de kerk daarentegen komt 't aan op de personen en ambten, die zichtbaar optreden. Zij is het orgaan, waardoor Christus zijn weldaden uitdeelt en de voltooiing van het Godsrijk realiseert. In de kerk op aarde komen altoos hypocrieten voor, maar het in goederen bestaande Godsrijk is zuiver en omvat alleen het wedergeborene.

Ook thans is Christus wel de Koning of het Hoofd zijner gemeente maar eerst in het rijk der heerlijkheid zal dit koningschap in vollen luister schitteren. Dat 't bij de kerk allereerst aankomt op de gemeenschap der personen, blijkt uit de wijze, waarop over haar in de Heilige Schrift gesproken wordt. Zij wordt genoemd het lichaam van Christus; de bruid van Christus; de schaapskooi van Christus; het gebouw, het huis, de tempel Gods, die uit levende stenen opgetrokken en op het fundament van de profeten en de apostelen gegrond is; het volk, het eigendom, het Israël Gods. Vervolgens heten de leden der kerk: ranken aan de wijnstok; levende stenen; uitverkorenen, omdat de kerk de realisering is der electie; geliefden, broeders en zusters, kinderen Gods. En ten laatste heten zij, die als geveinsden in de kerk leven, kaf aan het koren; onkruid onder de tarwe; geroepenen maar niet uitverkorenen; kwade ranken; niet-Israël, ofschoon uit Israël zijnde. Uit dit alles volgt dat de kerk is een vergadering van ware gelovigen. De hypocrieten behoren wel uitwendig tot de kerk maar zij maken haar wezen, haar forma niet uit, ze zijn in de kerk, maar niet de kerk.

708 LOCUS DE ECCLESIA

**§ 2. De Heilige Geest en de kerk.**

De Heilige Schrift legt een nauw verband tussen de Heilige Geest en de kerk. Ook hierin komt duidelijk uit, dat de Bijbel onder kerk verstaat het volk Gods, de gemeenschap der gelovigen. Van de leden der kerk toch wordt niet alleen gezegd, dat zij hebben een God en Vader; een Heer en Hoofd Christus, een geloof, een doop, maar ook dat zij hebben enen Geest, Ef. 4: 4. Door de Heilige Geest zijn de leden der kerk wedergeboren, Joh. 3: 5, en verzegeld, Ef. 1: 13; worden zij geleid, Rom. 8: 14, en met Christus verenigd, 1 Cor. 12: 3. Ook leven de gelovigen in de gemeenschap des Heiligen Geestes.

Toch zijn niet alle gelovigen precies gelijk. In de eenheid handhaaft de Heilige Geest de verscheidenheid onder hen. Vandaar dat zo menigmaal van de gaven des Heiligen Geestes sprake is. Hier moeten wij ons echter voor een misverstand wachten. Gaven voor enig ambt of bediening verleende de Heilige Geest en onder de oude en onder de nieuwe bedeling ook aan onwedergeborenen — wij noemen slechts Saul (profeteren) en Judas (gezondmaking, 't uitwerpen van duivelen). Maar dit laten wij nu rusten.

Wij spreken nu van de gaven des Heiligen Geestes, die de Heilige Geest uitsluitend aan de leden der gemeente schenkt. De Roomse kerk spreekt, evenals van 7 hoofdzonden, 7 deugden en 7 zaligheden ook gaarne van 7 gaven des Heiligen Geestes en daarbij beroept ze zich op Jes. 11: 2, 3, waar achtereenvolgens van de Geest des Heeren, van de Geest der wijsheid en des verstands, van de Geest des raads en der sterkte, van de Geest der kennis en der vrees des Heeren gewag gemaakt wordt.

Deze 7 gaven des Heiligen Geestes moeten volgens Rome onderscheiden worden van de buitengewone en bovennatuurlijke charismata des Heilige Geestes, die gewoonlijk als gratiae gratis datae aangeduid worden, al hebben zij dit met het genoemde 7-tal gemeen, dat zij geschonken worden, opdat zij ten nutte van anderen of ten nutte der gehele kerk gebruikt zouden worden. Volgens Rome kwamen de 7 charismata in de eerste drie eeuwen der Christelijke kerk wel menigvuldiger voor, maar hebben zij nooit geheel ontbroken.

De 7 ambtelijke charismata zijn dan: 1e het Apostolaat — dit zijn niet alleen de 12 apostelen maar ook die mannen, die in Ef. 4: 11 Evangelisten worden genoemd; 2° de profetie; 3° de onderscheiding der geesten; 4e de leer, … Rom. 12: 7: hetzij die leert in het leren; 5e de gave der wijsheid en der kennis; 6° de gave der hulpebieding aan armen en kranken; 7e de gave der administratie d. i. de gave om de uiterlijke belangen der kerk te behartigen.

Voorts is er volgens Rome nog een tweede groep van gratiae gratis datae en wel de charismata der wonderen n.l. het wondergeloof, de wonderkracht, de genezing der kranken en de gave der talen. (Zie verder Buchberger, Kirchliches Handlexikon, I, S. 884/5).

De kerken der Reformatie onderscheidden: 1° de charismata of de buitengewone gaven des Heilige Geestes, waarover Paulus in I Kor. 12-14 uitvoerig handelt als de gave der profetie, der gezondmaking, LOCUS DE ECCLESIA 709 der glossolalie, der uitlegging der talen; 2° de ambtelijke gaven des Heilige Geestes, die inzonderheid aan de V. D. M., de opzieners en de diakenen geschonken worden, n.l. de gaven om te leren, om te weiden, om te regeren, om te helpen en te troosten, voorts de gave des gebeds en der dankzegging en der milddadigheid; 3° de gaven, die aan alle gelovigen gemeen zijn, de wedergeboorte, het geloof, de hoop en allermeest de lief de. Vooral op de laatste gave wordt nadruk gelegd I Cor. 13: 13 en. in I Joh. 3: 14 schrijft de Apostel zelfs: *Wij weten, dat wij overgegaan zijn uit de dood in het leven, dewijl wij de broeders liefhebben, die zijnen broeder niet liefheeft, blijft in de dood.* De leden der kerk zijn broeders en zusters, zij vormen saam een gezin, zij hebben God tot hun Vader, Christus tot hun eerstgeboren broeder, en Jeruzalem, dat boven is, tot hun moeder. Welnu, waar zulke Geestesgaven aan de leden der kerk geschonken zijn, opdat ze met hun tijdelijke en geestelijke voorrechten elkaar zouden dienen, daar volgt ook hieruit, dat de kerk naar haar wezen Gods volk is. Dat wij spraken over de Heilige Geest en de kerk vloeide niet hieruit voort, dat er generlei verband zou bestaan tussen de Vader en de Zoon en de Kerk. Integendeel.

Van eeuwigheid verkoor de drie-enige God de kerk ten leven. De Vader gaf de gemeente aan de Zoon, opdat Hij haar met zijn dierbaar bloed kopen, van alle heerschappij des duivels verlossen en haar alzo zich tot een eigendom maken zou, dat Hij haar Heere, Hoofd en Koning is. De Zoon is het, die Zich door zijn Woord en Geest, in enigheid des waren geloofs, van de beginne der wereld tot aan het einde, een gemeente, tot het eeuwige leven uitverkoren, uit het ganse menselijk geslacht vergadert, beschermt en onderhoudt, Matth. 16: 18; Joh. 10: 27-29. De Zoon is het, die aan de gemeente ambtsdragers schenkt tot de volmaking der heiligen, tot het werk der bediening, tot opbouwing des lichaams van Christus, Ef. 4: 11, 12 en voor haar welstand waakt, Matth. 28: 20.

Dan, van hoeveel betekenis dit alles ook moge zijn, toch treedt hier de derde Persoon der Heilige Drie-eenheid het meest op de voorgrond. De kerk is de woonstede Gods in de Geest, Ef. 2: 22. § 3. Wie vormen de kerk? Men heeft wel gemeend, dat ook de engelen tot de kerk behoren, omdat Christus ook de Heer der engelen is en omdat door het werk van Christus de goede verhouding tussen de engelen en de gelovigen weer is hersteld. Ook meende men voor dit gevoelen grond te vinden in Hebr. 12: 22, 23. Maar gij zijt gekomen (niet tot de tastelijken berg Sinaï, gelijk het oude Israël bij de wetgeving) tot de (geestelijken) berg Sion en de stad des levenden Gods, tot het

710 LOCUS DE ECCLESIA hemelse Jeruzalem en de vele duizenden (myriaden) der Engelen. Dan, dit gevoelen dient te worden afgewezen. Immers zijn de engelen niet naar Gods beeld geschapen, ook zijn zij niet gevallen, evenmin zijn ze door Christus verlost — terwijl de kerk juist bestaat uit dezulken, die door Christus' bloed gekocht zijn en door Christus ten eeuwigen leven vergaderd worden. En wat de zo-even genoemden tekst betreft, omdat de Schrijver over de hemel sprak, lag 't voor de hand, dat hij ook hen, die de hemel bewonen, dat zijn de engelen, noemde. En voorts geschiedde dit ook — gelijk de Kanttekening opmerkt — omdat zij ook dienaren van Christus en mededienstknechten der gelovigen zijn.

Toch worden de engelen nadrukkelijk onderscheiden van de gezaligden door de woorden … die in de hemelen opgeschreven zijn." Ook was de kerk empirisch er nog niet in de staat der rechtheid, omdat de leden der kerk alleen zulke mensen zijn, die door het geloof in Christus behouden zijn. De kerk is eerst opgetreden, nadat de protoplasten gevallen en daarop door de Heilige Geest wedergeboren waren. Omdat nu deze wedergeboorte zo spoedig na de val plaats had, kan onze Confessie zeggen, dat de kerk er van het begin der wereld geweest is, art. 27. De kerk bestaat in 3 delen. Natuurlijk bedoelen wij dat niet in Roomsen zin. Rome zegt: een deel der kerk is in de hemel, het tweede deel der kerk is in het vagevuur (waar de arme zielen der gelovigen verder gereinigd worden, "om naar de hemelse glorie te gaan, waar niets, dat besmet is, zal binnenkomen") en het derde deel is hier op aarde. In overeenstemming hiermede spreekt Rome van de strijdende, de lijdende en de zegepralende kerk.

Enigermate nemen ook die Protestantse theologen deze driedeling aan, die leren, dat in de hel het Evangelie nog wordt gepredikt en dus gelegenheid wordt gegeven alsnog leden der kerk te worden aan hen, die het Evangelie hier op aarde nimmer hebben gehoord. De Gereformeerden verstaan echter onder de driedeling iets anders.

Allereerst denken wij aan de triomferende kerk, ecclesia triumphans, dat zijn zij, die in Christus ontslapen en dus alle zonde, moeite en strijd geheel te boven zijn gekomen. Deze gezaligden zijn door de innigste liefdeband saam verbonden en vormen zo ook een communio, een volk Gods. Vervolgens denken wij aan de strijdende kerk, ecclesia militans, dat zijn de ware gelovigen, die nog op aarde zijn en dagelijks tegen zonde, wereld en Satan hebben te strijden. Deze ecclesia militans op een bepaalden tijd is uiteraard slechts een klein deel van de gehele kerk, die God tot het eeuwige leven verkoren heeft. De strijdende kerk moet zich steeds van hare gemeenschap met de triomferende kerk bewust zijn. Hierop wijst o. a. Hebr. 11 en de Openbaring. Het besef dezer saamhorigheid troost de strijdende kerk in haar

LOCUS DE ECCLESIA 711 worsteling en druk en geeft haar kracht de taak te volvoeren, welke haar door haren koning is opgedragen. In dit opzicht bestaat er tussen de Roomse kerk en de kerken der Reformatie geen verschil. In de Catechismus Romanus, Cap. I, pars X, qu. 5 lezen we: "Men moet niet denken, dat de triomferende en de strijdende kerk twee kerken zijn, maar het zijn twee delen van eenzelfde kerk, waarvan het een deel het andere is voorgegaan en het hemelse vaderland reeds bezit, terwijl het andere dagelijks navolgt, totdat zij eenmaal, geheel met onze Zaligmaker verenigd, in altoos durende gelukzaligheid rust."

Van meet of tekende God ons in zijn Woord de kerk op aarde als zulk een ecclesia militans, Gen. 3: 15. Voorts roept Paulus in Ef. 6: 12 de Christenen op in de strijd met de geestelijke boosheden in de lucht aan te doen de gehele wapenrusting Gods, opdat zij in de bozen dag kunnen wederstaan en alles verricht hebbende, staande blijven. Ook spreekt Christus zelf uit in Joh. 15: 19, 20: Omdat gij van de wereld niet zijt, maar Ik u uit de wereld heb uitverkoren, daarom haat u de wereld. Een dienstknecht is niet meerder dan zijn heer. Indien zij Mij vervolgd hebben, zij zullen ook u vervolgen. Terwijl Paulus in Gal. 5: 17 de strijd tegen de inwonende zonde aldus omschrijft: Want het vlees begeert tegen de Geest en de Geest tegen het vlees; en deze staan tegen elkander, alzo dat gij niet doet, hetgeen gij wilt. Wanneer we nu bij de term strijdende kerk denken aan al de gelovigen saam, die thans in alle kerken, onder alle volken en in alle landen aanwezig zijn, dan plegen wij haar te noemen ecclesia universalis; aan de gelovigen in een land — ecclesia nationalis; aan de gelovigen in een provincie — ecclesia provincialis; en aan de gelovigen op een bepaalde plaats — ecclesia particularis sive localis. Hierbij mag niet over het hoofd gezien, dat de ecclesia universalis (nationalis) aan de ecclesia particularis voorafgaat. De kerk van Christus is een organisme, waarvan het geheel gaat vóór de delen; zij heeft haar oorsprong terstond na de val in het paradijs, Gen. 3: 15, of wat de kerk onder de nieuwe bedeling betreft in Jeruzalem, Hand. 1: 8: gij zult mijn getuigen zijn zo te Jeruzalem als in geheel Judea en Samaria, en tot aan het uiterste der aarde. Van Jeruzalem uit is de kerk van Christus geplant en in de loop der eeuwen is de ecclesia universalis onder volk na volk tot openbaring gekomen, maar dan altoos zo dat aan de formatie ener kerk op een bepaalde plaats de prediking van het Evangelie, van een reeds geïnstitueerde kerk uitgaande, voorafging. Het derde deel der kerk zijn de gelovigen, die nog geboren moeten worden (ecclesia latens). De kerk van het heden moet ook van de gemeenschap met de kerk der toekomst doordrongen zijn. Steeds is de verantwoordelijkheid der kerk tegenover degenen, die na haar komen, groot.

712 LOCUS DE ECCLESIA. Daarom is de kerk van het heden gehouden het pand, dat haar is toebetrouwd, getrouwelijk te bewaren en het ongeschonden aan de kerk der toekomst over te leveren. In belijdenis en wandel, geloofsmoed en geloofs-enthousiasme, in liefde en offervaardigheid, in een bloeiend geestelijk leven, in ijver voor de Evangelisatie en de Missie moet de kerk van het heden een exempel zijn voor dat deel der strijdende kerk, dat ná haar komt. Op de vraag: Uit wie bestaat of m. a. w.: Wie zijn leden der kerk? antwoordt onze Confessie dus in art. 27 terecht: "De enige Katholieke of algemene kerk is een heilige vergadering der ware Christ-gelovigen, al hun zaligheid verwachtende in Jezus Christus, gewassen zijnde door Zijn bloed, geheiligd en verzegeld door de Heilige Geest."

Nu weet echter alleen de Kenner der harten ontwijfelbaar, welke mensen zulke ware Christgelovigen zijn. Wij mensen kunnen niet anders oordelen dan naar belijdenis en wandel. Daarom wekten de kerken der Reformatie op tot een oordeel der liefde. Zo lezen wij ook in de Canones van Dordt, Hoofdstuk III en IV, § 15: "Voorts, van degenen, die hun geloof uiterlijk belijden en hun leven beteren, moet men naar het voorbeeld der Apostelen het beste oordelen en spreken. Want het binnenste des harten is onbekend."

**§ 4. De zichtbare en de onzichtbare kerk.**

Ofschoon de kerk naar haar wezen het volk Gods is, toch leert de Heilige Schrift ons duidelijk, dat niet alles Israël was, wat Israël genaamd werd, en dat ook in de kerk des Nieuwe Testament altoos kaf onder het koren gevonden zal worden. Dit plaatst ons voor het bezwaar, dat "kerk" in de Heilige Schrift wordt toegepast op concrete groepen van mensen, onder welke ook ongelovigen zijn. Nu heeft de theologie dit feit altijd erkend maar tevens terecht gezegd, dat het wezen der kerk niet door de onwedergeborenen maar door de gelovigen bepaald wordt. Zo reeds Augustinus en de Scholastiek. In latere tijd echter heeft Bellarminus beweerd, dat ook ongelovigen leden der kerk kunnen zijn, maar hij moest zelf erkennen, dat zij het slechts "aliquo modo" zijn, dat zij wel naar hun belijdenis tot het rijk van Christus behoren maar dat zij, wat hun onbekeerlijkheid aangaat, onderdanen des duivels zijn. In theorie is er dus tussen Rome en de kerken der Reformatie niet zoveel verschil. Practisch evenwel wekt Rome bij de leken de gedachte, dat het uitwendig lidmaatschap, het historisch geloof, de inachtneming van de voorschriften der kerk en de onderwerping aan de Paus het wezen der kerk constitueren. Zo lezen wij in de Catechismus Romanus, Pars I, cap. X, § 8: "Buiten de kerk zijn de ongelovigen of heidenen, ketters, scheurmakers en de geëxcommuniceerde; terwijl van de overigen, al zijn het goddeloze en misdadige mensen, niet mag betwijfeld worden, dat zij nog tot de kerk behoren." LOCUS DE ECCLESIA 713 Hiertegen is de Reformatie terecht in verzet gekomen. Aan haar danken wij de onderscheiding tussen de zichtbare en de onzichtbare kerk, en daaronder verstonden zowel de Lutherse als de Gereformeerde dogmatici, dat de ecclesia militans naar hare geestelijke zijde en in hare ware, levende leden onzichtbaar is. De oude dogmatici — Kuyper, L. de Ecclesia, blz. 56 e.v. — plachten dit te noemen de "invisibilitas essentialis ecclesiae." (De Lutherse dogmatici gebruikten ook de onderscheiding: ecclesia stricte et late dicta. "Und so sehen wir uns zur Unterscheidung eines zweifachen Begriffes von Kirche getrieben, einer Kirche im engere Sinne, zu der wir nur die wahrhaft Glaubigen rechnen, und einer Kirche im weiteren Sinne, unter welcher wir die Gemeinde deren verstehen, welche zu dem gleichen Bekenntnis und dem Gebrauch der Sakramente sich vereinigt haben. Damit nehmen wir aber nicht zwei sich entgegengesetzte und nebeneinander bestehende Kirchen an . . . Sonach ist wohl fur jedermann erkennbar, welche Individuen zur Kirche im weiteren Sinne zu rechnen sind, nicht aber, welche von ihnen zur Kirche im engere Sinne gehoren, wonach der Unterscheidung von eccl. late et stricte data die von eccl. visibilis et invisibilis entspricht", Heilige Smid, a.w., S. 429/30. —

In de Synopsis heet het, Disp. XL § XXVII: "Secundo dividitur a nostris Ecclesia in visibilem et invisibilem"; § XVIII: "Invisibilis Ecclesia dicitur multitudo credentium et electorum, qui turn in particularibus coetibus turn in omnibus totius orbis Ecclesiis et locis, Dei oculis conspicui sunt. Quae ideo invisibilis dicitur, quia ipsa illius interna et essentialis forma, nempe vera fides et sanctitas, ab hominibus non videtur",2 Tim. 2: 19; § XXXII: "Visibilis Ecclesia est coetus eorum, qui per verbum externum, Sacramentorum ac disciplinae Ecclesiasticae usum, in unum externum corpus ac societatem coalescunt, quae Ecclesia visibilis appellatur, non tarn quia homines ipsi visibiles sunt, sed quia ipsorum ordo, professio, et communio sensibus externis exponuntur"; § XXXIV: "Haec Ecclesia visibilis non est proprie alia Ecclesia ab invisibili.")

In de grond der zaak is de kerk niet een voorwerp van ons aanschouwen maar van het geloof. Wij "geloven een heilige, algemene, Christelijke kerk." De naam kerk, gebruikt voor dat deel der kerk, dat op aarde is, heeft dus altijd tot op zekere hoogte een overdrachtelijke betekenis. Zij wordt zo genoemd, niet naar de onwedergeborenen, die er zich in bevinden, maar naar de ware gelovigen, die er het essentiële bestanddeel van uitmaken en er het wezen aan geven. Het geheel wordt naar het levende deel genoemd en daarom is en blijft de kerk een vergadering van Christgelovigen. Nu is deze onderscheiding tussen zichtbare en onzichtbare kerk voor de Reformatoren van 't grootste gewicht geweest. Zo konden zij staande houden: Wij hebben ons wel afgescheiden van de

714 LOCUS DE ECCLESIA uitwendige en zichtbare kerk, waarin vele onbekeerde en goddeloze mensen zijn, maar niet van de kerk zelve. Om de gemeenschap met de ware kerk te hebben en te behouden en bij Naar te blijven, waren wij naar Gods Woord gehouden te breken met wat zich ten onrechte de alleen zaligmakende kerk noemde. En toen de Roomse theologen de leer der Reformatie, dat de strijdende kerk naar hare geestelijke zijde onzichtbaar is, verwierpen, omdat zij dezelfde ketterij was, die door Hus geleerd en door het Concilie van Konstanz (1415) veroordeeld werd, en zij met die onzichtbare kerk spotten, als zijnde een utopie, een hersenschim, een Platonische staat, die nergens te vinden was, antwoordde Melanchton in de Apologia (IV): Wij dromen geen Platonische staat, zoals sommigen goddeloos spotten.

Maar wij zeggen, dat deze kerk bestaat, dat zij wordt gevormd door hen, die het ware geloof belijden en rechtvaardig zijn, en dat zij verstrooid is over de gehele wereld. Evenzo schreef Luther, toen Erasmus hem vroeg: Indien de kerk niet is in de clerus, waar was dan de kerk in de Middeleeuwen? Niet zij was de kerk, die gewoonlijk zo genoemd werd n.l. de paus en de bisschoppen maar sommige vromen, die God als een overblijfsel in die donkere dagen bewaard had. Met de onderscheiding tussen de onzichtbare en de zichtbare kerk bedoelde de Reformatie nu echter volstrekt niet, dat dit twee kerken zijn en evenmin dat de een kerk in twee delen mag worden verdeeld. Eenvoudig maar duidelijk gaf á Brakel in zijn "Redelijke Godsdienst" aldus de betekenis dezer onderscheiding aan: "Dies kan men zeggen, dat dezelfde kerk in sommige opzichten zichtbaar en in sommige opzichten onzichtbaar is; maar men mag de kerk daarom niet delen in een zichtbare en een onzichtbare kerk. Dezelfde mens is onzichtbaar ten opzichte van de ziel, verstand, wil, genegenheden en hij is zichtbaar ten opzichte van het lichaam en deszelfs bewegingen; nochtans mag men daarom dienzelf de mens niet afdelen in een onzichtbaar en een zichtbaar mens. Zo ook kan men de kerk om gemelde opzichten niet delen in een zichtbare en een onzichtbare kerk, dat luidt alsof er waren twee kerken en alsof ieder een andere kerk was" (ed. 1707, I, blz. 563).

Onjuist is het de ecclesia militans te omschrijven als vergadering van de predestinati of electi (Wiclef) of van de perfecti (Pelagius, de Anabaptisten) of van hen, qui numquam lapsi sunt (Novatianus) of van degenen, die geregeld het Heilige Avondmaal houden (velen in N. Amerika). Immers zo blijft de kerk geheel onzichtbaar, terwijl toch de kerk zichtbaar wordt door de belijdenis van Christus en de door Hem geopenbaarde waarheid en door de Godvruchtigen wandel harer leden. Wel behoren de uitverkorenen, die, schoon reeds op aarde levende, nog niet tot geloof zijn gekomen, en de uitverkorenen, die nog niet geboren zijn (ecclesia latens) tot de kerk, gelijk zij in

LOCUS DE ECCLESIA 715 Gods raad bestaat. Ook kan van hen getuigd, dat zij potentieel tot de kerk behoren maar actueel is dat toch niet het geval. En in geen geval kan de strijdende kerk genoemd worden de vergadering van volmaakten, van niet-gevallenen en van Avondmaalgangers, want de gelovigen bereiken in dit Leven de volmaaktheid niet en zelfs kunnen ze nog diep vallen. Ook zijn er ware gelovigen, die nog geen belijdenis des geloofs aflegden, en anderen, bij wie de vrijmoedigheid ontbreekt om aan te gaan aan de tafel des Heeren. Ook moet verworpen de Roomse voorstelling, welke het zwaartepunt verlegt uit de vergadering der gelovigen in de clerus of m.a.w. uit de ecclesia audiens in de ecclesia docens, en leert dat de ecclesia docens met haar hiërarchische inrichting en hare sacramenten, die de genade werken, aan de ecclesia audiens voorafgaat en zo hoog boven haar staat, dat zij (de leken) alleen passief deel heeft aan de verheven eigenschappen der kerk; ja dat de ecclesia docens, als middelares tussen God en de zondaar, ware kerk blijft, al zouden op een bepaalden tijd alle leken ongelovige en goddeloze mensen zijn. Enigermate treffen wij dezelfde gedachte aan bij die Protestantse theologen, die de ongelovigen en hypocrieten nog tot op zekere hoogte als ware leden van de kerk zoeken vast te houden en daarom de kerk definiëren als de vergadering der geroepenen (Kliefoth e. a.) of van gedoopten (Delitzsch, Vilmar e. a.). Eveneens bij theologen als Doderlein en Ebrard, die de uitdrukking onzichtbare kerk bepaald verwerpen. (Zie hierover C. I. Nitzsch, System der Christlichen Lehre, S. 363/4 en Ebrard, Dogmatik II, § 481).

Van de eerste groep geldt, dat zij de zichtbare en van de tweede groep, dat zij de onzichtbare kerk verwaarlozen. Beide klippen worden vermeden, als wij onder de kerk verstaan de vergadering der gelovigen. Het geloof toch is als zaak des harten onzichtbaar, als uitkomende in belijdenis en wandel zichtbaar. Daarbij, 't is niet genoeg geroepen en gedoopt te zijn, maar slechts wie geloofd zal hebben en gedoopt zal zijn, zal zalig worden, Marc. 16: 16. § 5. De kerk als instituut en de kerk als organisme. Meermalen worden de termen "de onzichtbare kerk" en "de kerk als organisme" met elkander geïdentificeerd. Dan, dit is onjuist. Instituut en organisme zijn beide benamingen van de kerk naar hare zichtbare zijde — mits wij niet voorbijzien, dat zij beide een onzichtbare, geestelijken achtergrond hebben. Wanneer wij de term "de kerk als instituut" gebruiken, dan denken wij aan de ambten en bedieningen, aan de belijdenis en kerkregering, welke de Christus aan "de vergadering" (coetus) der ware Christgelovigen" geschonken heeft of m. a. w. dat de kerk des Heeren optreedt in een door haar Koning bepaalden, een institutairen vorm.

Nu moet beslist worden afgewezen de onSchriftuurlijke voorstelling, dat deze institutaire vorm 716 LOCUS DE ECCLESIA als iets toevalligs, bijkomstigs en uitwendigs aan de kerk, als openbaring van het lichaam van Christus, toegevoegd is. Immers heeft de Heere Jezus zelf gewild, dat de kerk ook als instituut, dat is als hebbende een zekere organisatie zou optreden. Hij zelf stelde de ambten en bedieningen in, Hij zelf geeft aan de kerk Dienaren des Woords, opzieners en diakenen, Hij zelf onderwijst ons in de Heilige Schrift, welke de verhouding tussen de ambtsdragers en de niet-ambtsdragers in de gemeente behoort te zijn. Wanneer wij echter de term "de kerk als organisme" bezigen, dan denken wij allereerst aan de broederlijke liefde en de gemeenschap der heiligen, waardoor de ware Christ-gelovigen aan elkander verbonden zijn en die zij naar buiten openbaren. De gelovigen begeren aan de wereld te tonen, dat zij allen deel hebben aan dezelfde Christus en dat zij bereid zijn, hun gaven ten nutte en ter zaligheid der andere lidmaten gewillig en met vreugde aan te leggen, ja dat zij zich gedrongen gevoelen met de hun geschonken gaven zegenend op het gehele menselijke leven in te werken. En zo denken wij bij de kerk als organisme ook aan het leven van Christus' gemeente, zoals het zich naar alle zij de openbaart in het persoonlijke en in het gezinsleven, in het verenigings-, het school-, het volks, het maatschappelijk, het wetenschappelijk en het staatkundig leven. De gelovigen zijn niet van de wereld maar wel in de wereld en zij gevoelen zich gedrongen als medearbeiders van Christus door hun verkondiging en voorbeeld het Evangelie in het menselijke leven in te dragen en alle sferen des levens van de geur van dat Evangelie te doortrekken.

En gelijk nu de Verkiezing en de Persoon en het Werk van Christus de geestelijke achtergrond vormen van de Kerk als instituut, zo zijn ook de werkingen van de verheerlijkten Christus door de Heilige Geest de geestelijke achtergrond van de gemeenschap des geloofs en der liefde en van al de arbeid, waardoor de gelovigen het leven in zijn vollen omvang pogen te kerstenen. Nu ging echter Schleiermacher, die de onzichtbare kerk identificeerde met de kerk als organisme (men denke aan deze bekende uitspraak: De Protestant maakt de relatie van de Christen tot de kerk afhankelijk van zijn relatie tot Christus, terwijl de Roomse zijn verhouding tot Christus afhankelijk maakt van zijn relatie tot de [Roomse] kerk), te ver, toen hij het wezen der kerk in de werkingen des Heiligen Geestes gelegen achtte, aangezien de kerk geen vergadering van werkingen, maar van personen is, maar wel is het waar, dat deze verborgen werkingen van Christus door de Heilige Geest behoren tot de geestelijken achtergrond van de kerk als organisme. De kerk als instituut en de kerk als organisme zijn dus beide zichtbaar en beide van grote betekenis. Het is daarom ook niet juist te zeggen, dat de kerk als organisme geestelijke en dus Goddelijke

LOCUS DE ECCLESIA 717 waarden in zich heeft, terwijl de kerk als instituut slechts ambtelijke waarden bezit — al voegt men er ook bij, dat zij beide nodig zijn en dat in het instituut toch ook nog wel blijvende Goddelijke elementen schuilen.

Dat de kerk als organisme wel degelijk zichtbaar is, blijkt ten slotte ook nog uit deze twee feiten. 1. Wanneer wij de ambten en bedieningen, de prediking van het Evangelie, de sacramenten, en de tucht voor een ogenblik weg denken, dan openbaart iedere gelovige zich toch nog in belijdenis en wandel, in werken des geloofs en der liefde, in de oefening der liefde tot zijn medelidmaten en alle gelovigen saam heffen tegenover de machten der duisternis de bather des kruises op.

2. In de hemel valt de kerk als instituut weg, maar de lofverheffing Gods en de openbaring der broederlijke liefde en de gemeenschap der heiligen blijven. Zo zien wij, dat de onderscheiding tussen de kerk als instituut en de kerk als organisme doelt op de dubbele manier, waarop de kerk zichtbaar en kenbaar is en zij zich op aarde openbaart.

**Aanhangsel. 1.**

Letterlijk schrijft Schleiermacher, a. w. II, 369 (§ 148-1): "Die unsichtbare Kirche ist also die Gesammtheit aller Wirkungen des Geistes in ihrem Zusammenhang; dieselben aber in ihrem Zusammenhang mit de in keinem einzelnen von dem Göttlichen Geist ergriffenen Leben fehlenden Nachwirkungen aus dem Gesammtleben der allgemeinen Sündhaftigkeit konstituieren die sichtbare Kirche." 2. Ook Vellenga, Christelijke Dogmatiek, II, blz. 110/111 vereenzelvigt de kerk als organisme met de onzichtbare en de kerk als instituut met de zichtbare kerk. "In … congregatio ligt de instituaire gedachte in … convocatio ligt het organische begrip." . . "Organisch dan is de kerk het Godsrijk op aarde, instituair is de kerk een tijdelijke inrichting.".. "Dock metterdaad bedoelden de Hervormers met de onzichtbare kerk, het Rijk Gods, de kerk als organisme, en met de zichtbare kerk de aardse inrichting voor die gemeenschap, de kerk der Belijdenis, de kerk als instituut" ... "Want de kerk als organisme omvat alle ware christenen, de gelovigen, de uitverkorenen, of hoe men hen op Bijbelse wijze noemen wil.

**§ 6. De attributen, kentekenen, eigenschappen der kerk.**

Vanouds pleegde men voor het wezen der kerk zekere kentekenen of notae op te sommen. Bellarminus, die zich de grootste moeite gaf om te bewijzen, dat de Roomse kerk de ware kerk was, somde niet minder dan 15 notae op. De meeste Roomse Theologen bepalen zich echter tot de 4 notae, welke in het symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum worden genoemd n.l. de unitas, de sanctitas, de catholicitas en de apostolicitas. Hierbij moeten wij bedenken, dat Rome

718 LOCUS DE ECCLESIA het woord notae of kenmerken in dit geval in oneigenlijke zin bezigt. Deze kenmerken toch veronderstellen een maatstaf, die boven de kerk uitgaat en waarnaar de kerk mag beoordeeld worden. Maar op het Roomse standpunt ontbreekt zulk een maatstaf, omdat de Schrift afhankelijk is van de kerk en de kerk zelve de hoogste norm is voor leer en leven. Notae ecclesiae zijn dus bij Rome niets anders dan eigenschappen, waarin de kerk zich openbaart. De bewijzen voor de kerk zijn dezelfde als die voor het Christendom, omdat beide bij Rome een zijn. En deze bewijzen maken de stelling, dat de Roomse kerk de ware kerk is volgens Bellarminus wel niet evidenter veram maar toch evidenter credibilem.

Deze kenmerken zijn zeer sterk maar zij zijn toch geen bewijzen in de vollen zin des woords — anders zou de kerk ophouden een articulus fidei en het geloof ophouden vrij en verdienstelijk te zijn. Volgens het Vaticanum moet bij het getuigenis, dat van de kerk uitgaat, een efficax subsidium ex superna virtute bijkomen. Al tracht de Roomse kerk van het Protestantisme afkerig te maken, o. a. met de bewering, dat het elke objectieven grond mist voor het dogma, dat een zondaar alleen door het geloof de Christelijke waarheid kan aanvaarden, toch kan dus ook Rome zelve er niet aan ontkomen te leren dat de kerk in laatste instantie een voorwerp des geloofs is (F. Hendrichs S.J., a.w., blz. 26/27, maakt onderscheid tussen de drie eigenschappen: de standvastigheid, welke de kerk alle stormen deed verduren, de onfeilbaarheid, waardoor zij intake van geloof en zeden niet dwalen kan; de onhervormbaarheid, krachtens welke mensenhand het Godswerk niet schennend beroeren mag — en de vier kentekenen der ware kerk: eenheid, heiligheid, katholiciteit en Apostoliciteit. Zo ook het "Kirchliches Handlexikon" van M. Buchberger, II: "wesentliche Eigenschaften" zijn: standvastigheid, zichtbaarheid enz. en "Kennzeichen" (notae) dat zijn die "Wesenseigenschaften, die auszerlich wahrnehmbar und wenigstens relativ leicht erkennbar sind, ihr (jedenfalls in der Gesamtheit) ausschlieszlich angehoren und darum mit Gewiszheit (hier: mittelbare Evident der Glaubwiirdigkeit) die wahre Kirche von jener angebl. K. Christi unterscheiden lassen, eenheid, heiligheid. katholiciteit en Apostoliciteit) .

De Reformatoren hechtten aan de leer van de notae der ware kerk een geheel andere betekenis. Zij moesten aantonen, dat naar de Heilige Schrift niet de Roomse kerk maar de kerk der Reformatie de ware kerk was of m. a. w. dat zij aan het Schriftuurlijk kerkbegrip beantwoordde. Zij zocht dus in de Bijbel de maatstaf, waarnaar moet beoordeeld, welke de ware kerk is. En daarmede wonnen de attributen der kerk niet weinig in betekenis. Dat nu de Reformatoren ook hier op de Heilige Schrift teruggingen, sprak vanzelf. Allereerst omdat in 't algemeen de Heilige Schrift is de kenbron der waarheid en de

LOCUS DE ECCLESIA 719 grond des geloofs. En vervolgens omdat de Heilige Schrift zich over dit punt zo duidelijk uitspreekt. Zonder Woord Gods is er geen kerk, Spr. 29: 18; Jes. 8: 20, door Woord en Sacrament vergadert Christus zijn kerk, Matth. 28: 19; op de leer van de apostelen en profeten is de kerk gebouwd, Matth. 16: 18, Ef. 2: 20; door het Woord wederbaart Christus, I Petr. 1: 23, Jac. 1: 18, werkt Hij het geloof, Rom. 10: 14 en reinigt en heiligt Hij de kerk, Joh. 15: 3. En op hun beurt moeten de gelovigen de Christus belijden, Matth. 10: 32, zijn stem horen, Joh. 10: 27, zijn Woord bewaren, Joh. 8: 31, de geesten beproeven, I Joh. 4: 1, vermijden wie deze leer niet brengt, Gal. 1: 8, Tit. 3: 10. Daarom zeide Calvijn terecht in zijn Institutie IV, 12, 1 dat het Woord de ziel der kerk is. In de grond der zaak is alle dienst in de kerk een dienst des Woords of m. a. w. in het een kenteken des Woords zijn de andere n.l. de zuivere bediening der Sacramenten en de Schriftuurlijke oefening van de tucht begrepen.

Dat wil echter niet zeggen, dat de Reformatoren niet instemden met de bekende woorden uit het Symbolum Constantino.. politanum: …'t Kwam er slechts op aan, dat deze woorden goed werden uitgelegd. Rome dacht bij de eenheid allereerst aan het kerkelijk instituut en zo leerde zij, ja ook wel, dat de kerk een Heer, een geloof, een doop heeft, maar toch allermeest, dat de door Christus gestichte kerk een zichtbaar hoofd in de paus heeft, dat zij nooit een andere kerk naast of na zich hebben kan, dat zij een is in leer, middelen tot heiliging en bestuur, en dat er buiten de Roomse kerk geen zaligheid is. Zij paste het vermaarde woord van Cyprianus: "Habere jam non potest Deum Patrem, qui ecclesiam non habet matrem" — op de kerk als instituut toe. Hiertegenover stelde de Reformatie, dat de kerk of het volk Gods of de vergadering der ware Christ-gelovigen een is, omdat de gelovigen saam vormen het een lichaam van Christus onder het een Hoofd Christus, Ef 4: 5: Eén Heere, een geloof, een doop en 5: 23b: gelijk ook Christus het Hoofd der gemeente is; of m. a. w. zij dacht bij de eenheid der Christelijke kerk aan de onzichtbare zijde der kerk. Volgens Rome is de kerk heilig, allereerst van wege haar bovennatuurlijke natuur of m. a. w. omdat de Christus Zelf haar geheiligd heeft en Hij als profeet, priester en koning door de Heilige Geest in haar voortleeft, vervolgens omdat de kerk als instituut de rechtmatige offerdienst en het heilzame gebruik der sacramenten bezit, waardoor God als door krachtige werktuigen Zijner genade in de gelovigen de ware heiligheid werkt en ten laatste vanwege de persoonlijke heiligheid van de gelovigen en inzonderheid van hen, die door een bijzondere vroomheid uitblinken.

720 LOCUS DE ECCLESIA De Roomse kerk meent de heiligheid te bezitten in haar trouwste kinderen en in haar middelen en doel. Maar als in Art. 27 onzer Confessie beleden wordt: En deze heilige kerk wordt van God bewaard en staande gehouden tegen het woeden der gehele wereld, dan wordt de heiligheid der kerk volgens Zwingli a.w. II, 195 en Calvijn (IV. 1. 3) verklaard door de toevoeging "gemeenschap der heiligen" in het Symb. Apost. Heilig is de kerk, omdat zij afgezonderd is van de wereld en de Heere gewijd, omdat hare ware leden door de toerekening van de gerechtigheid en heiligheid van Christus door God voor heiligen gerekend worden en omdat zij als wedergeborenen begeren de gemeenschap der heiligen te oefenen en de heiligmaking te voleinden in de vrees Gods, I Petri 2: 9. In de derde plaats noemden wij de catholicitas. Katholiek (sedert de 2e heeft der 2e eeuw op de kerk toegepast) betekende oorspronkelijk niet een innerlijke, geestelijke eigenschap der kerk maar hare uitgestrektheid over de gehele wereld. Suicerus zegt: …; terwijl Cyrillus van Jeruzalem schrijft ter verklaring van dezen term ... Volgens Rome is de kerk katholiek,

10 omdat de kerk, hoewel een geheel en een volkomene eenheid vormende, toch over de ganse aarde zich uitbreidt; omdat zij de eerste en oudste is en door uitwendige glans en heerlijkheid en vooral door getalsterkte uitblinkt, terwijl de secten altijd tot een land of hoogstens tot een deel der wereld beperkt blijven;

20 omdat zij, hoewel vroeger in minder volmaakten vorm bestaande, toch altijd van het begin der wereld af op aarde geweest is en alle gelovigen van Adams dagen af in zich begrepen heeft, terwijl de secten altijd komen en gaan; 30 omdat zij alle door God tot mededeling aan de mensen bestemde waarheid en genade volkomen deelachtig is, bewaart en uitreikt, en daarom voor alle mensen het enige en noodzakelijke instituut ter zaligheid is, terwijl de secten altijd maar een gedeelte der waarheid bezitten. Met deze verklaring van catholicitas raakt de Roomse kerk zelve steeds meer in moeilijkheid omdat procentsgewijze het aantal Roomsen op de gehele aarde niet toe- maar afneemt, al trachten vele Roomsen door overdrijving van het getal heidenen en Mohammedanen, die door de Roomse missie gewonnen zijn, dit te bedekken. Omdat Rome de kerk van een persoon en een staat (Rome) afhankelijk maakt, drukt de benaming Pauselijke of Roomse kerk haar wezen dan ook veel beter uit dan die van katholiek. — De Reformatoren zijn op de oorspronkelijke betekenis van het woord teruggegaan. De kerk onder de oude bedeling droeg een nationaal karakter, maar de kerk der nieuwe bedeling wordt vergaderd uit alle volken en is bestemd om als ecclesia universalis zich uit te breiden

LOCUS DE ECCLESIA 721 over de gehele wereld, Matth. 8: 11; 28: 19 en Openb. 7: 9.

In overeenstemming hiermede lezen wij in art. 27 onzer Confessie: "Deze heilige kerk is niet gelegen, gebonden of bepaald in een zekere plaats of aan zekere personen, maar zij is verspreid en verstrooid door de gehele wereld: nochtans tezamen gevoegd en verenigd zijnde met hart en wil in enen zelfden Geest, door de kracht des geloofs."

Ten laatste nog de apostolicitas.

Hiermede bedoelt Rome, dat de kerk door de apostelen is gesticht; dat zij in de leer, de inrichting, de dienst met die der apostelen overeenstemt; en vooral dat hare bisschoppen, allermeest de paus, in onafgebroken lijn opvolgers van de apostelen zijn, die hun ambt en gezag ontvangen van dezulken, die ze zelven op hun beurt in wettige successie van de apostelen hadden ontvangen. Op het laatste komt het aan. Apostolisch mag de kerk heten, op grond van de bisschoppelijke successie van de tijd der apostelen af. Daarop rust ook, als een gevolg van het episcopaat van Petrus, het primaat van de bisschop van Rome. Vooral na het Vaticanum breidt Rome dit zover uit, dat zij beweert: Ook al zou een bisschop de apostolische successie deelachtig zijn, dan wordt deze toch terstond waardeloos, als hij de gemeenschap met de Paus durft verbreken. Alles hangt dus aan de Paus. Waar hij is daar is de ware leer, de ware kerk, de apostolische successie. (Hendrichs: "De kerk moet Apostolisch zijn, want juist aan de Apostelen gaf Christus de zending. Daarom vroeg reeds Tertullianus aan dwaalleraars in de tweede eeuw: Wijs mij de lijst uwer Bisschoppen, opklimmend tot de Apostelen? De Apostelen hebben de belofte van Christus voor alle eeuwen; wat daarmede niet is verenigd is de kerk van Christus niet").

Terecht heeft de Reformatie tegen deze voorstelling de bedenking ingebracht, dat in de Heilige Schrift nergens sprake is van de noodzakelijkheid van zulk een apostolische successie en dat zulk een successie ook Been waarborg biedt voor de zuiverheid in de leer. Volgens haar heet de kerk apostolisch, omdat de apostelen door Christus voor de planting der kerk werden aangewezen en omdat de leer der kerk gebouwd is op het fundament der apostelen, dat is op de leer, die door de apostelen verkondigd is, Ef. 2: 20. Niet de successie van personen maar de successie der apostolische leer stempelt de kerk tot de ware apostolische kerk. Triomferend roept Hendrichs, blz. 28/29, uit: "Nergens ter wereld is er een kerk, die gelijk de Rooms Katholieke, deze kentekenen bezit. Alle missen de eenheid, de heiligheid, de algemeenheid en de opvolging der apostelen; zij hebben menselijke oorsprong; men kan haar jaar, maand en dag aanwijzen, waarop zij, honderden jaren te laat, ontstaan zijn tegen het bestaand en niet door God afgeschaft, Apostolisch gezag in; men kan aantonen, dat zij hoegenaamd de misbruiken niet uitroeiden voor Welker uitroeiing zij zich opwerpen;

722 LOCUS DE ECCLESIA men kan aanduiden, welke Apostolische instellingen en gebruiken zij hebben uitgeworpen tot grote geestelijke schade hunner leden." Nadat Bavinck deze vier kentekenen der ware kerk behandeld heeft — hij noemt ze herhaaldelijk ook "attributen", "eigenschappen" — gaat hij aldus voort: "Bij de eigenschappen der kerk behoren ten slotte ook nog indefectibilitas en de infallibilitas." Hiertegen is natuurlijk geen bezwaar, al kan hetgeen hiermede wordt bedoeld, ook onder de vier behandelde kentekenen ondergebracht worden. Alzo ook nog enkele woorden over deze twee eigenschappen: de indefectibilitas en de infallibilitas.

Omdat Jezus aan zijn kerk beloofd heeft, dat Hij met haar zou zijn al de dagen tot de voleinding der wereld, Matth. 28: 20, en dat de poorten der hel haar niet zouden overweldigen, Matth. 16: 18, durft Rome stellen, dat de pauselijke kerk er tot Jezus' wederkomst zijn zal, dat die pauselijke kerk altijd de katholieke kerk zal blijven en dat die pauselijke kerk door haar grootheid altijd kenbaar zal zijn. De Heilige Schrift echter troost ons wel met de belofte, dat de ware kerk tot het einde der dagen op aarde zal worden gevonden maar zij leert ons tevens, dat aan het einde der eeuwen de kerk aan grote verleiding, inzinking en bederf zal bloot staan, dat de Antichrist zal opstaan en dat hij een hevige vervolging tegen de kerk ontketenen zal, Matth. 24: 21, 22; Luk. 18: 8; II Thess. 2.

En wat de onfeilbaarheid aangaat, eindelijk heeft Rome in 1870 officieel uitgesproken, dat zij berust bij de paus. De paus is de waarborg, dat de ecclesia docens in de leer niet kan dwalen. Dan, ook dit wordt nergens in de Heilige Schrift geleerd. Wel verzekert zij ons, dat de Christus er voor zal zorgen, dat er steeds op aarde een volk Gods zijn zal (hoe klein en onaanzienlijk soms ook in getal) dat Zijn Naam belijdt voor de mensen en zich vastklemt aan de leer der waarheid, die naar de Godzaligheid is.

**§ 7. De kentekenen van de ware en de valse kerk volgens de Reformatie.**

Vooral sinds de Reformatie is de vraag naar het onderscheid tussen de ware en de valse kerk meer naar voren gekomen. Aanvankelijk somde Luther zeven kenmerken op, waaraan de ware kerk van Christus te kennen is: 1. de zuivere bediening van het Woord; 2. van de Doop; 3 van het Avondmaal; 4 van de Sleutelen van het hemelrijk; 5. de wettige keus van de dienaren; 6 het openbare gebed en het onderwijs; 7. het kruis. Later noemde hij er slechts twee: 1. de zuivere bediening van het Woord; 2 de zuivere bediening van de Sacramenten. Dit laatste werd door de Lutherse theologen overgenomen.

LOCUS DE ECCLESIA 723 Met verwijzing naar enkele dogmatici stelt Heilige Schmid, S. 430, vast: "Die lautere Verkündigung des Göttlichen Wortes und die rechte Verwaltung der Sakramente sind also die Merkmale, an denen wir die Kirche als eine wahre zu erkennen Vermögen."

Heppe omschrijft het gevoelen der Gereformeerde dogmatici aldus: "Diese Kennzeichen der wahren Kirche sind: a. die lautere Verkiindigung des Wortes Gottes; b. der stiftungsmaszige Gebrauch der Sacramente; c. die ernste und eifrige Pflege Gottselicher Lebenszucht."

Hieruit mag echter niet afgeleid, dat alle Gereformeerde dogmatici stelden, dat de ware kerk aan deze drie kenmerken wordt gekend. Integendeel. Sommigen zoals Beza, Amesius en Maresius noemden slechts een kenmerk. Anderen, zoals Calvijn, Gomarus, Van Mastricht, twee; en wel of de zuivere bediening van het Woord en van de Sacramenten (Calvijn, Inst. IV, 1, 18: ecclesiae visibilis signa sincera verbi praedicatio et sacramentorum legitimus usus) ; of de doctrina divina sana ac incorrupta et disciplina divina (Polanus, á Marck, a.w., XXXII, 10). Derden drie (Hyperius, Ursinus, Van Mastricht [a.w., VII, 1, 20], Synopsis): "Pura praedicatio et receptio verbi obsignata per legitimum usum sacramentorum et vindicata per verum usum clavium seu disciplinae ecclesiasticae secundum institutionem Christi" (Synopsis XL, 45).

Toch was dit verschil meer schijn dan wezen. Verschillende theologen spraken uit, dat er eigenlijk maar een kenmerk der ware kerk is, n.l. de zuivere bediening van het Woord, die op verschillende manieren plaats heeft n.l. door de prediking, de catechese, de confessie, de sacramenten en de oefening van de kerkelijke tucht. Reeds Calvijn, IV, 12, 1 hield staande, dat het Woord de ziel der kerk is. Als 't goed is, dan is alle dienst in de kerk een dienst des Woords. Toch mogen wij niet voorbijzien, dat al wordt in een plaatselijke kerk het Woord zuiver bediend, toch dikwijls niet alle dienst in de kerk een dienst des Woords is.

Op vele plaatsen wordt in de Hervormde kerk het Woord zuiver bediend, terwijl de Reglementen verhinderen ook de sacramenten en de kerkelijke tucht naar de mening des Heiligen Geestes te bedienen. In de zo-even genoemde definities der ware kerk wordt alleen gehandeld van de kerk als instituut. Gezwegen wordt van de belijdenis en de wandel der individuele gelovigen, dus van de kerk als organisme. Dat is goed gezien van de Reformatoren. Immers dragen de kentekenen, die aan de kerk als instituut ontleend zijn (de zuivere bediening van het Woord en de Sacramenten en van de sleutelen van het koninkrijk der hemelen) een onbedriegelijker en duurzamer karakter dan het kenmerk, dat in de belijdenis en wandel der gelovigen gevonden wordt. In het laatste kan soms veel gebrekkigs zijn, terwijl toch de zuivere bediening van het Woord aanwezig is. Hoewel vele kerkvaders als Tertullianus, Chrysostomus en

724 LOCUS DE ECCLESIA Augustinus reeds uitspraken, dat alleen de Heilige Schrift ons leren kan, welke de ware kerk is of m. a. w. dat Gods Woord het kenteken der ware kerk is, toch weigerde uiteraard de Roomse kerk de notae der kerk, door de Reformatoren genoemd, te aanvaarden. Daarvoor voerde zij bij monde van Bellarminus deze gronden aan:

a. De zuivere bediening van het Woord wijst hoogstens alleen aan, waar, maar niet welke de ware kerk is, d. i. wie de ware gelovigen zijn, hoewel volgens de Protestantse opvatting de kerk juist is "ene heilige vergadering der ware Christ-gelovigen." Nu is 't waar, dat de kerk niet de harten harer leden doorgronden en dus niet onfeilbaar zeggen kan, wie ware gelovigen zijn. Afgezien echter van het felt, dat de pastoor dit evenmin kan, geldt tegen dit bezwaar, dat de Reformatie wel degelijk leerde, wie voor ware gelovigen te houden zijn. Zij sprak uit, dat drie stukken nodig zijn te weten, opdat wij in de enigen troost, het eigendom van Christus te zijn, zalig leven en sterven mogen (H. C. antw. 2) ; voor wie het Heilige Avondmaal is ingesteld (antw. 81) en hoe het hemelrijk door de prediking des heiligen Evangelies ontsloten en toegesloten wordt (antw. 84). Onze Belijdenis laat dan ook op de woorden: "De kerk is een heilige vergadering der ware Christgelovigen" onmiddellijk volgen: "alle hun zaligheid verwachtende in Jezus Christus, gewassen zijnde door zijn bloed, geheiligd en verzegeld door de Heiligen Geest" (Art. XXVII) en later nog: "onderhoudende de enigheid der kerk, zich onderwerpende aan hare onderwijzing en tucht, de hals buigende onder het juk van Jezus Christus, en dienende de opbouwing der broederen, naar de gaven, die hun God verleend heeft, als onderlinge lidmaten eenszelfden lichaams" (art. XXVIII).

b. De zuivere bediening van het Woord is een veel te algemeen en te onduidelijk kenmerk om als criterium dienst te kunnen doen. Immers laat de bediening des Woords enerzijds in ware kerken, zoals voorheen te Galatie en Corinthe, dikwijls aan zuiverheid veel te wensen over, terwijl zij anderzijds in kettersche en sectarische kerken niet geheel te loor ging. Zo redeneerden ook de Socinianen en Remonstranten. Kortweg beweerden dezen, dat het onnut was notae op te sommen, waarnaar de kerk moest worden beoordeeld. Nu ligt natuurlijk in dit argument een element van waarheid. De Luthersen en Gereformeerden toch beweerden aanvankelijk wel, dat zij alleen de ware kerk waren, maar de praktijk noodzaakte hen "de pluriformiteit" der kerk te erkennen. Op de duur heeft de Reformatie de onverdraagzaamheid van Rome dan ook niet met gelijke munt betaald. Van de hiërarchie wilde ze niet weten, ja, zij werd de Antichrist genoemd, maar hoe bedorven Rome ook was, toch erkende de Reformatie, dat in haar nog vestigia ecclesiae waren overgebleven. Dit kenmerk mag dan ook niet te absoluut genomen worden. LOCUS DE ECCLESIA 725

Reeds Calvijn waarschuwde tegen het willekeurig verlaten van de kerk. Hij schreef: "Ook al ontbreekt er iets aan de zuiverheid der leer of der sacramenten, al laat de heiligheid des levens en de trouw der dienaren veel te wensen over, men mag daarom niet aanstonds de kerk verlaten. Op de gelovigen rust eerst dan de plicht tot scheiding, als de leugen in de plaats gesteld wordt van de summa necessariae doctrinae en de praecipua religionis doctrina" (Inst. IV, 1, 12-20). Al mag dus het kenmerk der ware kerk niet al te absoluut genomen worden, daarom kan het toch uitnemend dienst doen, om de ware en de valse kerk van elkander te onderscheiden. Immers alleen uit de Heilige Schrift kunnen de hoofdwaarheden des Evangelies geput worden, terwijl ook slechts door de Heilige Schrift wordt beslist, wat in de kerk een hiërarchische macht van bij- of ongeloof moet worden genoemd. Onze Confessie, die ook drie kenmerken der ware kerk noemt, tekent de valse kerk aldus: "Zij schrijft zich en haren ordinantiën meer macht en autoriteit toe dan de Woorde Gods en wil zich aan het juk van Christus niet onderwerpen; zij bedient de Sacramenten niet gelijk Christus in zijn Woord verordineerd heeft, maar zij doet daar af en toe, gelijk als het haar goeddunkt; zij grondt zich meer op de mensen dan op Christus; zij vervolgt degenen, die heilig leven naar het Woord van God en die haar bestraffen over hare gebreken, gierigheid en afgoderijen" (Art. XXIX) — nadat reeds in Art. XXVIII was uitgesproken: "En opdat dit te beter kunne onderhouden worden, zo is het ambt alle y gelovigen, volgens het Woord Gods, zich af te scheiden van degenen, die niet van de kerk zijn."

Aanvankelijk zag de Reformatie de Roomse Kerk als de valse kerk, ja zelfs in 1754 antwoordde nog Ds. A. Rotterdam in zijn bekende "Verklaring van de zevenendertig Artikelen der Ned. Gel." op de vraag: "Op Wien passen deze kentekenen (der valse kerk)?" "Nadrukkelijk op de Roomse kerke, die wij met reden houden voor de valse of Antichristelijke kerke, met dewelke wij nooit enige verenigingen mogen aangaan" (ed. Kuyper, blz. 391).

Toch was er allengs een kentering gekomen in de beoordeling der Roomse kerk. Zo schreef á Brakel: "Want velen worden wel zalig, schoon ze niet gedoopt zijn, noch ten heiligen Avondmaal gaan, ja die zelfs in de Paapse kerk nog zijn." Trouwens, in dezelfde geest oordeelde Maresius: "Multi in Papatu Papatum detestantur, multi in illo moriuntur non Papistae sed Christian" ("Nauta, S. Maresius, blz. 344; nog sterker uitspraken op blz. 135).

Ook Calvijn betoogde reeds in zijn "Institutie" onmiddellijk na elkander, dat de Paus hedendaags de leidsman was van het vervloekte anti-christelijke rijk en "dat de Heere de overblijfselen van zijn volk aldaar wonderbaarlijk bewaart, in zoverre dat er enige tekenen van de

726 LOCUS DE ECCLESIA kerk blijven, en voornamelijk die tekenen, wier kracht niet kan verbroken worden, noch door de listigheid des duivels noch door de boosheid der mensen" (IV, 2, 12).

Welnu deze kentering in de beoordeling had voortgang en zo is "valse kerk" de kwalificatie geworden van de hiërarchische, pauselijke macht, die het bijgeloof en de dwalingen propageert, haar eigene autoriteit stelt boven die der Heilige Schrift en uitwerpt degenen, die met hun woorden en daden tegen deze macht in verzet komen en weigeren gemeenschap te hebben aan de dwalingen der Roomse kerk. Deze onderscheiding tussen de hiërarchische macht, die de kerk tiranniseert, en de vestigia ecclesiae moet nog sterker vastgehouden worden bij de beoordeling van de Afscheiding en de Doleantie. Het laat zich verstaan, dat men "valse kerk" noemde de hiërarchische besturen, welke predikanten en ouderlingen die metterdaad tucht wilden oefenen over de leer, durfden afzetten en loochenaars van de Heilige Drie-eenheid, de Godheid van Christus, het Borgtochtelijk lijden en sterven van de Middelaar "wolven in de schaapskooi van Christus" — handhaafden.

Van het hiërarchisch kerkbestuur moeten echter de plaatselijke gemeenten onderscheiden worden. Door 's Heeren goedheid zijn er vele plaatselijke gemeenten, in wier midden de Zaligmaker naar de Schriften verkondigd wordt, al blijft het, mijns inziens, de eis der Heilige Schrift, dat die gemeenten met de Hiërarchie breken en niet rusten, voordat alle drie de kenmerken der ware kerk bij haar gevonden worden en de breuk tussen haar en de reeds vrijgemaakte Gereformeerde kerken geheeld is.

**§ 8. Zuivere en minder zuivere kerken.**

Het verloop der kerkhistorie na de Reformatie bracht mee, dat er naast de onderscheiding tussen ware en valse kerk nog een andere opkwam n.l. die tussen zuiverder en minder zuivere kerken, welke toch beide nog ware kerken waren. De kerk der Reformatie ging al spoedig in verschillende kerken (als instituut) uiteen. De scheiding tussen de Luthersen, de Gereformeerden, de Dopersen kon niet meer ongedaan worden gemaakt. En zodra deze overtuiging veld won, zagen de Gereformeerde kerken in, dat natuurlijk de Lutherse kerk geen valse kerk mocht worden genoemd, maar dat zij wel een minder zuivere kerk heten moest. Er moest onderscheid gemaakt tussen vera en pura ecclesia. Zo werd ware kerk de naam, niet voor een kerk met uitsluiting van alle andere maar voor meerdere kerken, die de hoofdwaarheden des Christendoms, de z.g. fundamentele artikelen nog vasthielden, doch overigens in graad van zuiverheid van elkander verschilden. Duidelijk komt dit uit in de Synopsis. Daar heet het, Disp. XL, 37: "Haec ecclesia visibilis respectu doctrinae et morum vel pura est vel impura; impura LOCUS DE ECCLESIA 727 rursum vel simpliciter errans, vel haeretica, vel scismatica."

In de volgende §§ worden dan deze termen duidelijk ontwikkeld. En dan blijkt overtuigend, dat de naam kerk niet ontzegd wordt aan een kerk "quae errores quidem aliquos tuetur ac fovet, sed qui fundamentum fidei, nempe Christum et officium eius, I Cor. 3: 11, non evertunt, ita tamen ut parata sit quotidie proficere, et errores, quorum convicta fuerit, ad Dei praescriptum corrigere" (§ 38). Met zulk een dwalende kerk mogen we "communionem colere" (§ 42), mits we tevens trachten haar van haar dwaling te overtuigen, maar "cum haeretica et scismatica ecclesia, quum ea sint opera carnis, communionem Christianam servandam negamus, ex praescripto Christi, Matth. 7: 15, atque Apostoli, Rom. 16: 17 et Titus 3: 10 et 2 Joh. 9."

Uit deze citaten blijkt duidelijk, dat reeds in de 17e eeuw de tegenstelling zo stond: Rome als pauselijke kerk en hiërarchie, is de valse kerk (maar plaatselijk zijn er nog sporen van de kerk), daarentegen zijn de kerken der Reformatie ware kerken, die echter in graad van zuiverheid verschillen, met dien verstande, dat er geen kerk op aarde is, die zo zuiver en rein is, dat op geloof en zeden niets valt aan te merken (§ 43)." Uiteraard is dan de meest zuivere kerk die kerk, die in hare Belijdenis, kerkregering, bediening van het Woord en de Sacramenten en in de oefening van de tucht over leer en leven 't meest in overeenstemming is met de Heilige Schrift. [Á Marck, a.w., XXXII, X: "Want deze ("Scheurmakers") derven wij als zodanig niet geheel van de waare kerke uitsluiten, ofschoon de scheuringe in haar voor een groot kwaad moet worden gehouden en mispresen." "Dat wij ook eindelijk de Waare kerke bij die geen erkennen wiens Lere en Leeven wij afkeuren" (Zo beschuldigden "de Papisten" de Gereformeerden, Honig). . . Antw. "Want alle dwaalinge stoot niet terstond de Grondwaarheid der Lere omverre, en alle leevens of daadens onbetaamelijkheit is geen vast bewijs van het gemis der hebbelijke Heiligheit" (blz. 875)].

Uit het aanvaarden van de onderscheiding tussen zuivere en minder zuivere kerken is het opnemen in het theologisch spraakgebruik van de term "de pluriformiteit der kerk" voortgevloeid. Kuyper bezigde dezen term 't eerst. Zijn voorbeeld werd gevolgd door Bavinck 2, IV, blz. 348, Heilige Visscher (God en mijn recht), Ds Joh. Jansen (Christelijke Encyclopedie, IV, blz. 584/6), Ds J. J. Knap (De Kerk, blz. 76/88), G. Vellenga (a.w., II, blz. 116/117), Van Melle (Korte Schets der Christelijke Geloofsleer 4, blz. 97 e.v.). De laatste schrijft, na er eerst aan herinnerd te hebben, dat de zichtbare kerk "gesplitst" is in een aantal afdelingen (denominaties, kerkgenootschappen), in alle welke het leven van Christus in meerdere of mindere mate werkt; die gevormd zijn door verschil van land en taal zowel als door andere omstandigheden, de noodwendige gevolgen van de onvolmaakte toestand, waarin de gemeente zelve

728 LOCUS DE ECCLESIA in deze bedeling verkeert en van het "boze, waarin de wereld ligt": "Deze pluriformiteit der zichtbare kerk, waarbij de eenheid der onzichtbare kerk ongekrenkt blijft (Joh. 17: 21), is een feit, dat sinds de scheiding van Oost en West bestond, door de Reformatie sterk is toegenomen, en waarmede men al of niet vrede kan hebben, maar dat de historie ons dwingt als onvermijdelijk en onveranderlijk te erkennen." En onder de pluriformiteit der kerk verstaat hij dan, dat de eenheid der kerk in het geestelijke, dat is, in Christus reeds bestaat en ook eenmaal heerlijk aanschouwd zal worden, maar dat zij hier in het zichtbare niet wordt gezien; ja dat de kerk zich hier pluriform, dat is in vele kerkvormen, openbaart.

Nu is helaas meermalen de bedoeling van deze theologen met dezen term misverstaan. Zij bedoelden met de term "pluriformiteit der kerk" volstrekt niet, dat het van minder belang is, wat een bepaalde kerkengroep leert, als zij slechts de 12 artikelen des Geloofs onderschrijft, en welk stelsel van Kerkregering gevolgd wordt. Integendeel. Herhaaldelijk hebben zij uitgesproken, dat de Gereformeerde belijdenis en het Gereformeerde stelsel van kerkregering het meest overeenkomstig de Heilige Schrift zijn en dat dus kerken, die beide bezitten, de meest zuivere zijn en 't ieders roeping is, om, zodra zijn oog hiervoor geopend wordt, zich bij Naar te voegen. Maar zij gaven er mee te kennen: een bepaalde kerkengroep mag zich ni et, met uitsluiting van alle andere kerkengroepen, de ware noemen en hiervoor konden zij zich op de Reformatoren beroepen. Calvijn heeft er niet aan gedacht, de Luth. kerk een valse kerk te noemen en wij zagen ook, dat reeds de Synopsis uitsprak, dat kerken wel eens minder zuiver en toch ware kerken kunnen zijn.

Met pluriformiteit der kerk is dus gemeend, dat alle kerken, die niet slechts in naam maar metterdaad staan op de grondslag der 12 artikelen des Geloofs en dus de fundamentele artikelen der Christelijke leer prediken, tot op zekere hoogte ware kerken zijn, maar die in graad van zuiverheid zeer verschillen. Kerken, met welke dit niet het geval is, die de Drie-eenheid, de Godheid van Christus enz. loochenen zijn geen kerken. En Roomse of Protestantse hiërarchische machten, die ware gelovigen uitwerpen en vervolgen of ongelovige predikanten in hun ambt handhaven en openbare ongelovigen tot het Heilige Avondmaal toelaten, zijn de valse kerk, omdat alle drie kenmerken van de ware kerk ontbreken. De pluriformiteit en de eenheid der kerk zijn dan ook niet met elkaar in strijd. De eenheid wortelt in het onzichtbare en geestelijke en wordt niet te niet gedaan door de omstandigheid, dat er Luthersen, Gereformeerden, Methodisten enz. zijn. Ondanks de verschillende kerkelijke instituten houden wij vast aan de unitas ecclesiae, omdat de ware gelovigen het een lichaam van Christus onder het een Hoofd Christus zijn.

LOCUS DE ECCLESIA 729 Kuyper, Bavinck en wel 't sterkst Heilige Visscher wezen de gedachte af, dat de gedeeldheid der zichtbare kerk voornamelijk een gevolg is van de zonde. Hun betoog luidt: omdat bijv. de Roomse en de Griekse kerk, de Anglicanen en de Independenten dikwijls zo scherp tegenover elkander stonden en ook nu nog wel de verschillende kerken en de onderscheidene "orthodoxe" richtingen elkaar soms bestrijden op een wijze, die de perken der Heilige Schrift te buiten gaan, zijn die gelovigen, die in bijzondere mate de gave der vreedzaamheid ontvingen, licht geneigd, het verschil in de leer en in de kerkregering bij de onderscheidene kerken uitsluitend te wij ten aan de zonde. Nu heeft de zonde ongetwijfeld hieraan haar deel. Dan, zij mag niet alleen genoemd. Gelijk in de enkelen mens het beeld Gods niet ten volle kan uitkomen, maar alleen in de verloste mensheid, zo kan ook niet een enkele kerkengroep, al streeft zij er nog zo ernstig naar, alle momenten, die in de Heilige Schrift voor de zuivere belijdenis en de rechte Instituëring der kerken worden gegeven, zich zo assimileren, dat ze alle tot hun recht komen. een volmaakt harmonieuze ontwikkeling en toepassing van alles wat God in Zijn Woord voor het leven Zijns volks schonk, kan geen enkele kerk ons bieden.

Gelijk de Christen jaagt in de kracht Zijns Zaligmakers naar de volkomen harmonieuze ontwikkeling van zijn denken, willen en handelen, maar hem dit op aarde nimmer gelukt, zo is het ook met de onderscheidene kerkengroepen. Ieder harer meent voor zich de waarheid Gods het zuiverst te hebben gegrepen, en in hare Verfassung (inrichting) 't meest nabij te zijn gekomen aan het ideaal der Heilige Schrift, maar de ervaring leert, dat elke kerk minstens wel een moment enigermate heeft verwaarloosd, zodat de verschillende kerkengroepen van elkaar kunnen leren en zich in sommige opzichten tot heilige jaloersheid moeten laten verwekken. Dit is nu voor de kerken wel beschamend en dit maant ook de kerken tot nederigheid en kleinheid voor God, maar het feit zelf valt niet te loochenen. Wanneer wij daarbij denken aan de levenswet van de Schepper, dat er ook in de geestelijke wereld veelvormigheid heersen zal en aan de omstandigheid, dat het volkskarakter, het al- of niet in aanraking komen met andere volken, de geestelijke aanleg, de maat van intellectuele en ethische ontwikkeling, zelfs het klimaat, de bodem en de ligging van het land, waarin de kerk optreedt, invloed oefenen op de wijze der openbaring en op het leven der kerk, dan zien wij ons genoopt te erkennen, dat in de pluriformiteit der kerk ook een werk Gods te aanbidden is. Ongetwijfeld zijn er in dit betoog momenten, die waarheid bevatten en voorheen wel over het hoofd zijn gezien.

730 LOCUS DE ECCLESIA Toch moeten wij hier voorzichtig zijn en steeds in het oog houden, dat God in zijn Woord de waarheid ons heeft geopenbaard en dat Christus aan Zijn kerk heeft beloofd, sprekende van de Heiligen Geest: *Die zal u in al de waarheid leiden,* Joh. 16: 13. De gedeeldheid, de pluriformiteit der kerk moet dan ook allermeest als gevolg van de zonde gezien. Zonden van het verstand en van de wil hebben hier veel kwaads veroorzaakt. Omdat bij de wedergeboorte slechts in beginsel wordt weggenomen de duisternis, welke door de val over ons verstand gekomen is en bovendien ook ons denkvermogen zelf door de breuk met God verzwakt is, is er dikwijls bij gelovigen doling en afwijking, omdat zij niet naarstig genoeg de Heilige Schrift onderzochten; omdat zij er tegen op zagen aandachtig te lezen en zich eigen te maken, wat inspanning van het denkvermogen vordert; omdat zij niet genoeg acht gaven bij de bediening van het Woord; omdat zij verzuimden dwalingen, die een schonen schijn hebben te toetsen aan de Belijdenis der kerk en vooral omdat zij niet naarstig van God begeerden door zijnen Geest in de waarheid geleid en voor dwaling bewaard te worden.

Daarbij komt soms de nawerking van het oude, trotse hart. Onbewust was men wel te hovaardig of te eigenzinnig op confessioneel gebied ongelijk te bekennen en zich door de waarheid te laten overtuigen. Ook zullen wel eens bijoogmerken en onedele motieven hebben gevoerd tot uiteengaan en tot het aannemen ener houding, die in strijd was met de eis der liefde. Uit het aannemen van de pluriformiteit volgt echter volstrekt niet, dat het er dus minder toe doet, tot welke kerkengroep wij behoren. Integendeel. Die kerkengroep zal 't best op aarde onze hemelsen Koning en zijn Rijk kunnen dienen, welke 't zuiverst in hare Confessie een echo geeft op zijn waarheid, die in hare kerkregering zich 't meest aan zijn inzettingen houdt en wier leden jagen naar een God verheerlijkende wandel. Het heilig ideaal van de Gereformeerde kerken in de wereld moet dan ook zijn, het meest haar Hoofd en Heere te mogen verheerlijken en het krachtigst de uitbreiding van zijn koninkrijk te mogen bevorderen. Tegen de benaming pluriformiteit zijn in de jongsten tijd bedenkingen ingebracht, die overweging verdienen. Dan, ook al zouden die gegrond blijken, toch zal het niet licht zijn deze benaming, nu zij eenmaal ingang vond, door een andere en betere te vervangen.

Ten slotte. Het erkennen van de pluriformiteit der kerk stelt ons voor vragen — bijv. als op een bepaalde plaats een Gereformeerde, een Hervormd-Gereformeerde of Confessionele, een Christelijke Gereformeerde en een Oud-Gereformeerde kerk gevonden wordt, hoe heeft dan de Gereformeerde kerk de andere "kerken" te beoordelen? — die niet geheel bevredigend beantwoord kunnen worden. De praktijk van het kerkelijk en godsdienstig leven echter spreekt hier zo luide, dat dit concreet niet al te grote bezwaren meebrengt. Ieder stemt toe, dat wanneer onze trouwe God eens in al deze Gereformeerde kerken de begeerte werken mocht naar samensmelting en saamwoning op een kerkelijk erf, wederzijds de ambten zouden worden erkend. LOCUS DE ECCLESIA 731

**C. DE REGERING DER KERK.**

**§ 1. De noodzakelijkheid der kerkregering.**

Een kerk van Christus kan niet zonder een regering, evenmin als een volk een overheid ontberen kan. Geldt nu reeds op staatkundig gebied, dat God de oorspronkelijke Soevereiniteit bezit en de overheid slechts de afgeleide macht deelachtig is, dan klemt dit in nog sterker mate op het erf der kerk. Steeds was en is de kerk een theocratie, naar Jes. 33: 22: Want de Heere is onze Rechter, de Heere is onze Wetgever, de Heere is onze Koning; Hij zal ons behouden. Nu heeft het echter God behaagd de Christus tot Koning van zijn kerk aan te stellen. En dat wel alzo, dat deze Koning er eerder is dan Zijn volk. Christus toch is het, die door Zijnen Geest Zelf de leden zijner gemeente verwekt en hierin komt reeds de geheel enige betekenis van het Koningschap van Christus over zijn kerk uit. Van dit koningschap van Christus kan de kerk nimmer genoeg doordrongen zijn. Het moet door haar niet alleen beleden worden maar het moet ook door haar in de praktijk worden gehuldigd.

Elke Reformatorische beweging in de kerk grijpt dan ook van zelf naar dat koningschap van Christus terug. Rome heeft er nimmer aan gedacht te loochenen, dat Christus de Koning der kerk is, maar feitelijk stelde zij toch dat koningschap ter zijde, omdat de Hiërarchie met dit koningschap in strijd was en omdat bij de regering der kerk niet werd gerekend met de wetten, die de Christus zelf hiervoor in de Heilige Schrift gegeven heeft. Hiertegenover stelden de Reformatoren het koningschap van Christus over zijn kerk weer op de voorgrond. En om ons nu maar tot ons eigen land te bepalen, bij de Afscheiding en de Doleantie geschiedde hetzelfde. En nog steeds blijft het helaas de zonde van de Ned. Herv. kerk, dat bij de kerkregering feitelijk het koningschap van Christus geheel uitgeschakeld is, omdat aan de reglementen en bepalingen der kerk meer gezag wordt toegekend dan aan Gods Woord.

Maar als wij zeggen, dat de kerk niet kan zonder een regering dan denken wij toch niet alleen aan Christus maar vervolgens ook aan hen, die Christus riep om zijn kerk in Zijn Naam te regeren, dat is dus aan de ambtsdragers. Aan hen heeft de kerk reeds hierom behoefte, wijl zij niet alleen is een vergadering maar ook een moeder der gelovigen. De Christus gebruikt immers zijn kerk als instrument, om ook anderen te zaligen. Zal de kerk een geschikt instrument daartoe zijn, dan kunnen op de duur 't ambt van V. D. M. en

732 LOCUS DE ECCLESIA de andere ambten niet ontbreken. En zodra ambtsdragers over de gemeente gesteld zijn, treedt zij op als instituut. Nu gaat het volstrekt niet aan, gelijk vele schrijvers doen, zo maar kortweg te zeggen, dat waar Rome leert, dat de kerk als instituut altijd voorafgaat aan de kerk als organisme, het kenmerkende van de Protestantse opvatting hierin bestaat, dat de kerk als gemeenschap des geloofs en der liefde, dat is als organisme aan de kerk als moeder der gelovigen of als instituut voorafgaat. Immers mogen wij het volgende niet uit het oog verliezen:

a. Calvijn accentueerde reeds het feit, dat de kerk ook mater fidelium is. Hiertoe kwam hij, omdat de Heilige Schrift ons leert, dat de ambten en dus het instituut der kerk niet een instelling van de gemeente maar van Christus is.

b. Christus vergadert zijn kerk niet alleen door zijnen Geest maar door zijn Woord en Geest. Christus is op aarde slechts daar, waar zijn Woord is. Dan, nu wordt voor verkondiging van het Evangelie een ambtelijk optreden, gemeenlijk het ambt van de Dienaar des Woords of als dat ontbreekt het ambt der gelovigen, en dus de kerk als instituut vereist. Nu is het wel waar, dat vele kinderen der gelovigen worden wedergeboren, voor zij het Woord hoorden maar dat zijn dan ook kinderen, die geboren zijn binnen de kring, waar 't Woord is.

c. Het verschil tussen Rome en de Reformatie loopt over een geheel andere vraag. Rome zegt, dat door de doop de genade wordt medegedeeld en dat alzo de doop noodzakelijk is tot zaligheid. Daarmede bindt Rome de zaligheid aan priester en sacrament. Dit werd door de Reformatie verworpen. Christus is het, die de Zijnen levend maakt niet door priesters en sacrament maar door Zijn Woord en Geest en de gemeenschap met Christus is volgens de Bijbel gebonden aan de gemeenschap met het woord der apostelen, I Joh. 1: 3: Hetgeen wij dan gezien en gehoord hebben, dat verkondigen wij u, opdat ook gij met ons gemeenschap zoudt hebben, en deze onze gemeenschap ook zij met de Vader en met Zijnen Zoon Jezus Christus. Christus vergadert zijn kerk door de kerk.

d. De Reformatie verwierp met dit standpunt twee dwalingen. Enerzijds veroordeelde zij de hiërarchie en 't binden van de zaligheid aan priester en sacrament. Anderzijds brandmerkte zij alle geestdrijverij, die roemde in een werking des Geestes geheel buiten de Christus en zijn Woord om. En eveneens: de gaven, aan de gelovigen verleend, maken het ambt niet overbodig omgekeerd, mag het ambt deze gaven niet onderdrukken maar behoort het ze te organiseren en te leiden.

e. Om deze redenen gaat 't eigenlijk niet aan te vragen: Wie was eerder, de kerk als organisme of als instituut? Beide zijn tegelijk gegeven, gelijk zij ook voortdurend op elkaar inwerken.

LOCUS DE ECCLESIA 733

Dan, hiertegen heeft men deze bedenkingen ingebracht. In de heidenwereld openbaart de kerk zich eerst geruimen tijd als organisme, alvorens de ambten worden ingesteld. Hierbij zag men evenwel over het hoofd, dat de V. D. M., die aan heidenen in een bepaalde streek 't Evangelie brengt en mensen voor Christus gewint, door een geïnstitueerde kerk gezonden is en in ambtelijke relatie met deze kerk blijft en dus in zekere zin de kerk als instituut in zulk een streek er toch weer eer is dan de kerk als organisme.

En eveneens, dat een Dienaar des Woords in zulk een streek, terstond na de toebrenging van enkele heidenen, raadpleegt met en de hulp inroept van die Christenen onder hen, die de meeste gaven ontvingen en daar dus toch reeds vrij spoedig iets van een regering der kerk door christenen uit de heidenen zelven gevonden wordt. Juister is een andere bedenking.

Het geval kan zich voordoen, dat op een bepaalde plaats slechts enkele Christenen worden gevonden, die wel onderling de gemeenschap des geloofs en der liefde oefenen maar die voorts zonder instelling der ambten leven en die ook niet meer in een bepaalde relatie met een geïnstitueerde kerk gebleven zijn. Dan, zulke gevallen zijn hoge uitzonderingen. Wij kunnen dan ook in zekeren zin zeggen, dat het der kerk nimmer geheel aan een regering ontbroken heeft. In de patriarchalen tijd was de huisvader niet alleen profeet en priester maar ook koning en als zodanig moest hij zijn gezin onderwijzen, vertroosten, regeren, en vermanen.

Israël bezat ook een religieuze organisatie in het priesterschap en in de ceremoniën der wet. Bij de aanvang der nieuwe bedeling verwekte God eerst de prediker Johannes de Doper en trad daarna de Christus op, die een … rondom zich vergaderde, haar rechtstreeks tot Zijn hemelvaart regeerde en apostelen aanstelde, om na zijn heengaan als zijn getuigen op te treden en zijn kerk te regeren.

**§ 2. Het apostolaat.**

Omdat door het apostolaat het instituut der kerk meer op de voorgrond trad, moeten wij daarop wat dieper ingaan. Vele nieuwere (Schleiermacher, Harnack) ontkennen, dat wij bij de twaalven moeten onderscheiden tussen hun eerste roeping tot het discipelschap en hun tweede roeping tot het apostelschap, Matth. 4: 18/22 en 10: 1 en volg. Matth. 10 vangt aldus aan: *En zijn 12 discipelen tot Zich geroepen hebbende, heeft Hij hun macht gegeven over de onreine geesten, om dezelve uit te werpen, en om alle ziekte en alle kwalen te genezen. De namen nu der 12 Apostelen zijn deze: de eerste Simon, gezegd Petrus* enz. Met een beroep op deze plaatsen werd tevoren de stelling verdedigd, dat het apostolaat iets anders en meerders was dan het discipelschap. Ten onrechte willen vele nieuwere (ook Holtzmann) hiervan niet weten. Terecht schrijft echter Grosheide: "De 12 apostelen treden hier voor het eerst op als een bepaalde klasse

734 LOCUS DE ECCLESIA van discipelen, met bijzondere taak, gelijk we hier ook het eerst het woord apostel vinden. Die bijzonderheid blijkt uit de bijzondere volmacht, bevoegdheid, die ze ontvangen niet alleen voor de reis, waarvan vers 5 spreekt, maar voor goed. We hebben hier een officieel plaatsen in het apostelambt; dat kan nu geschieden, nu ze een tijd lang Jezus' woorden hoorden en getuigen waren van Jezus' werken." De volgende gronden werden voor het oude gevoelen aangevoerd:

a. De naam apostel, … komt in de Septuaginta alleen in I Kan. 14: 6 voor als vertaling van … Ahia zegt tot de vrouw van Jerobeam: Waarom stelt gij u dus vreemd aan, want ik ben tot u gezonden met een harde boodschap) is aan de twaalven door de Heere Jezus zelven gegeven;

b. de naam apostel is altijd een ambtsnaam geweest en dat wel dermate, dat de term … kon gevormd worden;

c. reeds voor het optreden van Paulus is aan de twaalven een bijzondere plaats in de gemeenten toegekend.

De nieuwere beroepen zich voor hun gevoelen hierop:

a. Het staat niet vast, wie eigenlijk de 12 apostelen geweest zijn. Hiervoor voert men aan, dat in Matth. 10 de naam van Judas (de zoon of de broeder van Jacobus, Luk. 6: 16, Hand. 1: 13) ontbreekt en daar genoemd wordt Lebbeus toegenaamd Thaddeus. Maar "met deze namen zal dezelfde persoon bedoeld zijn" (Grosheide). Er zijn er die menen, dat Lebbaeus aanblazer betekent en dat de naam Thaddeus een deflexus is van Judas, om die verfoeide te vermijden, vgl. Joh. 14: 22 (Grosheide).

b. Judas Iskarioth pleegde zelfmoord en zo bleven er slechts elf apostelen over. Maar Hand. 1: 26 verhaalt dat Matthias in de plaats van Judas trad.

c. Paulus noemt zich zelven ook apostel, ofschoon hij toch niet tot het oorspronkelijke twaalftal heeft behoord. Bij dit argument moeten wij wat langer stilstaan. De vraag is gerezen, of sinds de roeping van Paulus het 12-tal apostelen in een dertiental is overgegaan dan wel of het apostelschap van Matthias slechts als tijdelijk moet beschouwd worden en dus met Paulus de ledige plaats van Judas eerst is vervuld.

Alvorens wij deze vraag beantwoorden, herinneren wij nog aan het volgende. Harnack wijst in zijn boek "Die Mission and Ausbreitung des Christentums in de ersten drei Jahrhunderten" (S. 238) op deze mededeling van Eusebius: Onder het latere Jodendom kwamen functionarissen voor, die ook reeds apostelen genoemd worden. Het waren ambtenaren, die in de Diaspora geld inzamelden voor de tempeldienst en tevens encyclische berichten uit Jeruzalem overbrachten. Voorts wordt in het Nieuwe Testament — gelijk reeds Voetius, Politica Ecclesiastica, Pars II, Lib. II, tract. II, opmerkte — de naam apostel toegekend:

LOCUS DE ECCLESIA 735

10 Aan Christus zelven, Hebr. 3: 1;

20 aan Evangelisten en andere missionarissen, 2 Cor. 8: 23 … bij ons vertaald door: zij zijn afgezanten der gemeente; I Thess. 2: 6 wordt van Paulus, Silvanus en Timotheüs gezegd, dat zij Christus' apostelen waren;

30 aan personen, die tot een bijzonder doel werden afgezonderd, zoals Epafroditus, Fil. 2: 25; soms in geheel algemene zin, Joh. 13: 16 …

4° aan de twaalven, die Christus als apostelen in engere zin aan zijn kerk geschonken heeft. Hieruit zien wij dus, dat reeds in het N. T. de term "apostel" zowel in ruimere als in engere zin werd gebezigd. De meeste nieuwere theologen echter ontkennen dit en beweren, dat in het N. T. het woord alleen voorkomt in de ruimere zin. En zo spreken niet alleen liberale theologen als Harnack en Wernle, maar zelfs Th. Zahn schrijft op S. 56 van zijn "Skizzen aus dem Leben der alten Kirche", dat de naam apostel in de apostolischen en daarop gevolgde tijd nog niet gekregen had dien engere zin, dien wij er aan toekennen. Ware dit wel zo geweest, dan zou volgens hem Paulus zich dien naam niet hebben kunnen aanmatigen. Maar nu heeft Paulus met vrijmoedigheid zich zo genoemd, omdat ook anderen dien naam dragen en omdat hij in alles dezelfde merktekenen droeg als de twaalven. Dan, deze voorstelling is in stitd met de feiten. Paulus heeft ongetwijfeld ook reeds sensu praegnante van de apostelen gesproken en daarbij gedacht aan de besloten kring, dien hij vond, en die naar luid van de Evangeliën dateert van de tijd, waarvan Matth. 10 spreekt. Wij wijzen nog op Gal. 1: 19. Bij ons lezen we: En ik zag genen anderen van de apostelen dan Jakobus de broeder des Heeren. In het oorspronkelijke staat er: … moet echter niet volgens Meyer's Komm. betrokken worden op het … dat volgt, maar op de één apostel Petrus, die tevoren genoemd werd. De bedoeling is niet, dat hij nog een anderen apostel zag en daarom moet …; niet vertaald worden door behalve maar door "doch slechts." De gedachte is deze: Van de apostelen zag ik niemand behalve Petrus; doch bovendien zag ik slechts Jakobus, die echter geen apostel maar de broeder des Heeren is. In dezelfde zin wordt d ,u), ook gebezigd in Joh. 17: 12. Greijdanus vertaalt: "En enen anderen van de apostelen zag ik niet, behalve Jacobus, de broeder des Heeren." En hij licht deze woorden aldus toe: "De vraag bij dit vers is of de apostel deze Jacobus apostel noemt, of niet? Het laatste is het meest waarschijnlijk, omdat de apostel anders had moeten schrijven: en nog enen anderen van de apostelen zag ik niet, behalve Jacobus. Want hij zag toen niet alleen Jacobus, maar ook de apostel Petrus. Zou de apostel desniettemin dezen Jacobus apostel noemen, dan zou de naam apostel

736 LOCUS DE ECCLESIA nu een meer algemene betekenis moeten hebben, waar deze Jacobus, blijkens Joh. 7: 5, voor 's Heeren kruisdood geen gelovig aanhanger des Heeren geweest is, maar eerst door 's Heeren opstanding en verschijning ook aan hem, 1 Cor. 15: 7, tot het geloof gekomen is, vgl. ook Hand. 1: 14, en dus niet tot de twaalven behoord heeft. Ten laatste wijs ik nog op I Cor. 9: 5, waar Paulus zich zelven rekent met "andere apostelen" en dezen plaatst naast en dus onderscheidt van de broeders des Heeren. Ook wordt in Acta steeds sensu praegnante van de apostelen gesproken, met uitzondering van Hand. 14: 4 en 14, waar ook Barnabas een apostel genoemd wordt. (De Kanttekening meent ten onrechte, dat Barnabas evenals de twaalven en als Paulus tot apostel in engere zin geroepen zou zijn. Eveneens zegt Barde ten onrechte: Paulus en Barnabas worden beide evenals in vers 14 apostelen genoemd, niettegenstaande deze benaming niet geëigend is, om op Barnabas toegepast te worden). De twaalven vormden dus ongetwijfeld een afgesloten kring, een soort college of raad. Maar dan rijst ook van zelf de vraag, of sinds de roeping van Paulus het 12-tal in een 13-tal is overgegaan, dan wel of het apostelschap van Matthias slechts als tijdelijk moet worden beschouwd en dus met Paulus de ledige plaats van Judas eerst definitief is vervuld.

Voetius oordeelt, dat het 12-tal na de roeping van Paulus een 13-tal is geworden. Hij schreef: Duodecim illis, qui etiam discipuli dicuntur, postea supernumerarius accessit. Bavinck is blijkbaar ook niet van oordeel, dat het apostolaat van Matthias slechts tijdelijk is geweest. Hij schrijft: "Het apostolaat van Paulus draagt echter een van dat der twaalven zeer onderscheiden karakter. Wel handhaaft Paulus met alle macht de Goddelijke oorsprong, de zelfstandigheid en de waarachtigheid van zijn apostolisch ambt tegenover alle bestrijders, Gal. 1 en 2, I Cor. 1: 10 en 4: 21; II Cor. 10: 13. Maar desniettemin, hij heeft met Jezus niet verkeerd tijdens zijn omwandeling op aarde, heeft de gemeente Gods vervolgd, is geroepen door de verhoogden Christus op een buitengewone wijze en een ongewone tijd, en is geweest de voornaamste der zondaren en de minste der apostelen, I Cor. 15: 9, Ef. 3: 8, I Tim. 1: 16. "Zijn apostolaat, hoe zelfstandig en uitnemend ook, is een middel geweest, om het apostolaat der twaalven tot grondslag van heel de gemeente te leggen. Paulus heeft door zijn apostolaat het apostolaat der twaalven niet beperkt of ondermijnd, maar het integendeel bevestigd en uitgebreid. Hij heeft in de heidenwereld voor het apostolaat der twaalven de weg gebaand, heeft het enerzijds ontdaan van al het Joodse, dat de dragers er van nog bleef aankleven en anderzijds de heidenen als wilde takken ingeënt op de tammen olijfboom van Israël, Rom. 11: 24. Op Christus als hoeksteen en de apostelen

LOCUS DE ECCLESIA 737 als fundament heeft Paulus de een gemeente, het een volk Gods, het geestelijk Israël gebouwd." Kuyper, die deze kwestie uitvoerig behandelt, L. de Ecclesia, blz. 150 e.v., neemt een ander standpunt in. Volgens hem is het getal der apostelen "een fixum quid", hetgeen volgens hem blijkt uit Hand. I. De apostelen zelven hadden deze opvatting. Daarom is het begrijpelijk, dat zij na het wegvallen van Judas meenden het twaalftal weer te moeten completeren. Nu rijst echter de vraag, of ze hierin naar de bedoeling des Heeren hebben gehandeld. Dat is niet het geval geweest.

Gelet toch moet worden op het volgende: a. Na zijn opstanding is Jezus zelf aan de elven verschenen, Hij heeft hun ook weer de opdracht van het apostolaat gegeven, maar Hij heeft geen twaalfden apostel aangewezen. Ook lezen we niet, dat de elven voor de Hemelvaart Hem gevraagd hebben, of zij het twaalftal weer moesten aanvullen.

b. In Handel. I: 15/26 beroept Petrus zich ook niet op een bepaalde aanwijzing van de verhoogden Heiland maar citeert hij alleen uit Ps. 109: 8 de woorden: Een ander neme zijn opzienersambt. "Ze hebben eenvoudig het lot geworpen en van Matthias lezen we verder geen woord meer; hij verdwijnt aanstonds."

c. Dat na de dood van Jacobus de aanvulling niet werd gerepeteerd. De bijeenvergaderden te Jeruzalem hebben het dus goed bedoeld, maar niettemin hebben ze zich toch vergist. Jezus Zelf had hen tot apostelen aangesteld en nu hadden zij moeten wachten totdat Hij zelf hun getal weer op twaalf bracht. Welnu, dat deed Jezus, toen Hij Paulus tot apostel aanstelde. Immers zeide Hij tot Ananias: "Deze is Mij een uitverkoren vat, om Mijn Naam te dragen voor de heidenen en de koningen en de kinderen Israëls," Hand. 9: 15. Vandaar dan ook, dat Paulus aan de Galaten kon schrijven: "Paulus, een apostel, geroepen niet van mensen noch door een mens, maar door Jezus Christus en God de Vader, die Hem uit de doden opgewekt heeft" (vs 1) en dat Paulus herhaaldelijk met kracht zijn apostelschap verdedigde tegenover hen, die dit durfden betwisten. —

Van gewicht is ook, dat als in de Apocalyps gesproken wordt van het nieuwe Jeruzalem, er gezegd wordt in21: 14: "En de muur der stad had twaalf fundamenten en in deze de namen der twaalf apostelen des Lams." (Greijdanus vertaalt: En de muur der stad had twaalf fundamenten en op deze de twaalf namen van de twaalf apostelen des Lams). Niet aan Matthias maar aan Paulus is dan ook de kerk des Nieuwen Verbonds verbonden, gelijk Paulus ook in de hemel onder de apostelen betekenis heeft. Paulus "heeft het 71-e,corecraat maar niet Matthias en hierin toch ligt het hoofdkenmerk van het apostolaat. Telt Matthias mee en wordt Paulus de dertiende apostel, dan is ook het apostolaat niet afgerond, maar zich herhalende. Is daartegen Paulus de twaalfde, dan is het getal afgesloten en kunnen er later geen apostelen meer opstaan."

738 LOCUS DE ECCLESIA— Voorts is 12 in de Bijbel een heilig getal en komt het dus meer met de gewone wijze van het handelen Gods overeen, dat er niet 13 maar slechts 12 apostelen geweest zijn. Onzes inziens zijn deze argumenten niet zonder betekenis en het komt ons voor, dat men er zich wel eens wat al te gemakkelijk van afgemaakt heeft. Een zo voorzichtig geleerde als Bavinck erkent dan ook: "De verhouding van Paulus tot de twaalven is daarbij verre van duidelijk. Wel maakt Paulus meermalen dit onderscheid, dat de apostelen te Jeruzalem onder Israël en hij zelf onder de heidenen het evangelie verkondigen zou ... maar dit onderscheid is toch zeer relatief, want Paulus wendde zich bij zijn Evangelieverkondiging altijd eerst tot de Joden . . . en de 12 apostelen ontvingen van Christus na zijn opstanding de uitdrukkelijke last, om aan alle volken het Evangelie te prediken ... en hebben aan dien last ook in meerdere of mindere mate voldaan. Niet alleen de gemeente uit de Joden, maar geheel de Nieuwtestamentische gemeente rust op het fundament van de Apostelen en profeten, Ef. 2: 20, Openb. 21: 14 en heeft door hun woord gemeenschap aan Christus, Joh. 17: 20, I Joh. 1: 3" (IV, blz. 360). Ook mijns inziens valt de verhouding van Paulus tot de twaalven niet precies aan te geven.

Aan de andere zijde aarzelen we toch ook toe te stemmen, dat op dien gewichtige dag waarvan het 2e deel van Handel. I spreekt, de apostelen zich óf geheel vergist hebben óf hadden moeten verklaren, dat het apostelschap van Matthias slechts tijdelijk was en zou eindigen, als Jezus zelf een twaalfden man tot apostel aanstelde. Wellicht doen wij het veiligst met Sillevis Smitt, "De organisatie van de Chr. kerk in de apostolische tijd", te zeggen: "Zo zouden we liever Paulus vanwege zijn vele brieven en van wege zijnen geweldigen missionaire arbeid niet "Supernumerarius" willen noemen, maar in hem willen zien de machtigen vertegenwoordiger van de eenheid en volheid van het Apostolaat."

**§ 3. De betekenis van de apostel Petrus.**

Van de apostelen is Petrus de eerste. Simon of Schimeon, zoon van Johannes of Jonas, broeder van Andreas, was afkomstig uit Bethsaïda, Joh. 1: 45, maar later (wellicht na zijn huwelijk) woonde hij blijkens Marc. 1: 29 te Kapernaüm. Reeds bij zijn eerste ontmoeting van Jezus, beloofde Deze hem, dat hij later zou geheten worden … (Griekse vorm voor het Hebr. Cef woord met het aram. artikel), de rots, a petrac, als manl. eigennaam petros, Joh. 1: 43. En toen Petrus later in de delen van Cesarea Filippi op de vraag: "Maar gij, wie zegt gij, dat Ik ben?" antwoordde: Gij zijt de Christus, de Zoon des levenden Gods," sprak Jezus onder meer ook: "En Ik zeg u ook, dat gij zijt Petrus, en op deze petra zal Ik Mijn gemeente bouwen en de poorten der hel zullen haar niet overweldigen," Matth. 16: 18.

LOCUS DE ECCLESIA 739

Hoe de Reformatie deze plaats opvatte, blijkt duidelijk uit deze woorden van Calvijn in zijn commentaar op de Synoptici: "'s Pausen eerste verzinsel is, dat Petrus hier het fundament der kerk genoemd wordt. Wie ziet niet, dat alzo op de persoon van Petrus overgebracht wordt, wat van Petrus' geloof in Christus gezegd wordt. Ik stem toe, dat Petrus en Petra in het Grieks hetzelfde is, behalve dat het eerste Attisch en het tweede de gewone spreektaal is; doch dit onderscheid heeft Mattheus niet onopzettelijk gemaakt, maar veeleer opzettelijk het mannelijk geslacht in het vrouwelijk veranderd, om daardoor iets anders uit te drukken; ook twijfel ik niet, of Christus heeft dat onderscheid gemaakt bij het uitspreken der woorden. Snedig is daarom de opmerking van Augustinus, dat de Petra niet naar Petrus maar Petrus naar de Petra genoemd wordt, gelijk wij, naar Christus, Christenen heten." "Daar voorts, om hierover niet langer uit te weiden, bij ons het woord van Paulus als zeker en ontwijfelbaar geldt, dat de kerk geen ander fundament kan hebben dan Christus alleen, is het niet van heiligschennige lastering vrij te pleiten, dat de Paus een ander fundament verdicht heeft."

Zo oordeelt ook Kuyper, Locus de Christo I, blz. 64/65: "En op deze petra, die in Mij is, en die Ik in u brengen zal, zal Ik de kerk bouwen. Die Petra ziet niet op Petrus' vast karakter (want Petrus was zeer zwak soms) maar op de constante natuur van zijn Christologie. Petra is niet een persoon (zoals Rome leert); niet een nuda confessio (zoals de Gereformeerden wel Bens leerden) maar de in het menselijk bewustzijn steeds tot helderder klaarheid gebrachte belijdenis van de Christus."

Grosheide, die deze plaats uitvoerig in zijn kommentaar behandelt, schrijft: "Het kan niet toevallig zijn dat Jezus eerst spreekt van Petrus en daarna van Petra; Petros is het ongewone woord; Petra komt meer voor in het Hell. Grieks. Dat de woorden wisselen drukt uit, dat er wel zeer grote overeenstemming maar toch niet volkomen gelijkheid is. In het Aramees heeft Jezus ongetwijfeld beide malen … gezegd, dat appellatief en eigennaam kan zijn, maar ook daar was geen algehele overeenstemming, want Jezus zegt niet op u (er staat in vers 19 wel … maar op deze rots, waardoor een kleine verschuiving plaats vindt. Het verschil moet uit het verband worden opgemaakt. In de eerste plaats zal de persoon van Petrus naar achteren worden geschoven, doordat niet het masculinum, dat ook als eigennaam dienst doet, maar het femininum is gebruikt. Op dat naar achteren schuiven van de persoon van Petrus wijst ook het feit, dat Jezus heeft laten zien, dat hij door openbaring tot belijden kwam en vers 22 vlg. (Satanas). Daarentegen komt naar voren het ambt van Petrus. Als apostel belijdt hij namens de apostelen,

740 LOCUS DE ECCLESIA wat anderen nog niet zien, als apostel ontvangt hij de sleutelmacht. Het verschil is dan ook daarin te zoeken, dat Christus bedoelt, op u als ambtsdrager, op het apostolisch ambt, dat belijdt en verkondigt, dat Jezus de Christus is en dat die belijdenis niet van zich zelf heeft, maar door Goddelijke openbaring. Deze gedachte wordt ook elders in de Schrift uitgesproken, Ef. 2: 20; Openb. 21: 14. Achter de apostelen staat Christus; Hij riep hen; Hem belijden ze; Hij is het eigenlijke fundament I Cor. 3: 11; Ef. 2: 20. De apostelen kennen dat fundament, belijden het en zo worden zij in hun belijden, in hun ambt als op Christus liggend, tweede fundament der kerk. Dat is een geestelijk fundament, als bij een geestelijk gebouw behoort. Reeds vroeger had Simon de naam Petrus ontvangen Joh. 1: 43, nu blijkt uit de vastheid en de waarheid van zijn belijden, dat hij dien naam terecht draagt (let op het fut. Joh. 1: 43). Die belijdenis, dat Jezus de Christus is, maakt zalig …, ze heeft de grootst mogelijke waardij voor de mens. Daarom kan die belijdenis van de apostelen, het belijdende apostolaat, grondslag zijn van een gebouw, dat Christus daarop plaatst."

Gravemeyer vatte deze plaats enigszins anders op (a.w., III, blz. 208/210). Met deze uitspraak deed Jezus noch zich noch de anderen Apostelen te kort. Immers Hij eigent zich het bouwen toe: Ik zal bouwen, en de gemeente is Zijn gebouw, Zijn werk: Mijn gemeente. Ook zegt Hij niet: op deze petra zal Ik mijn gemeente gronden (…), maar bouwen (…), optrekken, opvoeren. De diepste, eigenlijke grond, het ware en enige fundament is Christus zelf, naar zijn eigene verklaring, Matth. 21: 42, zoals Paulus gedurig inscherpt (Ef. 2: 20 e.a.pl.) en ook Petrus zelf leert (1 Petr. 2: 6). De ware steenrots is Christus. Toch ziet en erkent de Heiland in Petrus een steenrots, en dat is zijn steenvast geloof en zijn manmoedig belijden der waarheid. Dit duidt Jezus zelf aan, doordat Hij eerst zegt: Gij zijt Petrus, maar dan zakelijk, van hetgeen Hij in Petrus erkende: "Op deze steenrots, op dit geloof en belijden, zal Ik mijn gemeente bouwen" ... "Zijn geloof zou nog wel zwaar beproefd worden, maar het zou niet ophouden, maar onder alle stormen onbeweeglijk staan als een rots, tot het op de Pinksterdag in volle sterkte en kracht uitkwam. Van toen of begon de Heere op deze steenrots zijn gemeente te bouwen, in Israël (Hand. 2: 14, 41) en onder de Heidenen (Hand. 10: 44)." Bavinck 2, IV, 366 heeft zich bij Gravemeyer aangesloten. "Met Zijne, in Joh. 1: 43 vervatte, uitspraak zinspeelde Jezus zonder twijfel op zijn trouw karakter, dat hem, in weerwil van zijn sanguinische, bewegelijke natuur eigen was en het duidelijkst uitkwam bij Caesarea Filippi, toen hij tegenover het volk, dat met zijn aardsgezinde verwachtingen zich in Jezus teleurgesteld zag en Hem verliet, de belijdenis van Jezus' Messianiteit vasthield en openlijk in de naam

LOCUS DE ECCLESIA 741 zijner medediscipelen. uitsprak . . . Door zijn vrijmoedige en standvastige belijdenis van Jezus als de Christus betoonde zich Petrus de rots te zijn, op welke Christus zijn gemeente zo vast en zo hecht zou bouwen, dat de poorten van de Hades haar niet in kracht overtreffen zouden. Later hebben de Roomsen de rots meest op Petrus en de Protestanten op zijn belijdenis laten slaan. Maar er is hier geen dilemma. De woorden "deze petra" kunnen niet anders zien dan op de persoon van Petrus, maar een rots is hij en heeft hij zich bewezen te zijn door zijn belijdenis van Jezus als de Christus . . . Juist daarom belooft Jezus hem, dat Hij op hem als belijder van zijn Zoonschap en Messianiteit zijn gemeente bouwen zal. Christus stelt dus zich zelf als de bouwmeester van zijn gemeente voor en Petrus de belijder als de rots, waarop zijn gemeente rusten zal."

Mij komt de opvatting van Grosheide de juiste voor. De persoon van Petrus staat hier op de achtergrond. zijn belijdenis, het apostolaat, dat door de openbaring van de Vader beleed, dat Jezus is de Christus op de voorgrond. En op dat fundament der Apostelen en Profeten bouwt Christus alle eeuwen door zijn gemeente. Afgezien echter van Matth. 16: 18 blijkt duidelijk, dat Petrus als de eerste der Apostelen moet gezien worden. Hij wordt in de Apostellijsten het eerst genoemd; hij behoort met Johannes en Jacobus tot die discipelen, die 't nauwst met Jezus mochten omgaan; hij is de woordvoerder der Apostelen; hij treedt na Jezus' hemelvaart terstond als getuige zijns Heeren op de voorgrond; en hij wordt ook door Paulus blijkens Gal. 1: 18: daarna kwam ik na drie dagen weder te Jeruzalem om Petrus te bezoeken en ik bleef bij hem vijftien dagen en Gal. 2: 7/8: Maar daarentegen, als zij zagen, dat aan mij het Evangelie der Voorhuid toebetrouwd was, gelijk aan Petrus dat der Besnijdenis, want die in Petrus krachtig wrocht het Apostelschap der Besnijdenis, die wrocht ook krachtig in mij onder de Heidenen als de voornaamste der apostelen bejegend. Hoe krachtig Calvijn dan ook zich keerde tegen de Paus toch heeft hij zich uit reactie niet laten verlokken tot miskenning der positie van Petrus. Integendeel. "Priores sane habeat Petrus: multum tamen interest inter honorem, ordines et potestatem. Videmus Apostolos hoc fere Petro detulisse, ut in coetu verba faceret et quodam modo praeiret, referendo, hortando, monendo; sed de potestate nihil omnino legimus", Inst. IV, 6, 5.

Uit deze woorden blijkt duidelijk, dat ook volgens Calvijn Petrus onder de apostelen voorop stond. Dan, deze onderwijziging van het Nieuwe Testament wil niet zeggen, dat Petrus tot hoofd, vorst en heerser over de andere apostelen en de gehele gemeente door Christus zou zijn aangesteld. Hij bleef een dienaar des Heeren en verklaart zelf zich tegen alle heerschappijvoeren over het erfdeel des Heeren I Petri 5: 3.

742 LOCUS DE ECCLESIA

**§ 4. De overige buitengewone ambten.**

Het woord "apostel" wordt in het Nieuwe Testament ook nog in een ruimere zin gebezigd dan de twaalven, Matthias en Paulus. Immers worden Barnabas, Markus, Lukas, Silas e. a. ook wel apostelen genoemd. In dezen ruimere zin is Apostel synoniem met "Evangelist", dat in Ef. 4: 11: Deze heeft gegeven sommigen tot Evangelisten en II Tim. 4: 5: doe het werk van een Evangelist gebezigd wordt. Deze Apostelen of Evangelisten waren medearbeiders en helpers der Apostelen; verkondigers van de leer der zaligheid; niet uitsluitend — gelijk wel gemeend is — "steeds rondreizende zendelingen." Timotheüs toch moest te Eféze het werk doen van een Evangelist. Evangelisten waren bedienaars des Woords, vooral daar waar nog geen gemeente was gevestigd, ten einde deze te planten en op te bouwen. Of nauwkeuriger gezegd, van deze Evangelisten gold:

a. dat zij krachtens een bijzondere roeping en aanstelling hun ambt bedienden; b. dat ook hun ambt niet tot een plaatselijke kerk beperkt was; c. dat ook zij met een speciale taak waren belast, namelijk met de deelneming aan de grondleggende en gemeentestichtende arbeid der Apostelen. Er was dus enerzijds veel overeenkomst tussen de Evangelisten en de gewone herders en leraars maar anderzijds ook een zeer betekenend onderscheid tussen hen. Calvijn antwoordde op de vraag: Is het ambt van Evangelist tijdelijk of blijvend: "Het is een tijdelijk, een extra-ordinair ambt, dat in welgestelde kerken geen plaats vindt, maar in de dagen van de planting en de reformatie der kerk nodig is" (Inst. IV, 34).

De Nederlandsche Gereformeerde Canonici hebben zich met deze opvatting verenigd. Vervolgens dienen genoemd de Profeten, Rom. 12: 7: hetzij profetie, naar de mate des geloofs, I Cor. 12: 28, 29 en cap. 14: 3 en volg.; zij waren de verkondigers en uitleggers van onmiddellijke inwendige openbaringen I Cor. 14: 31 met wonderbare uitingen in taal en gebaren. De hoofdzaak en het typerende der voortgaande profetie was het spreken in de Geest; het bezielde uitspreken van hetgeen door de Geest als openbaring van God is ontvangen; niet van nieuwe waarheden noch ook altijd van toekomende dingen, maar een verklaren van Gods Woord, inzonderheid van het Profetische; een ontdekken van de mening des Geestes met toepassing op de tegenwoordige omstandigheden, naar het bijzondere licht door de Heilige Geest daarover op buitengewone wijze meegedeeld; een wijs, onderwijzend, stichtend en aangrijpend uitspreken van het inwendig aanschouwde en gevoelde; niet een iets toevoegen aan de leer der Apostelen maar veeleer een bevestigen daarvan.

LOCUS DE ECCLESIA 743

De profeten kenmerkten zich dus hierdoor:

a. dat zij noch door Christus onmiddellijk noch ook door zijn gemeente waren geroepen en aangesteld, maar dat zij een bijzonder charisma van de Heilige Geest hadden ontvangen en dientengevolge gehouden waren, om een bijzondere taak te vervullen. Zij kunnen dus wel ambtsdragers genoemd worden maar hun ambt was toch veel meer charismatisch dan dat van de apostelen;

b. dat ook hun ambt gold voor de ecclesia universalis en dat dit hierin bestond, dat zij de apostelen hielpen niet zozeer als de evangelisten in hun missionaire maar in hun opbouwende, stichtende en lerende werkzaamheid;

c. dat hun ambt vooral diende, om aan het Evangelie ingang te bereiden bij gelovigen en ongelovigen en om zich door een overtuigende en godvruchtige rede aangenaam te maken aan de conscienlien der mensen. De Evangelisten (apostelen) en de Profeten waren dus evenals de Apostelen buitengewone ambtsdragers.

Niettemin mogen zij niet met de Apostelen op een lijn worden gesteld. Dit blijkt uit deze kenmerken, die in de Heilige Schrift aan de Apostelen worden toegekend:

a. Zij zijn door de Vader aan Christus gegeven, Joh. 17: 6 en door Christus zelven uitverkoren en geroepen, Joh. 6: 70 evenals door de Vader, Hand. 10: 41;

b. Zij zijn door Jezus zelven voor hun taak bekwaamd; ze zijn oren ooggetuigen geweest van zijn woorden en daden, en ze ontvingen hun Evangelie van Christus zelf;

c. Zij zijn in bijzondere mate met de Heilige Geest, die hen in alle waarheid leidde, begiftigd;

d. Hun getuigenis wordt door God bezegeld met tekenen en wonderen en rijken, geestelijken zegen;

e. Er is geen gemeenschap met Christus dan door hun woord, weshalve aan hun prediking de kerk aller eeuwen gebonden blijft, Joh. 17: 20;

f. Het Apostolaat is niet slechts rechtstreeks door Christus ingesteld maar het omvat ook alle functies, waarin de latere ambten bestaan. Duidelijk leren ons de Acta en de Brieven, dat dit alles door de eerste gemeenten werd verstaan en dat het gezag der apostelen door haar werd erkend.

**§ 5. De gewone ambten.**

Thans zijn wij toegekomen aan de gewone ambten. Zij zijn het ambt der herders en leraars, het opzienersambt en het diakenambt. Omdat deze ambten uitvoerig in het kerkrecht behandeld worden, bepalen wij ons tot het volgende. Voor het eerste ambt verwijzen wij naar Eféze 4: 11: En deze heeft gegeven sommigen tot herders en leraars en naar I Tim. 5: 17, 18. De oude mannen (rpea-Rurepot), waarvan in vers 17 van I Tim. 5 sprake is, zijn geen opzieners, want dan zou Paulus een tegenstelling maken

744 LOCUS DE ECCLESIA tussen zulke opzieners, die slecht en anderen, die goed regeren, en de eersten nog enige eer doch de laatsten dubbele eer waardig achten. Neen, rpecr igurspot zijn de oudere leden der gemeente in het algemeen, die als zodanig aanspraak hebben op eer. Van hen onderscheidt Paulus de …, zulke oudsten, die tegelijk goed regeren, die rpourrapevot Rom. 12: 8, I Thess. 5: 12 zijn, d. w. z. die het ambt van opzieners bekleden; en dezen zijn nu, omdat zij tot de oudere leden der gemeente behoren en tevens opzieners zijn, een dubbele eer waardig. En van hen worden dan nog weer onderscheiden …, die opzieners, die bepaald arbeiden in het woord en de leer en daarvoor naar de Schrift aanspraak hebben op loon. Paulus onderscheidt hier dus duidelijk tussen opzieners, aan wie alleen de regering, en andere, aan wie tevens de leer en de bediening der sacramenten is opgedragen. Aanvankelijk werden dus de predikanten evenals de ouderlingen aangeduid met de naam …. "Presbyter of ouderling is de naam van het ambt en episcopus of opziener is de titel, waardoor het werk van een ouderling wordt aangeduid" (Bouwman, Gereformeerde Kerkrecht, I, blz. 525). Voor het tweede ambt verwijzen wij natuurlijk ook naar I Tim. 5: 17.

Voorts nog slechts naar Hand. 14: 23, waar wij lezen, dat Paulus op zijn eerste zendingsreis, dus voor het jaar 50, in elke gemeente ouderlingen aanstelde. Van het derde ambt zeggen we slechts dit. "Aanvankelijk was de armenzorg nauw verbonden aan de liefdemaaltijden en de eucharistie, en daarom is het ook waarschijnlijk, dat de diakenen hielpen bij de eucharistie." Dan, van de beginne was het eigen werk der diakenen volgens Hand. 6: 2, 3 de dienst der tafelen, d. i. de verzorging der armen. En enige tientallen jaren later was in onderscheidene gemeenten het ambt van diaken een zelfstandig ambt naast dat van de presbyters, Fil. 1: 1: Paulus en Timotheüs ... al de heiligen in Christus Jezus, die te Filippi zijn, met de opzieners en diakenen, terwijl Paulus in I Tim. 3: 8 en 12 opsomt de vereisten, waaraan de diakenen moeten beantwoorden (Bouwman, a.w. I, 565).

**§ 6. Het episcopale en het papale stelsel van kerkregering.**

Lang heeft de oorspronkelijke presbyteriale kerkregering, waarbij aan de gemeente grote invloed toegekend werd, niet stand gehouden. Al spoedig is zij vervangen door een monarchistisch-episcopale. Deze is opgekomen in het Oosten, blijkens de brieven van Ignatius, bisschop van Antiochië, ongeveer 115. Een gemeente mocht slechts een episcopus hebben, die hoog staat boven de ouderlingen en diakenen en dus niet meer de primus inter pares was. Ook mocht in de dorpskerken, die rondom een stadskerk gelegen

LOCUS DE ECCLESIA 745 waren en als een diocese van de bisschop beschouwd werden, alleen door de bisschop de eucharistie, de ordening en de absolutie verricht worden. De kerk was nu niet meer waar de gemeente maar waar de bisschop was (Cyprianus en Tertullianus). Vervolgens werd geleerd, de bisschoppen zijn oorspronkelijk door de apostelen aangesteld en zijn elkander in regelmatige successie opgevolgd. Aan het einde der 2e eeuw onderscheidde men reeds tussen clerus en leken. Zo werd het episcopale stelsel geboren dat in de bisschop de wettigen opvolger der apostelen en de geestelijken vorst der gelovigen ziet. Men vindt het in de Griekse kerk, vele Oosterse kerken, de Anglicaanse en de Oud-Katholieke kerk. Aanvankelijk ook in de Westerse kerk; doch daar is het geleidelijk in het papale systeem overgegaan.

Omdat Rome in politieke zin het centrum der wereld was, werd als van zelf de gemeente te Rome ook beschouwd als de voornaamste. Temeer omdat Petrus en Paulus er hadden gewerkt en er de marteldood stierven. Daarbij kwam, dat de gemeente te Rome voor zwakke kerken zeer mild was, en dat zij bij bestrijding van het Gnosticisme en Montanisme de grootste kracht ontwikkelde. Te Rome werd de eerste bisschopslijst vervaardigd. Trouwens toen eenmaal het standpunt was ingenomen, dat de bisschop de opvolger der apostelen, de drager van de schat der waarheid en van de apostolische macht was, moest men er wel toe komen, om de bisschop van de voornaamste kerk boven de anderen te verheffen. Niet lang duurde 't dan ook of de bisschoppen van Rome vorderden dat als een recht voor zich op.

Toch duurde 't nog geruime tijd eer dit recht algemeen erkend werd. Het Concilie van Nicea stelde de bisschoppen van Rome, Alexandria en Antiochië nog op dezelfde hoogte. Maar het Concilie van Chalcedon (451) verhief nogmaals de bisschop van Rome tot de eersten — dit was ook in 381 geschied — en bestendigde het besluit van het Concilie van Constantinopel (381), dat de bisschop van Constantinopel de tweede in rang zou zijn. Constantinopel protesteerde. En dat is de oorzaak, dat Rome nooit over de gehele maar alleen over de Westerse kerk het primaat uitoefende. De kerkvaders der Westerse kerk van de 4e en 5 eeuw zijn eenstemmig in de erkentenis, dat voor het wezen der kerk gemeenschap met en onderwerping aan Rome noodzakelijk is en dat de bisschop van Rome, die evenals de andere bisschoppen niet meer door de gemeente maar in de weg van successie door een synode van bisschoppen of door een kapittel benoemd en geordend werd, het lux mundi mag genoemd worden.

Reeds omstreeks 700 ging de bisschop van Rome zover, dat hij decreteerde: De kerk van Rome heeft nooit gedwaald en zal nooit dwalen, krachtens het charisma, dat aan de opvolgers van Petrus geschonken wordt. Maar nog hoger klom de macht van dezen bisschop. Tot de 12e

746 LOCUS DE ECCLESIA eeuw toe had hij uitsluitend de macht om provinciale en landssynoden van Italië saam te roepen. Sinds dien tijd wist hij echter te bewerken, dat hij het recht had dat ook te doen met betrekking tot de overige landssynoden, gelijk hij dan ook alle landssynoden tot een oecumenisch concilie wist te verenigen, dat door hem saamgeroepen en geleid werd. En nu beproefden de reformatorische conciliën in de 15e eeuw nog wel zich boven de bisschop van Rome of paus te plaatsen, maar dit mislukte.

En zo decreteerde ten slotte in 1870 het Vaticaanse Concilie: "1° dat de primatus jurisdictionis in universam Dei ecclesiam onmiddellijk en rechtstreeks door Christus aan Petrus beloofd en opgedragen is; 20 dat dit primaat van Petrus in de bisschop van Rome als zijn opvolger voortduurt; 30 dat de paus judex supremus fidelium is; in alle zaken, die de kerk raken, de hoogste beslissing heeft; boven aller oordeel verheven en aan geen concilie onderworpen is; 40 dat in dat primaat ook begrepen is suprema magisterii potestas, zodat de paus wel geen nieuwe openbaringen ontvangt en alleen onder de leiding des Heilige Geestes de overgeleverde openbaring zuiver bewaart en uitlegt, maar toch dit zo doet, dat hij, wanneer hij ex cathedra spreekt en als herder en leraar van alle Christenen een leer over geloof of zeden vaststelt, door Goddelijke ondersteuning de onfeilbaarheid deelachtig is uit zich zelven en niet eerst tengevolge van de toestemming der kerk."

Dit papale stelsel moet om deze redenen worden verworpen:

a. De onderscheiding tussen clerus en leken strijdt tegen de waarheid, dat alle gelovigen saam een koninklijk priesterdom, een volk Gods zijn en dat de ambten in de kerk geen heersend maar een dienend karakter dragen, I Petr. 5: 3.

b. De Heilige Schrift leert ons, dat … en … namen zijn voor hetzelfde ambt en hiermede vervalt reeds de voorstelling, dat de bisschop de potestas magisterii, jurisdictionis et ordinis over een klein gebied, de aartsbisschop dezelfde macht over een groter gebied, de patriarchen over een nog weer groter gebied en de paus over de gehele kerk van Christus ontvangen heeft.

c. Nergens leert de Schrift dat een kerk zich boven alle andere verheffen mag en dat wettelijke successie de zuiverheid der leer waarborgen zou.

d. Het apostolaat was een buitengewoon ambt en reeds hieruit volgt, dat de paus niet de opvolger van Petrus is; en al ware dit wel zo dan kan Rome hieruit nog geen bewijs afleiden, omdat zelfs aan Petrus geen macht over zijn medeapostelen door Christus geschonken is.

e. De bewering, dat Petrus te Rome 20 a 25 jaar heeft vertoefd en daar de primas of primarius der ganse kerk is geweest, is historisch onhoudbaar. (Wel acht Zahn 't waarschijnlijk, dat Petrus in

LOCUS DE ECCLESIA 747 Rome was tussen de eerste en de tweede gevangenschap van Paulus — toen deze op reis naar Spanje was — en dat hij daar in 64 onder Nero gestorven is). In de bisschopslijsten van Rome heet Linus de eerste bisschop, terwijl Petrus en Paulus hem als stichters der gemeente voorafgingen. Eerst omstreeks 200 is deze traditie veranderd.

f. Rome kan niet bewijzen, dat Petrus opzettelijk het primaat aan Linus overgedragen heeft. Veeleer geldt hiertegen en dat aan het einde der le eeuw te Rome nog geen monarchisch episcopaat bestond en dat Petrus ook op andere plaatsen wel bisschoppen aangesteld zal hebben en dat dus evengoed de bisschoppen van die plaatsen zouden hebben kunnen beweren, dat zij Petrus' opvolgers waren.

g. Afdoende is reeds dit een argument, dat nu de Heilige Schrift reeds sinds eeuwen voltooid is, de behoefte aan een inspiratie, die de paus onfeilbaar maakt, geheel is vervallen, gelijk dan ook in het N. T. nergens wordt beloofd, dat de kerk tot Christus' wederkomst zulk een onfeilbaar en alles en allen regerend hoofd hebben zal. Integendeel. De Heilige Schrift is voor de kerk aller eeuwen voldoende. Uit haar moet de kerk onder de leiding des Geestes putten en aan haar mag geen traditie in Roomsen zin toegevoegd.

**Aanhangsel.**

De Anglikaansche kerk huldigt ook het episcopale stelsel van kerkregering. Deze kerk heeft nog een Gereformeerde Belijdenis maar in haar kerkregering en cultus nadert zij de Roomse kerk. De Engelse staatskerk verkreeg hare volledige formatie in 1571. Koningin Elisabeth bevorderde de totstandkoming van de herziening van het "Book of Common Prayer", van de revisie der Belijdenis, van een nieuwen Catechismus en van een revisie der Bijbelvertaling. De geestelijkheid wordt gevormd door de aartsbisschoppen van Canterbury en York, bisschoppen, priesters en diakenen. De bisschop van Canterbury is de hoogste kerkvorst en tevens peer van het rijk. Onder de twee aartsbisschoppen staan 31 bisschoppen. Elke bisschop wordt terzijde gestaan door een kapittel (chapter), waartoe behalve de decaan (dean) ook koorheren (canons), domheren (prebendaries), archdiakenen (archdeacons) en andere waardigheidsbekleders behoren. De bisschoppen, de meeste decanen, en vele andere hogere geestelijken worden door de kroon benoemd.

**§ 7. Het territoriale stelsel.**

Reeds in de Middeleeuwen openbaarde zich bij enkele secten verzet tegen de Roomse Hiërarchie. Algemeen werd dit eerst in de 16e eeuw, gelijk het toen dan ook tot Reformatie der gedeformeerde kerk door Gods genade gekomen is. Dan, de Reformatoren dachten niet eenstemmig over de vraag: Hoe moet naar de Heilige Schrift de regering der kerk zijn?

748 LOCUS DE ECCLESIA

Luther hechtte aan de wijze, waarop de kerkregering werd ingericht, weinig gewicht, als slechts 't Woord vrijelijk kon verkondigd worden. Zelfs had hij tegen een pauselijke of bisschoppelijke regering geen overwegend bezwaar, als ze slechts de prediking van het Evangelie niet belemmerde. Volgens hem regeert de Christus zijn kerk alleen door het predikambt; en niet in enigen vorm van kerkregering maar slechts in de Schriftuurlijke prediking wordt de ware kerk openbaar. Voorts beschouwde hij de overheid als het praecipium membrum ecclesiae, weshalve hij ook reeds in 1520 de vorsten opriep, om de kerk te reformeren. Mede door zijn toedoen kwam van 1527 of de regering der kerk in handen van de overheid des lands. De ordo ecclesiasticus (dat zijn de predikanten) behield de bediening van 't Woord en 't Sacrament; de ordo oeconomicus (d. i. de gemeente) kreeg het recht van consensus en approbatie; maar de ordo politicus (d. i. de overheid) verwierf heel de uitwendige regering, dat is, het recht tot aanstelling, onderhoud, ontslag der predikanten, tot stichting van kerken en scholen, tot regeling der godsdienstoefeningen, tot vaststelling der belijdenis enz. Sinds 1529 oefende de overheid dit veelomvattende recht uit door consistoria.

De Lutherse theologen poogden deze kerkregering te verdedigen op een van deze gronden: a. de overheid is de plaatsvervangster der bisschoppen; de kerk heeft stilzwijgend deze macht aan de overheid opgedragen; b. de overheid heeft als membrum praecipuum recht op deze macht. Dit stelsel wordt het Nationale territoriale stelsel, soms ook wel het Consistoriaal-stelsel genoemd. Als voornaamste lid der kerk heeft de overheid de custodia utriusque tabulae d. i. de zorg voor de handhaving zowel dier geboden Gods, die de verhouding van de mens tot God regelen, als van die geboden, die de verhoudingen tussen de mensen onderling regelen. Als zodanig was de overheid geroepen het Christelijk geloof zuiver te houden en de rechtsorde der kerk te handhaven. Als de Duitse keizer met de Reformatie meegegaan was, zou er een Evangelische rijks-kerk gekomen zijn. Omdat dit niet het geval was, kwamen er zovele Evangelische landskerken, als er Evangelische vorsten waren. De overheid oefende in deze landskerken — hetzij zij territorien, een geheel gebied, omvatten, hetzij zij zich tot een enkele stad beperkten — de regering. Daarom typeert dit stelsel zich in de leuze cuius regio, eius religio. een consequentie ervan was, dat wanneer in een tot nu toe Evangelisch land een Roomse aan de regering kwam, het land weer Rooms werd, of wanneer een Gereformeerde vorst door een Lutheraan werd opgevolgd het land Luthers werd.

Bij de vrede van Westfalen werd officieel vastgesteld, dat het jus reformandi voortvloeide uit de bestuursmacht van de overheid. Onder de Vorst stonden de Consistories,

LOCUS DE ECCLESIA 749 ontstaan uit de visitatie-commissies, en saamgesteld uit theologen en juristen. Het waren geen kerkelijke maar staatsrechtelijke lichamen. Voorts werden Superintendenten ingesteld, om toezicht te houden op de Predikanten, die in hun parochie alle macht uitoefenen, en de gemeenten. De gemeente zelve werd als onmondig gezien. In aansluiting aan Puffendorf (die met het natuurrecht dweepte) heeft Chr. Thomasius dit territoriale stelsel wetenschappelijk uiteengezet en verdedigd.

Verwant aan het territoriale stelsel, maar nog verder gaande, is het stelsel van Thomas Erastus (geb. 1524) , medisch professor te Heidelberg. Zijns inziens is de kerk geheel onderworpen aan de overheid en is de kerkelijke ban in strijd met de Heilige Schrift. 't Is geen wonder, dat de Remonstranten zich op hem beriepen. Terecht brachten de Gereformeerden tegen dit stelsel van kerkregering deze argumenten in:

a. Was er reeds onder de Oude bedeling enig onderscheid tussen kerk en staat, onder de Nieuwe bedeling verkreeg de kerk hare algehele vrijheid en zelfstandigheid. Volgens het Nieuwe Testament is de kerk een planting van de Heiligen Geest, die onafhankelijk is van de overheid. Juist omdat de kerk niet ontstaat door een wilsdaad van mensen of een machtsdaad van de overheid heeft zij van Godswege recht op zelfstandigheid en hieruit vloeit voort, dat zij een eigene levenswet en een daarmede harmoniërende regering heeft.

b. Wezen en vorm moeten wel onderscheiden maar niet gescheiden en reeds hierom gaat 't niet aan te beweren, dat de vorm van kerkregering slechts van luttele betekenis is. Ongetwijfeld is het eerste vereiste voor de kerk: een goede belijdenis, maar een goede kerkenorde is ook van belang. een goede regering is een middel om de belijdenis te handhaven, terwijl een minder goede of slechte regering nadelig op de handhaving der belijdenis inwerkt.

c. Christus heeft zelf rechtstreeks (Ef. 4: 11) het buitengewone ambt van apostel ingesteld en indirect ook de drie gewone ambten, omdat de apostelen door de werkingen van zijn Geest en Woord een oog kregen voor de noodzakelijkheid van het ambt der V. D. M., dat der ouderlingen en dat der diakenen. Uit I Tim. 3 en Titus 1: 5 blijkt duidelijk, dat deze drie ambten niet van voorbijgaande aard zijn maar dat zij een blijvende betekenis hebben.

d. Uit het laatste volgt weer, dat de gemeente bij 't oprichten van het instituut der kerk niet naar eigen goeddunken handelen mag. Zij moet zich houden aan de ambten, door Christus ingesteld en aan een regering die met deze ambten overeenstemt. Zij mag deze ambten niet afschaffen noch aan de overheid overdragen, wat haar recht is en wat haar door haar Koning op de hand gezet is.

750 LOCUS DE ECCLESIA

**§ 8. Het Gereformeerde of Presbyteriale stelsel.**

De Gereformeerde kerken hebben in dit opzicht, in overeenstemming met haar diepen eerbied voor de Soevereiniteit Gods, het juiste standpunt ingenomen. Zij stelden op de voorgrond, dat Christus het Hoofd en de Koning zijner kerk is en dat dit koningschap niet door menselijke inzettingen krachteloos mag worden gemaakt. Terecht onderscheidden zij daarbij tussen het regnum potentiae en het regnum gratiae van de Kurios. Onder het eerste — door De Moor, a.w. III, 1113/15 en V, 92/93 en á Marck, a.w., blz. 572 genoemd; regnum communis providentiae — verstonden zij, dat aan Christus alle macht in hemel en op aarde geschonken is, Matth. 28: 18. Niet in dien zin, dat de Vader van alle regering der wereld afstand deed en alle gezag in de schepping van Christus afdalen en in zijn Naam geoefend worden zou (Kuyper, Pro Rege, I, blz. 447/456). Maar alzo, dat de Vader door de Middelaar als Hoofd zijner kerk alle ding regeert en dat de Christus van de Vader de macht verkreeg, om de zijnen uit de wereld te trekken, hen tegen alle vijanden te beschermen en die vijanden zelven volkomen aan Zich te onderwerpen, Ps. 110: 1.

Onder het regnum gratiae — "regnum mediatorium", De Moor, III, 1115 en v.; "Middelaarsrijk der Genade, á Marck, blz. 572, — verstonden zij, dat Christus naar zijn Godheid, Majesteit, genade en Geest in het midden zijner gemeente is, haar door Zijn Woord en Geest regeert, en in dezelfde verhouding tot haar staat als het hoofd tot het lichaam. Uit dit koningschap van Christus over de kerk volgt, dat Rome grotelijks dwaalt door aan de paus de regering der kerk toe te vertrouwen; dat eveneens dwalen de Luthersen, die de regering der kerk aan de overheid overlaten en niet minder de voorstanders van het collegiale stelsel (o. a. in de Ned. Herv. Kerk gehuldigd), waarbij aan het hoogste kerkbestuur de wetgevende, rechtsprekende en besturende macht wordt opgedragen.

Voorts kenmerkt de Gereformeerde opvatting zich door de volgende eigenaardigheden:

10 Alle plaatselijke kerken zijn gelijk, omdat zij alle rechtstreeks en volstrekt van Christus afhankelijk zijn, door Hem worden geregeerd en aan Zijn Woord gebonden zijn;

20 Elke plaatselijke kerk, hoe klein ook, is een ecclesia completa. Ook al is het, dat een kerk geplant en tot openbaring gekomen is door een door een bepaalde kerk gezonden V. D. M., toch is die zendende kerk niet in dien zin een moederkerk, dat de door haar arbeid geplante kerk altijd van haar afhankelijk blijven moet;

30 elke plaatselijke kerk is een openbaring van het lichaam van Christus of m. a. w. van de ecclesia catholica. Dientengevolge is het kerkverband niet een werk van mensen. Het komt niet geheel vrij door confederatie tot stand, gelijk de Independenten willen.

LOCUS DE ECCLESIA 751 Integendeel. Omdat alle plaatselijke kerken openbaringen zijn van het een mystieke lichaam van Christus, daarom zijn zij ook geestelijk een; staan zij krachtens haren historischen oorsprong met elkaar in verband en zijn zij tot het onderhouden van de gemeenschap met allen, die hetzelfde geloof deelachtig zijn, van 's Heeren wege verplicht;

40 Wat geldt van de plaatselijke kerk geldt ook voor ieder harer leden. Iedere gelovige persoonlijk is door Christus geroepen, maar tevens is hij gehouden in gemeenschap te treden met allen, die Christus op een bepaalde plaats riep, of meer concreet uitgedrukt om zich te voegen bij de meest zuivere kerk ter plaatse of in zijn nabijheid.

Daarom gingen de Independenten mis, toen zij beweerden, dat de Christenen zich naar eigen wil in plaatselijke congregaties mogen indelen en dat ze zelven degenen, met wie zij gemeenschap willen oefenen, mogen uitkiezen. De Heilige Schrift leert veeleer, dat alle gelovigen op een bepaalde plaats bijeenhoren en dat allen, die van dezelfde belijdenis zijn, saam moeten vergaderen. Natuurlijk is met dat handhaven van de eenheid der plaatselijke kerk de zogenaamde kerspelvorming niet in strijd. Reeds in het N. T. lezen wij van grote gemeenten, dat de gelovigen aldaar in verschillende gebouwen vergaderden en verschillende huisgemeenten vormden.

**§ 9. Het Congregationalisme.**

De Congregationalisten stammen uit Engeland.Zij hebben geen plaatselijke kerken maar groepen van gelovigen, die kerkelijk georganiseerd zijn. Op een plaats kunnen verschillende congregaties zijn, elk met een eigen kerkenraad, zonder dat dit, naar men meent, schade doet aan de eenheid van het lichaam van Christus. Elke congregatie is volkomen onafhankelijk (vandaar de naam Independenten naast dien van Congregationalisten) in confessie, cultus, tucht en het beroepen van predikanten. Een wezenlijk kerkverband ontbreekt, hoewel er wel samenkomsten "Conferenties" van verschillende congregaties zijn. De overheid heeft generlei zeggenschap over de congregaties. een conferentie mag geen Belijdenis opstellen met bindend gezag voor alle congregaties, wel kan zij trachten te ontwerpen een gemeenschappeiijke verklaring van hetgeen de congregaties op een gegeven ogenblik geloven.

"The Savoy Declaration" (1658) is de meest bekende verklaring. De band met het verleden is bij deze groepen niet sterk. Al meer week men of van de Westminster Confessie, die eerst geheel aanvaard werd, met uitzondering slechts van hetgeen niet overeenkwam met het Congregationalisme. Thans overheerst in deze kringen het Modernisme. Een kerkenraad in Gereformeerden zin kent men niet. De gemeente beslist met meerderheid van stemmen over alle zaken van enig gewicht. Vroeger had elke Congregatie een leraar en ouderlingen en diakenen. Thans zijn er geen ouderlingen meer.

752 LOCUS DE ECCLESIA De gemeente bestaat uit "members", over wier toetreden met meerderheid van stemmen wordt beslist, en de "society" d. w. z. zij, die geen leden der gemeente zijn maar wel de godsdienstoefeningen bijwonen, meewerken bij de beroeping van een predikant en mee betalen in de onkosten der congregatie. Robert Brown is de bekendste Vader van het Independentisme, dat met duidelijke uitspraken der Heilige Schrift in strijd is.

**§ 10. Het collegiale stelsel.**

Volgens dit stelsel is de kerk geen instelling Gods maar een product van de wilsdaad van mensen, die saam een "kerk" gesticht hebben d. i. een bij verdrag gevormd collegium in de staat. Vele zulke collegia van religieuzen aard kunnen in een land gevormd worden. Voor de overheid staan zij op een lijn en allen vallen zij onder de Wet op de verenigingen. Aan dit stelsel zijn de namen van M. Pfaff, Mosheim en Schleiermacher verbonden. Helaas is ook de Ned. Herv. kerk naar de princiepen van dit stelsel geconstitueerd. Hier ontbreekt elke erkenning van het gezag van Christus en van de ordinantiën, die Hij voor zijn kerk in zijn Woord gegeven heeft. De kerk is gedegradeerd tot een religieuze vereniging, waarin de meerderheid alles naar haar goeddunken inricht of wijzigt.

**§ 11. Het karakter van het ambt.**

Het ambt der gelovigen. De wijze, waarop men tot het bijzondere ambt komt. De Christus heeft niet gewild, dat de gelovigen op een bepaalde plaats elk op zich zelf zouden blijven staan of dat willekeurig enkele gelovigen zich saam zouden verenigen, maar Hij wil, dat zij allen zijn kerk tot openbaring zullen brengen en dat, als de plaatselijke kerk geïnstitueerd is, iedere gelovige "schuldig is zich zelven daarbij te voegen en daarmede te verenigen." Krachtens het ambt aller gelovigen moeten wij ons afscheiden van degenen, die niet van de kerk zijn (Confessie, art. XXVIII) en ons voegen bij de meest zuivere kerk. In iedere plaatselijke kerk werkt Christus met zijn genade en Geest. Hij stort in haar uit de zaligmakende gaven van wedergeboorte en bekering en versiert de gelovigen bovendien nog met onderscheidene charismata. De gemeente is dan ook niet een groep van onmondigen, die slechts hebben te gehoorzamen, maar een gemeenschap van heiligen, die hun gaven tot elkaars nut gaarne aanwenden en krachtens het ambt aller gelovigen als profeten, priesters en koningen optreden. Vandaar dan ook, dat onze Canonici, o. a. Voetius, terecht staande hielden, dat als er ergens gelovigen zijn, en er geen gelegenheid bestaat dat een V.D.M. van een genabuurde kerk de verkiezing tot de door Christus' ingestelde ambten leidt, zij dan zelven het recht hebben, om samen in de Naam des Heeren te vergaderen, ambtsdragers te

LOCUS DE ECCLESIA 753 verkiezen en te ordenen. Het ambt hangt nimmer af van een zekere sucessie of een zekere overdracht maar het berust op de gave en de roeping van Christus en het vereist de aanwijzing der gemeente, die een koninklijk priesterdom is. Ook volgt uit de mondigheid der gemeente, dat desnoods de leden der gemeente zelven tot Reformatie der gedeformeerde kerk mogen overgaan door zich af te scheiden van wie met de belijdenis braken of nalaten haar te handhaven, en zich kerkelijk te verenigen met allen, die in belijdenis en kerkregering naar Gods Woord wensen te leven. Op de grondslag van het ambt aller gelovigen nu heeft Christus de drie gewone ambten ingesteld. Immers alles wat dienaangaande door de apostelen werd verricht, deden zij in opdracht van de Christus. Rome gaat dan ook tegen de leer van het Nieuwe Testament in door te beweren, dat de Christus deze macht aan de kerk en meer bepaald aan de paus en de bisschoppen heeft overgedragen.

Luther aanvankelijk eveneens door het zeggen, dat eigenlijk aan alle gelovigen 't recht geschonken is, om Woord en Sacrament te bedienen en dat alleen voor de goede orde ambtsdragers gekozen worden. Minder juist is ook de voorstelling van sommige Gereformeerden, dat de macht van de ambtsdragers feitelijk aan de gemeente behoort en dat de ambtsdragers slechts organen der gemeente zijn. Nu zijn zeker de ambten ten goede der gemeente ingesteld, gelijk ook de ambtsdragers de gemeente moeten dienen. Maar daarom ontlenen de ambtsdragers hun macht niet aan de gemeente maar aan Christus, weshalve zij ook dienaren van Christus heten, in Christus' naam optreden en naar Christus' Woord en wil hun ambt moeten uitoefenen, ook dan als een kleiner of groter deel der gemeente daartegen opkomt. Vandaar dan ook dat zij, al is hun macht een dienende, toch heten … en ...

Om wettig tot het ambt te komen is ten 1e nodig de vocatie, de inwendige en uitwendige roeping. De inwendige roeping, die volstrekt niet met die tot het buitengewone ambt mag geïdentificeerd (deze laatste geschiedde op buitengewone wijze), wordt gekenmerkt: a. door de verlening der gaven, die tot de bediening van het ambt worden vereist; b. door de zuivere, oprechte, standvastige begeerte, die de mens vaak ten koste van grote opoffering doet streven naar het ambt; C. door het gebaand worden van de wegen, die tot het ambt leiden. Aangezien nu echter dwaling mogelijk is, daarom mag niemand zich voor geroepen houden, indien hij niet uitwendig door de gemeente geroepen wordt. Wij zagen reeds hoe in de oude kerk de gemeente tot het ambt riep, en ook hoe het in de Roomse kerk ten slotte zóver kwam, dat deze macht aan de paus gegeven werd. Op Erastiaansch standpunt is de overheid hiertoe bevoegd.

De Gereformeerden 754 LOCUS DE ECCLESIA volgden meer dan een praktijk. Zij hebben er in berust, wanneer patronen of overheden voor zich dat recht opeisten, al was het meest node. En voor het overige liet men hier de gemeente uit dubbeltallen de ambtsdragers kiezen, daar liet men de gemeente rechtstreeks de ambtsdragers aanwijzen en ginds weer koos de kerkenraad zelf en bestond de medewerking van de gemeente dus slechts hierin, dat zij het recht had bezwaren tegen de voorgestelde broeders in te brengen.

Welnu het kan op een dezer manieren geschieden, mits slechts bedacht worde: a. dat de gemeente dit recht niet van zich zelve heeft maar 't aan Christus dankt; b. dat de leiding der beroeping aan de kerkenraad behoort; en c. dat slechts zij tot het ambt mogen geroepen, die voldoen aan de vereisten, welke in I Tim. 3 worden opgesomd.

In de 2e plaats komt de examinatie. Paulus eiste reeds in I Tim. 3: 10, dat de diakenen — en het … bewijst volgens Bavinck2, IV, 416, Bouwman I, 575 dat dit ook reeds bij de presbyters gebruikelijk was (Van Andel, Tim. blz. 67, oordeelt anders) — op de een of andere ons onbekende wijze zouden beproefd worden — zo Bavinck, juister schijnt mij aan de gemeente voorgesteld worden (Bouwman) en daarna, als zij onberispelijk bleken in leer en leven, zouden dienen. Hierop grondde de kerk het recht tot het stellen van een proeftijd of 't afnemen van een examen. Uit de historie weten wij, hoe de kerken ten onzent in de 17e eeuw niet rustten, alvorens zij het onbedacht aan de Universiteiten afgestane recht om praeparatoir en peremptoir te examineren, teruggekregen hadden. Het komt dan ook aan de kerken toe, de beroepen dienaars te onderzoeken.

Ten laatste komt nog de ordinatie. Zij heeft inzonderheid door de handoplegging plaats. Van handoplegging is in het Oude Testament telkens sprake. Ook lezen wij in het N. T. meermalen, dat Jezus op iemand de handen legde. Opmerkelijk echter is, dat wij nergens lezen, dat Jezus deze handeling verrichtte bij de aanstelling tot een ambt. Maar in I Tim. 5: 22: Leg niemand haastelijk de handen op lezen wij, dat zij bij de ordinatie tot een kerkelijk ambt algemeen in gebruik was en volgens Hebr. 6: 2 behoorde zij zelfs tot de eerste beginselen der leer van Christus. Dan deze handeling was niet een werkelijke mededeling van de geestelijke gaven, immers wordt in Hand. 6: 3 uitdrukkelijk gezegd, dat slechts zij tot diaken mochten worden verkozen, die vol waren des Heilige Geestes. En nu is het wel waar, dat volgens II Tim. 1: 6 de ambtsgave schijnt verkregen …; maar I Tim. 4: 14 zegt, dat zij geschonken werd …, waaruit blijkt, dat profetie en handoplegging niet de oorsprong van de gaven waren, maar het middel, waardoor zij in de dienst der gemeente overgeleid werden; onderwijl de ouderlingen Timotheüs verzekerden van de hem geschonken gaven, toen zij hem de handen oplegden. Aanvankelijk LOCUS DE ECCLESIA 755 werd in de kerk de handoplegging bij verschillende gebeurtenissen gebruikt. Allengs werd zij bij de ordinatie tot het ambt alleen aan de bisschop vergund en werd zij opgevat als een sacrament, dat ex opere operato een character indelebilis aanbracht, dat is als mededeling van een bijzondere ambtsgeest, dien de ambtsdrager behoudt, ook al is hij persoonlijk geen ernstig man.

Sommige Lutherse en Gereformeerde theologen dachten daarom, dat 't beter was de handoplegging ter vermijding van superstitie weg te latent andere Luthersen en Gereformeerden — en zo ook Calvijn — vonden het een eerbiedwaardig gebruik. Noodzakelijk is zij dan ook niet — anders zou de Heere Jezus bij de instelling van het apostolaat haar ook gebezigd hebben, maar zij is wel aanbevelenswaardig. Zij is "de plechtige, openlijke verklaring voor God en zijn gemeente, dat de geroepene langs wettigen weg en mitsdien van Godswege gezonden wordt, dat hij de vereiste gaven bezit en als zodanig door de gemeente ontvangen, erkend en geëerd moet worden."

**§ 12. Het aantal ambten.**

Over het aantal ambten bestaat geen eenstemmigheid. In de apostolischen tijd waren de buitengewone en gewone ambten en zo ook de ambten en de gaven nog niet scherp onderscheiden. In de Roomse kerk zijn de ambten verdeeld in twee groepen: ordines minores (non sacri) en ordines majores (sacri). De ordines minores, waren eerst vrijwillige diensten van gemeenteleden maar in de 3e eeuw werden ze in Rome omgevormd tot lagere ambten, wijl ze tot het heilige in betrekking stonden en daaraan enigszins deel hadden. Zelfs bij deze lagere ambten openbaart zich de zucht om ze te brengen onder de kerkelijke hiërarchie. De ordines majores waren oorspronkelijk drie in aantal: bisschop, presbyter en diaken maar in de grond der zaak is het eigenlijke ambt alleen het episcopaat. Lager dan het Episcopaat staat het presbyteratus. "Presbyteratus est ordo sacer (sacramentum), quo confertur potestas offerendi sacrificium, remittendi peccata; ceteraque sacramenta, exceptis ordine et confirmatione, administrandi", G. M. Jansen, II, 766.

De bisschoppen worden weer verdeeld in bisschoppen, aartsbisschoppen, kardinalen enz., die echter allen bisschop blijven. Zelfs de Paus wordt beschouwd als de Bisschop over de gehele kerk. Het episcopaat is bij Rome alzo het eigenlijke ambt. Het is een priesterlijk ambt, maar verbonden met de macht om het voort te planten (vis generativa sacerdotii) het waarborgt het voortbestaan van het sacerdotium en daarmede de voortplanting der kerk. Luther herstelde weer het predikambt. Voorts erkende hij wel, dat tot oefening van de tucht een raad van presbyters en tot verzorging van de armen diakenen nodig waren, maar vanwege "de ongelegenheid der tij den" heeft hij deze ambten toch niet teruggeroepen.

756 LOCUS DE ECCLESIA

Aan Calvijn is de presbyteriale kerkregering te danken. Hij was 't, die weer 't ouderlingen-ambt invoerde en 't tot een der kenmerken maakte der Gereformeerde kerkregering. En dit deed hij niet allereerst, omdat de gemeente een regering niet missen kan, maar omdat de Heilige Schrift het gebiedt. De kerk mag niet eigenmachtig bepalen, hoe zij hare regering wenst te zien maar zij heeft zich te houden aan de ambten door Christus ingesteld, en aan de lijnen, die voor de kerkregering in de Bijbel getrokken zijn. Deze beschouwing is door de Gereformeerden in verschillende landen overgenomen. Toch ontbrak het in de uitwerking niet aan nuances. Zo hadden sommigen geen, anderen wel bezwaar tegen het aanstellen van superintendenten en bisschoppen; sommigen oordeelden dat het doctorenambt wel, anderen dat 't niet een kerkelijk ambt is; enkelen meenden, dat er slechts twee ambten zijn: ouderling en diaken, terwijl dan het eerste ambt verdeeld moet worden in leren regeer-ouderling; Calvijn splitste de diakenen in diakenen, die voor de armen, en diakenen, die voor de zieken moesten zorgen enz. Ook waren er nog andere verschilpunten bijv. over de wijze van verkiezing, over de duur van de diensttijd enz. Maar dit alles laten wij aan het Kerkrecht over.

Schoon zegt Bavinck: "Jezus zet als Koning zijner kerk zijn drie ambten voort, niet uitsluitend maar toch door middel van de ambten, die Hij ingesteld heeft. In het zichtbare is zijn regering niet democratisch noch monarchaal noch oligargisch maar aristocratisch-presbyteriaal. Het zijn de «parrot, de besten, niet in geld en goed maar in geestelijke gaven, die Hij Zelf bekwaamt en door de gemeente voor Zijnen dienst aanwijzen laat. Door hen zorgt Hij voor de geestelijke en de stoffelijke belangen zijner gemeente. Door het leraarsambt onderwijst Hij, door het ouderlingenambt leidt Hij, door het diakenambt verzorgt Hij zijn kudde; en door alle drie bewijst Hij zich te zijn onze hoogste profeet, onze eeuwige koning en onze barmhartige hogepriester" (IV, 424).

**D. DE MACHT DER KERK.**

**§ 1. Kerk en Overheid onder het Oude Testament.**

De macht der kerk volgens het Nieuwe Testament. In de oudheid kende men geen godsdienstloze staten. Sinds God na de zondvloed het ambt van de overheid instelde, kwam er allengs van zelf een zekere scheiding tussen het religieuze en politieke leven eens volks, maar men dacht er niet aan, de religie uit te bannen. Zelfs was in het generaal in de Oosterse rijken de macht van de koningen ondergeschikt aan die der priesters. In het Westen was dit anders. Daar was de religie een politiek belang en stonden de priesters in dienst van de staat. Maar ook zo, werd de religie beschouwd als de grondslag van het rijk.

LOCUS DE ECCLESIA 757 Welnu, wij zagen reeds dat ook onder Israël kerk en staat niet geheel een waren. Reeds van meet of was er onderscheid tussen Mozes en Aaron, tussen de richters en de priesters. Wel hadden in het opperste gerechtshof, dat te Jeruzalem gevestigd was en over zeer moeilijke kwesties vonnis vellen moest, ook priesters zitting (Deut. 17: 8-13; 19: 17/18) ; maar dit geval stond op zich zelf. En in al het overige kwam 't onderscheid tussen de overheid en de priesters uit. Aangezien nu echter Israël een theocratie en alzo JHWH Israëls Wetgever, Rechter en Koning was en het volk geroepen was een heilig volk en een koninklijk priesterdom te zijn, zo was de overheid ook belast met de handhaving van de eerste tafel der wet. Afgoderij, beeldendienst, Godslastering enz. werden dan ook meermalen volgens 's Heeren bevel met de dood gestraft. Dan, dit mag ons niet doen voorbijzien datgene waarop de nieuwere Gereformeerde theologen terecht met nadruk hebben gewezen. De wet gaf slechts zeer weinige, algemene regelen en de voltrekking van de straf werd meer dan Bens aan God overgelaten. Het uitroeien van de Kanaänieten, de doodstraf over Agag, en over het huis van Achab waren op zich zelf staande gevallen. Jehu's ijver ging veel verder dan het gebod Gods. De Reformatie der vrome koningen strekte zich niet verder uit dan tot het uitroeien der afgodsbeelden en het herstel van de publieke eredienst van JHWH, zodat niet door een rechtelijk onderzoek ongeloof en ketterij werden opgespoord. Vreemdelingen werden, als zij zich onthielden van publieke schennis van Israëls religie niet alleen geduld maar ook welwillend behandeld. De priesters, profeten en psalmisten hitsten nooit op tot vervolging van de goddelozen maar vermaanden hen ernstig tot bekering Ps. 2: 10/12 en verwachtten van God zelven de overwinning des volks over al zijn vijanden. Vandaar dan ook dat Israëls religie niet onderging, toen het volk na het exil allengs meer zijn onafhankelijkheid als staat verloor. Integendeel naast het priesterschap begon het religieuze leven, dat zich vooral vastklemde aan de Thora, tot op zekere hoogte zelfstandig te worden in de synagoge, terwijl men door de ban tijdelijk of voor a1tijd uit het midden der gemeente hen wegdeed, die weigerden naar de wet te leven.

De gemeente, waartoe Jezus zijn discipelen georganiseerd had was nog vrijer en zelfstandiger dan de synagoge. De macht aan deze gemeente, en met name aan Petrus en zijn mede apostelen geschonken, bestond in die der sleutelen van het koninkrijk der hemelen, Matth. 16: 19; 18: 18; Joh. 20: 22, dat is allereerst in de macht om voor de boetvaardigen het koninkrijk der hemelen te ontsluiten en het voor de onboetvaardigen toe te sluiten, of m. a. w. de gemeente ontving de macht om een rechterlijk oordeel te vellen over de verhouding der mensen tot het koninkrijk der hemelen naar de maatstaf van de belijdenis van Jezus als de Christus.

758 LOCUS DE ECCLESIA

Deze macht was dus niet een macht, die de gemeente van zich zelve bezat, maar een macht, die zij van Christus ontving en die zij in Zijn Naam en naar de wil van Zijn Woord en Geest uitoefenen moest. Deze macht der kerk was dan ook niet als die der overheid van dwingende aard maar zij droeg een zedelijk en geestelijk karakter. Vervolgens ontving de gemeente van haar Heer de macht om te binden en te ontbinden, los te maken. Deze verba "zijn in de latere Joodse geschriften de gewone termen voor verbieden of voor geoorloofd verklaren. Er is alles voor om daaraan in Matth. 16 en 18 te denken, omdat het object neutrum is. Na kai volgt dan een nadere omschrijving, een uitbreiding van de sleutelmacht. Verklaren de discipelen iets ongeoorloofd, dan zal dat ook in de hemel gelden, d. w. z., dan zal dat ook metterdaad ongeoorloofd zijn. Zij wijzen dus niet alleen aan, hoe men in het koninkrijk der hemelen komt, ook hoe men handelen moet" (Grosheide, Matth., blz. 202).

**§ 2. De macht der kerk volgens de leer van de Roomse kerk.**

Aanvankelijk vatte de Christelijke kerk hare macht op in de zin van het N. Testament. De kerk eiste voor zich geen autoritaire en heersen de macht op, maar zij zag hare macht als een dienende macht, die gebonden was aan Christus, aan zijn Woord en Geest, Ef. 1: 22, 5: 26, Hand. 20: 24. Maar toen de regering der kerk al meer in een hiërarchie was ontaard, kwam hierin vanzelf een betekenisvolle wijziging. Volgens Rome is de macht der kerk tweeërlei: de potestas ordinis en de potestas jurisdictionis, welke laatste dan weer in jurisdictio fori interni (sacramentalis) en fori externi (legifera, judiciaria en coactiva) onderscheiden wordt. Ter verklaring van deze termen wijzen wij op het volgende:

a. De potestas docendi komt natuurlijk ook aan de kerk toe, weshalve meerdere theologen haar ook afzonderlijk en dan 't eerst noemden, zo bijv. Jansen, Theol. Dogm. Fund. blz. 382 en 384/5. Maar eigenlijk is zij een onderdeel van de potestas jurisdictionis. De bediening des Woords is volgens de Roomse kerk rechtspraak, welke rechtspraak haar hoogtepunt heeft in de uitspraken van de paus ex cathedra; ze is eigenlijk geen prediking van het Evangelie maar een afkondiging van dogmata, die als zodanig het geweten binden, tot toestemming verplichten en als 't moet met dwang worden opgelegd.

b. De potestas ordinis, dat is de macht om de sacramenten te bedienen, is alleen verkrijgbaar door het sacramentum ordinis, dat de bisschop verleent, en dat de ambtsgeest meedeelt, een character indelebilis indrukt en dus onverliesbaar is.

c. De vergeving der zonden wordt niet geschonken in de verkondiging van het Evangelie, welke slechts voorbereidend werkt, maar in het sacrament van de doop en voor de na de doop bedreven zonden in het sacrament der boete.

LOCUS DE ECCLESIA 759 De boete bestaat in drie delen: confessio oris, contritio cordis et satisfactio opens. Heel de kerkelijke tucht gaat bij Rome op in de boete. Deze boete is een actus judicialis, waarbij de priester als rechter fungeert, de belijdenis van de peccata mortifera aanhoort, op casuistische wijze volgens de libri poenitentiarii de straf bepaalt en in de naam van Christus de vergeving der zonden schenkt.

d. Ter verdediging dezer leer van de vergeving der zonde in de doop en de boete, voert de Roomse kerk aan, dat zij bezit de potestas jurisdictionis in foro externo (potestas regiminis), onderscheiden in potestas legislativa, judiciaria en coactiva. Christus gaf aan de kerk allereerst een wetgevende macht. De kerk mag binden en ontbinden, verbieden of veroorloven, zedelijke verplichtingen opleggen of te niet doen; en al wat ze bepaalt is in de hemel van kracht; het is even goed alsof God zelf het beveelt. Dientengevolge bindt het de consciënties en verplicht het tot gehoorzaamheid. Zonder de rechterlijke macht zou echter de wetgevende niet kunnen bestaan en daarom gaf Christus ook die macht aan de kerk. En Hij voegde er nog de dwingende of uitvoerende macht bij. Zij bestaat in het opleggen van geestelijke en van tijdelijke en lichamelijke straffen.

e. Ten opzichte van Christus is de macht der kerk dienend maar ten opzichte van de aardse overheid is zij geheel zelfstandig. Deze verhouding tussen overheid en kerk illustreert Rome op deze wijze: "Gelijk de maan haar licht ontvangt van de zon, zo hebben ook de vorsten hun wereldlijke macht aan de paus te danken, aangezien hij als stedehouder van Christus alle macht heeft in hemel en op aarde, of althans de summa potestas disponendi de rebus temporalibus omnium Christianorum. Vandaar dan ook dat de paus voor zich ook een wereldlijk gebied bleef opeisen, totdat het hem gelukt is, althans enigermate weer te verkrijgen wat hem in 1870 ontnomen werd. Bovendien moest eigenlijk elke staat Rooms zijn. In alles waar het geestelijke in het natuurlijke ingrijpt moet de overheid zich aan de kerk onderwerpen. Voorts is zij verplicht alleen de Roomse kerk als de ware te erkennen en op het verlangen der kerk de ketterij tegen te gaan. De macht der kerk culmineert in de paus.

De potestas van de paus bestaat ten 10 en in de leiding der kerk en in een van de bisschoppen onafhankelijke, wetgevende, rechtsprekende en regerende macht. Ten 20 is deze macht niet tijdelijk maar blijvend, omdat de paus haar niet slechts in buitengewone gevallen maar altijd uitoefenen kan. Ten 30 is deze macht onmiddellijk, zowel wat haar oorsprong (rechtstreeks daalde zij van Christus op de paus af) als wat haar uitoefening betreft (de paus mag met voorbijgang van de hogere geestelijken rechtstreeks een bisschop benoemen en afzetten, eveneens elke leek onmiddellijk kastijden enz.). Ten 40 is ze een plena et suprema potestas d. w. z. zich uitstrekkende

760 LOCUS DE ECCLESIA over de gehele kerk en in zich bevattende alles, wat tot leiding en regering der kerk van node is, en alleen Gode en niet aan een concilie onderworpen. Ten 50 alle leden der kerk, ja ook de Concilien zijn aan de paus volstrekte gehoorzaamheid verschuldigd, niet alleen in zaken van geloof en zeden maar ook in die van tucht en regering der kerk. Ten 60 een deel van deze macht is het leerambt, over hetwelk bepaald is, dat de paus, wanneer hij ex cathedra spreekt, door Goddelijke bijstand onfeilbaar is. Dat alles is in 1870 door het Vaticaans Concilie vastgesteld.

Maar feitelijk is er nog meer. Al spoedig is in de Roomse kerk de gedachte opgekomen, dat de paus, om op geestelijk gebied onafhankelijk te kunnen wezen ook Soeverein moest zijn van een burgerstaat — wat vreemd was, omdat de pausen tot de 8e eeuw onderdanen van het Romeinse rijk geweest waren. Van toen of beweerden zij, dat de pausen geen onderdanen van een aards vorst kunnen zijn, dat zij niet tot een bepaalde nationaliteit kunnen behoren en recht hebben op een wereldlijke Soevereiniteit. En de Roomse theologen gingen zelfs nog verder. Met een beroep op Matth. 28: 18 en Luc. 22: 38 (Zie hier 2 zwaarden) hielden zij staande, dat de paus de eigenlijke Soeverein der wereld is en het recht heeft aan vorsten tronen toe te wijzen en ze hun te ontnemen, onderdanen van hun eed van gehoorzaamheid te ontslaan enz.

Nu zijn er in de jongsten tijd wel Roomse theologen, die het willen doen voorkomen, alsof de paus deze rechten alleen tijdelijk en toevallig in de Middeleeuwen bezat — maar hiertegenover staat, dat de Syllabus van 1864 uitdrukkelijk verklaart, dat de pausen en de concilies nooit de grenzen hunner macht overschreden noch rechten der vorsten zich aangematigd hebben noch ooit bij beslissing in zaken van geloof en zeden gedwaald hebben. (De Syllabus van paus Pius IX is een actestuk, dat hij onder de titel: "Syllabus (letterlijk register, inhoudsopgave) complectens praecipuos nostrae aetatis errores, qui notantur in allucutionibus consistorialibus, in encyclicis aliisque apostolicis litteris S. P. Pii IX", in 1864 tegelijkertijd met het rondschrijven "Quanta Cura" door zijn staatssecretaris Antonelle aan de bisschoppen der Roomse kerk liet uitgaan). Uit al het gezegde volgt, dat de Roomse kerk feitelijk een staat is, aan welks hoofd een geestelijk vorst staat, die absoluut Soeverein is. De paus maakt uit, wat de Heilige Schrift en de traditie leren. Ubi papa ibi ecclesia. Zonder paus geen kerk noch Christendom. Het enige, wat nog ontbreekt, is de aanbidding van de paus. Vandaar dan ook, dat hij sedert de 9° eeuw in onderscheiding van alle andere bisschoppen Papa heet en hij niet slechts plaatsvervanger van Petrus maar vicarius Christi (sive Dei) en pater spiritualis omnium patrum genoemd wordt.

LOCUS DE ECCLESIA 761 Heel deze Roomse leer is in lijnrechte strijd met de Heilige Schrift. Dit volgt klaar uit wat de Heilige Schrift ons leert omtrent het wezen en de regering der kerk. Ook uit allerlei onoverkomelijke moeilijkheden, waarin Rome zich met deze voorstelling verstrikte.

a. Rome leert, dat de paus slechts dan onfeilbaar is, als hij ex cathedra spreekt. Maar dan volgt hieruit ook, dat de paus privatim in ketterij kan vervallen en dus afgezet moet worden. Dan, dit laatste komt niet overeen met de absolute Soevereiniteit van de paus en daarom leren meerderen, o. a. Bellarminus, dat de Goddelijke Voorzienigheid de paus ook persoonlijk voor ketterij bewaart. Ware echter dit zo, dan zou de paus altijd onfeilbaar zijn.

b. Met de zogenaamde "definitio ex cathedra", dat is, met het zeggen "alleen als de paus ex cathedra spreekt" is hij onfeilbaar, wordt volstrekt geen grens getrokken. Immers, wie maakt uit, wanneer dit het geval is? De paus zelf. Wanneer dus de paus wil, dat iets bindend zal zijn, dan zegt hij eenvoudig: Een mijner voorgangers of ik zelf hebben dit ex cathedra gesproken. Ook kan hij zeggen, als hij op jets wil terugkomen: Toen mijn voorganger of ik dit zeide, meende hij (ik), dat hij (ik) ex cathedra sprak, maar nu van achteren ex cathedra sprekende, blijkt mij, dat hij (ik) zich (mij) vergiste.

c. Reeds uit het feit, dat de paus ook in zaken van regering der kerk, tucht enz. onvoorwaardelijke gehoorzaamheid eist, moet volgen, dat hij in heel wat meer onfeilbaar is dan alleen wanneer hij ex cathedra de kerkleer vaststelt. Immers zou deze eis geheel onrechtvaardig zijn, wanneer de paus ook niet bij de regering, tuchtoefening enz. onfeilbaar was.

d. Volgens Rome ontvangt de paus geen nieuwe openbaringen en kan hij dus ook geen nieuwe leer leren. Wel vermag hij de door de Apostelen overgeleverde waarheid onfeilbaar uit te leggen. Maar om hierin onfeilbaar te zijn, moet de paus 't o. a. ook zijn in het oordelen over de bronnen der geloofswaarheden en in de uitlegging daarvan m. a. w. in de vaststelling van het gezag der Heilige Schrift, der traditie, der concilien, der pausen, patres en theologen.

Wij komen dus altijd weer tot deze conclusie: of de onfeilbaarheid van de paus is een leggen of zij strekt zich veel verder uit dan Rome het in hare bekende formule doet voorkomen. En het is van belang, hierop te wijzen, omdat velen de schaduwzijden van de Protestantse kerken inzonderheid hare verdeeldheid — gaarne breed uitmeten en hoog opgeven van de eenheid en consequentie der Roomse kerk. Immers blijkt uit het hier gezegde, dat, hoe consequent Rome haar stelsel ook ontwikkeld en in praktijk gebracht heeft, zij ten slotte met de onfeilbaarheid van de paus toch vastgelopen is. 762 LOCUS DE ECCLESIA

**§ 3. De macht der kerk volgens de leer der Reformatoren.**

Ook in zake de macht der kerk gingen de Reformatoren terug naar de Heilige Schrift. Luther en Calvijn leerden beide, dat Christus het Hoofd en de Koning der Kerk is. Aangezien nu echter Jezus' koninkrijk niet van deze wereld is, zo is de macht der kerk ook principieel onderscheiden van die van de staat en draagt zij een geestelijk karakter. De enige macht in de kerk is dan ook eigenlijk die van Gods Woord en aan deze macht moet de gelovige zich niet uit dwang maar uit het geloof en de liefde vrijwillig onderwerpen. En nu is het wel waar, dat Christus bij de uitoefening zijner macht zich ook van mensen bedient maar de ambtsdragers zijn daarmede volstrekt niet Soeverein. Integendeel. Ook zij zijn aan Christus d. i. aan Zijn Woord onderworpen. Het ambt is in de kerk dan ook een dienst. Dan, de een macht der bediening van Woord en Sacrament werd nu gemeenlijk weer onderscheiden in de potestas doctrinae, de potestas disciplinae en de potestas ordinis sive regiminis.

Waren alzo de Reformatoren een in het uitgangspunt, in de uitwerking er van gingen zij op deze punten uit elkander:

a. Luther wilde, dat het Woord ambtelijk niet slechts in het midden der gemeente maar ook aan de enkele gelovigen zou worden bediend, en achtte daarom de biecht zeer nuttig. De Gereformeerden oordeelden, dat het wel zeer goed was, elkander de misdaden te belijden maar zij verwierpen toch de biecht. Zij stelden daarvoor het huisbezoek in de plaats. En voorts werd door de gemeente zowel op iedere Rustdag als — en vooral — bij de voorbereiding tot het Heilige Avondmaal publiek belijdenis van zonden afgelegd.

b. Luther zelf achtte 't zeer gewenst, dat de kerk tucht oefende. Aangezien echter het ouderlingenambt ontbrak en tuchtoefening alleen door de V.D.M. al spoedig tot misbruiken leidde, kwam er weldra niets meer van. Vele oudere en nieuwere Luth. theologen oordelen dan ook (evenals Zwingli, Erastus, de Remonstranten en de Rationalisten) dat de kerk de oefening van tucht aan de Christelijke overheid moet overlaten. Voor Calvijn en de Gereformeerden was daarentegen de oefening van tucht de zenuw der kerk. Wel verwierpen zij de overdreven hardheid van de Anabaptisten en de Mennonieten, maar voor 't overige kwamen zij met kracht op voor de leer der Heilige Schrift, dat de kerk zelve de bozen uit Naar midden moet wegdoen.

c. Van de Roomse gedachte, dat ook het natuurlijke leven onder de macht der kerk behoort te staan, al kan er dan voorts heel wat mee door, wilden de Reformatoren niet weten. Dan, zij dachten niet eenstemmig over de vraag, hoe het dan wel moest zijn. Zwingli kwam het Middeleeuwse dualisme van vlees en geest, van humana en divina justitia nimmer geheel te boven. Luther had schier alleen oog voor de verlossing des zondaars en zag te veel

LOCUS DE ECCLESIA 763 voorbij, dat heel het natuurlijke leven gekerstend moet worden, en daarom kon hij ook gemakkelijker de regering der kerk en de oefening der tucht aan de overheid overlaten.

Hiertegenover stelden de Gereformeerden deze beginselen:

1° Het Evangelie moet ook inwerken op het huisgezin, de kunst, de wetenschap, de maatschappij en de staat.

2e Kerk en staat moeten worden onderscheiden en de kerk mag niet aan de staat overdragen wat haar op de hand is gezet.

3° De overheid van een Christelijk volk is geroepen, de ware kerk te beschermen, hare uitbreiding en voortplanting te bevorderen, de beide tafels der wet te handhaven en alzo alle afgoderij en valse godsdienst te weren en uit te roeien en het rijk van de Antichrist ten gronde te werpen. Allengs zagen de Gereformeerden zich echter genoopt, hun theorie omtrent de verhouding van kerk en staat te wijzigen. Omdat de overheid zich meermalen iets aanmatigde, wat tot de macht der kerk behoorde, verlangde de kerk naar meerdere vrijheid. Ook trad de Christelijke overheid slechts node krachtig op tegen de Roomse superstition en tegen predikanten, die afweken van de belijdenis en was ze er huiverig voor, de vrijheid van consciëntie en godsdienst te na te komen. Toen nu daarbij de Roomse kerk begon te herleven en de "pluriformiteit" der kerk al meer een feit werd, werd het praktisch al moeilijker de Gereformeerde kerk als de publieke kerk te behandelen.

Voorts werd de leus scheiding van kerk en staat geproclameerd en deze vond spoedig zowel van ongelovige als christelijke zij de veel instemming. Sinds de Franse revolutie is zij in vele landen in daden omgezet — maar, met uitzondering van het tegenwoordige Rusland, is zij nergens tot in de uiterste consequenties toegepast en de religie als gevaarlijk gebrandmerkt. Geruimen tijd was er onder de Christenen geen klaar besef, hoe de verhouding tussen kerk en overheid naar de Heilige Schrift zijn moet. De Ethische staan over 't algemeen op het standpunt van Vinet en willen die ver doorgevoerde scheiding tussen kerk en staat. Dan, zij zijn hierin inconsequent en dat zij over 't algemeen de instandhouding van de theologische faculteit door de overheid begeren en dat zij er op aandringen, niet slechts, dat de overheid aan de kerken de tegenwoordigen financiële steun zal blijven schenken maar dat zij dien ook uitbreiden zal.

De Confessionele richting en de Staatkundig-Gereformeerden beweren wel, dat zij Art. 36 der Confessie onveranderd willen behouden en dat op alle scholen in Nederland van overheidswege Christelijk onderwijs moet worden gegeven enz., maar zij leggen daarbij de bekende woorden uit Art. 36 anders uit dan onze Vaderen het deden en zij zijn niet bij machte ook maar enigszins aan te geven, hoe de overheid in ons land plotseling in alle scholen onderwijs volgens de (Protestants) Christelijke belijdenis zou kunnen doen geven, aangezien de Staten

764 LOCUS DE ECCLESIA Generaal hieraan hun goedkeuring zouden onthouden. De Gereformeerde kerken hebben haar standpunt officieel nog niet geformuleerd, maar het volgende mag toch de communis opinio in haar midden genoemd worden:

10 De bekende woorden uit Art. 36 der Confessie zijn in strijd met het N. Test.;

20 Onderscheiding van kerk en staat is naar de Heilige Schrift maar niet scheiding van staat en religie; de staat mag niet een Godloze staat zijn; integendeel: zijdelings moet de christelijke overheid de komst van het koninkrijk Gods bevorderen;

30 De overheid moet het eigen recht der kerk erkennen en bij religieuze en ethische vraagstukken haar advies inwinnen;

40 De zilveren koorde, die de kerken aan de staat bindt, moet verbroken met schadeloosstelling aan de rechthebbende kerken;

5° De Overheid behoort zich in hare consciëntie aan de wet Gods gebonden te gevoelen, Godslastering te verbieden en te straffen, de Zondagsrust te bevorderen, te waken voor de publieke eerbaarheid en de staatsloterij of te schaffen;

6° De Overheid moet aan hare onderdanen gewetensvrijheid en vrijheid van godsdienst verzekeren;

70 De Overheid moet aan de verschillende richtingen en levensbeschouwingen vrijheid van beweging verzekeren en mag niet de een richting achterstellen bij de andere, tenzij een richting zich voor de omverwerping van de staat en het uitroeien van de godsdienst verklaren zou;

8° De Overheid behoort in het publieke leven de Naam Gods te belijden en zijn eer hoog te houden o. a. door te erkennen, dat zij regeert bij de gratie Gods, door bij plechtige gebeurtenissen de noodzakelijkheid van zijn zegen en de onmisbaarheid zijner bewaring te erkennen en alles na te laten, waardoor de arbeid der kerk belemmerd wordt.

90 De overheid behoort vooral in een land met zo gemengde bevolking als het onze in ethisch opzicht rekening te houden met het woord van de Heiland, dat zij om de hardigheid der harten soms toleren moet, wat in het midden der kerk van Christus ontoelaatbaar is.

10 Vaste en voor alle tijden en volken geldende regelen kan de Dogmatiek niet aangeven, omdat in religieus-ethisch opzicht de toestanden in de loop der eeuwen zo veranderd zijn en zij heden bij de naties nog zoveel verschillen.

[Voor het standpunt der oude Gereformeerde Dogmatici, dat aldus kan getypeerd: De overheid heeft geen recht in maar wel circa Sacra verwijs ik naar Heppe, S 487/8; voor 't standpunt der oude Lutherse Dogmatici naar Luthardt, Kompendium der Dogmatik, S. 379/381; en voor het standpunt der jongere Gereformeerden naar A. Kuyper (Locus de Magistratu en Antirev. Staatkunde), H. Bavinck (Geref. Dogmatiek2, IV), H. H. Kuyper (Advies in zake het gravamen tegen Art. XXXVI der Belijdenis) en Heilige Colijn (Saevis tranquillus in undis, blz. 550/569].

LOCUS DE ECCLESIA 765

**§ 4. Het karakter van de macht der kerk.**

Het spreekt wel van zelf, dat de kerk regering en macht niet missen kan. Der verwarring zou anders geen einde zijn. Hierover zijn dan ook feitelijk alle richtingen en kerken 't eens. Verschil van opinie openbaarde zich echter, zodra de vraag werd gedaan: Heeft Christus in Zijn Woord de grondlijnen aangegeven van de macht en de regering der kerk en behoort dientengevolge ook dit tot ons Christelijk geloof? Welnu, deze vraag moet toestemmend beantwoord. Wij zagen reeds, dat de kerk van ouds of een zekere organisatie gehad heeft en dat Christus buitengewone en gewone ambten ingesteld heeft. En aan deze ambten verbond Hij een speciale macht, bestaande in het prediken van het Evangelie, het bedienen der sacramenten, het doen van wonderen, het vergeven of het houden der zonden, het weiden der kudde, het oefenen van tucht, het dienen der tafelen en het recht om van het Evangelie te leven.

Deze macht is verschillend van alle andere machten.

10 De aardse machten zijn afkomstig van God als Schepper van hemel en aarde, de kerk daarentegen ontleent haar macht aan Christus, die zichzelf in de hemel bewijst als het Hoofd zijner Christelijke kerk. Maar omdat de kerkelijke macht eigensoortig is, daarom moet zij ook als een onafhankelijke geëerbiedigd en mag zij niet door de overheid aan de kerk ontnomen of door de kerk vrijwillig aan de overheid overgedragen worden. Het verschil tussen de politieke en kerkelijke macht is dus allereerst een van oorsprong.

20 Komt dat uit de organen. De kerkelijke macht is gebonden aan de ambten, die Christus in zijn gemeente ingesteld heeft, waartoe Hij alleen de gaven verleent, waartoe Hij roept en die alle een dienend karakter dragen. De politieke macht daarentegen wordt door geheel andere organen uitgeoefend, die organen worden ook anders aangewezen en zij zijn geen diacconai maar zij heersen en zij eisen onderwerping.

30 Ook in de natuur. De macht der kerk is geestelijk. Dat wil niet zeggen, dat zij geheel onzichtbaar is, want de heerschappij van Christus gaat ook over ons lichaam en het diaconaat houdt zich zelfs 't meest bezig met het lenigen der stoffelijke noden. Maar zij is geestelijk in dien zin, dat zij alleen in de Naam van Christus en in de kracht des Heiligen Geestes kan worden uitgeoefend, dat zij uitsluitend over de gelovigen gaat en alleen op geestelijke wijze d. w. z. niet door dwang maar door overreding en door de liefde werkt. De politieke macht daarentegen is natuurlijk en aards. Zij gaat over

766 LOCUS DE ECCLESIA alle mensen, heeft een dwingend karakter en moet bij ernstige overtreding desnoods met de dood straffen.

40 In doel. De macht der kerk bedoelt de uitbreiding en de bloei van de kerk en bereidt alzo de wederkomst van Christus en het rijk der heerlijkheid voor. De politieke macht daarentegen heeft hare bestemming hoofdzakelijk in dit leven en streeft hoofdzakelijk naar het regelen der rechtsverhoudingen in de verschillende levenssferen en naar het bonum naturale et commune voor de overheid en de onderdanen. Wel moet ook de Christelijke overheid de ere Gods bevorderen en alzo zijdelings meewerken aan de komst van Gods koninkrijk op aarde, maar haar taak is het toch niet, om de opbouw van het lichaam van Christus te zoeken. De overheid mag dientengevolge de kerk niet van hare rechten beroven en evenmin mag de kerk de politieke macht aan zich trekken. Zo deden, elk op hun eigene wijze, de Roomsen en de Anabaptisten. Rome onderdrukte het natuurlijke leven, eiste onderwerping van de overheid aan de kerk, ja veranderde de kerk in een staat met een absolutes vorst aan het hoofd.

De Wederdopers vernietigden de natuur, hieven in beginsel de politieke macht en het burgerleven geheel op en achtten alles wat buiten het terrein der kerk was het onbetwist gebied des duivels. Maar al verschilden de Roomsen en de Wederdopers in uitgangspunt en in methode, in de grand der, zaak maakten zij zich beide schuldig aan dezelfde fout. Tegenover deze misvattingen hebben de Reformatoren het geestelijk karakter van de kerkelijke macht gesteld. Sommige Gereformeerden onderscheidden daarbij tussen tweeërlei, anderen tussen drie&lei potestas. Sommigen spraken n.l. van de potestas docendi en de potestas jurisdictionis (gubernans, ordinans, disciplinaris) , anderen van de potestas docendi, de potestas disciplinae sive jurisdictionis —

Calvijn bezigde dezen term: Maresius had er bezwaar tegen — en de potestas directionis sive regiminis, ordinis, legislativa. In het wezen der zaak komt dit op hetzelfde neer. Allen toch erkenden, dat de kerk niet slechts een rechtsprekende maar ook een ordenende of wetgevende macht had. Juist en schoon merken hierbij Kuyper (Locus de Ecclesia, § 13, De Ecclesiae Regimine) en Bavinck op, dat 't opmerkelijk is, dat bij de macht der kerk nooit het Diakonaat ter sprake kwam.

Toch heeft Christus ook daarin een macht van grote betekenis aan zijn kerk geschonken, welke zij niet aan de overheid mag overdragen — tenzij in de uitersten nood. Wij blijven daarom in overeenstemming met het profetische, priesterlijke en koninklijke ambt van Christus en in verband met de kerkelijke ambten van pastor, ouderling en diaken, als wij tussen deze drieërlei potestas der kerk onderscheiden: De potestas docendi; de potestas gubernationis (waarvan de potestas disciplinae een onderdeel is) en de potestas misericordiae.

LOCUS DE ECCLESIA 767

**§ 5. De drieërlei macht der kerk.**

A. De potestas docendi.

Christus is ook nu nog onze hoogste profeet. Dan, bij de anderwijzing van zijn volk bedient Hij zich van mensen. Echter niet alleen van de ambtsdragers maar van alle gelovigen. Hij versiert al de zijnen in meerder of minder mate met de gaven der wijsheid en der kennis. Maar al behoren ook deze charismata tot de potestas docendi, welke aan de kerk geschonken is, toch bestaat deze voornamelijk in de bediening van het Woord. Op tweeërlei wijze komt het eigenaardig en zelfstandig karakter van dezen dienst in het gedrang.

Allereerst door de Roomse kerk, die het sacrament stelt boven het Woord en de potestas docendi tot een onderdeel maakt van de potestas jurisdictionis.

Vervolgens door hen, die de bediening des Woords op een lijn stellen met de onderwijzing, die de gelovigen aan elkander geven, of met het weiden der kudde door de ouderlingen of met het spreken van een stichtelijk woord door een oefenaar.

Nu kan een predikant ook pastor heten en behoren ook het weiden der kudde en het regeren der kerk mede tot zijn ambt. Maar met het weiden der kudde zijn toch speciaal de ouderlingen belast, terwijl leraar de karakteristieke naam van de Dienaar des Woords is. Schoon zet ons Formulier voor de bevestiging van Dienaren des Woords uiteen, dat dit leren niet in intellectualistische zin mag worden opgevat. Uit deze potestas docendi vloeit voor de kerk het recht en de plicht voort:

10 om te zorgen voor de opleiding harer aanstaande dienaren of op die opleiding nauwkeurig toe te zien, de dienaren des Woords te roepen, te onderzoeken, te zenden, te bevestigen en te salariëren, door hun dienst het Woord Gods te doen prediken aan gelovigen, van de kerk vervreemden en ongelovigen en alzo de kerk van Christus te sterken en voort te planten onder het menselijk geslacht;

20 om het Woord Gods toe te passen naar de behoeften van de enkele personen en de gehele kerk, naar de behoeften ook van elke eeuw en elk volk;

30 om het Woord Gods te bewaren, te vertalen, uit te leggen naar de regel des geloofs en te verdedigen tegen alle bestrijding der leugen, opdat alzo de gemeente zij een zuil en grondslag, die de waarheid draagt, ze uitstalt voor ieders oog en ze aan allen kenbaar maakt, I Tim. 3: 15;

40 om de waarheid Gods in een belijdenis uit te drukken en instemming met die belijdenis te vorderen. Toelichting behoeven deze vier punten niet. In verband met het laatste echter nog een enkel woord. Geheel ten onrechte heeft men in vroeger eeuw beweerd en beweert men ook nu nog, dat een belijdenis aan de Sufficientia S. S. te kort doet, de libertas christiana te na komt, een onduldbare tirannie invoert en voortgaande ontwikkeling onmogelijk maakt. Immers geldt tegen deze bezwaren het volgende. De kerk stelt hare Confessie volstrekt niet boven de Heilige Schrift,

768 LOCUS DE ECCLESIA maar erkent, dat zij ten allen tijde examinabel is aan de Heilige Schrift. De Confessie is geen norma normans maar een norma normata. Van de tweede eeuw of is de oude kerk dan ook reeds een belijdende kerk geweest, die haar gemeenschappelijke regel des geloofs bezat in de doopsbelijdenis en in het oorspronkelijke, later enigszins uitgebreide apostolisch symbool, waarbij dan in de loop der eeuwen de besluiten der oecumenische conciliën gekomen zijn. Een kerk zonder confessie staat bloot aan allerlei dwaling en aan de overheersching van bovendrijvende opinies. Daarbij ziet men gedurig over het hoofd, dat een belijdende kerk geen dwang uitoefent. Zij onderzoekt ernstig de gravamina, tegen hare belijdenis ingebracht. Ook tracht zij hen, die tegen de Confessie ingaan, met een beroep op de Heilige Schrift te overtuigen en terug te brengen. Maar ten slotte houdt zij niet met geweld tegen degenen, die haar willen verlaten en doet ze geen onrecht als zij, na vruchteloos onderwijs en vermaan, dwaalleraars afzet.

B. De potestas gubernationis.

Als Koning zijner Kerk schonk de Christus aan zijn gemeente de potestas gubernationis. Wij denken hierbij aan de geestelijke leiding, welke de gelovigen aan elkander geven, en aan het wederzijds liefdebetoon maar ook en vooral aan het ouderlingschap, het presbyteraat. Bij deze regeermacht der ouderlingen is elk denkbeeld aan aardse en politieke macht contrabande. Omdat het koninkrijk van Christus niet van deze wereld is, draagt het een geestelijk karakter, weshalve het dan ook een weiden, hoeden .., genoemd wordt. De taak der opzieners is allereerst het verzorgen van elk der schapen afzonderlijk of m. a. w. de individuele toepassing van het Woord in de huizen der gelovigen. Het verdient dan ook onze aandacht, dat er in de Heilige Schrift staat, dat Jezus al zijn schapen bij name kent, Joh. 10: 3; dat Hij aan Petrus en aan al de apostelen zowel het weiden der kudde als het weiden der schapen en lammeren opdroeg, Joh. 21: 15-17, en dat Paulus in het openbaar en bij de huizen de bekering tot God en het geloof in Christus predikte, Hand. 20: 20, 21. Zal de gemeente opwassen, zal elk lid der gemeente vermaand, vertroost en gesterkt worden naar zijn behoefte, dan is huisbezoek onmisbaar. Voorts wordt door het presbyteraat voorkomen, dat de V. D. M. de gemeente overheerst, dwaling in haar midden verkondigt en misbruik maakt van de tucht. Hiermede zijn wij gekomen tot hetgeen in het bijzonder tot het ambt der presbyters behoort n.l. de oefening van de kerkelijke tucht, de potestas disciplinae. Hierbij is het volgende van belang.

10 De woorden, die in de Heilige Schrift voor tucht worden gebezigd, n.l. … en … duiden bijna nooit alleen onderwijs aan, maar altijd ,zulk een opvoeding en onderwijs, welke terechtwijzend en kastijdend optreden. LOCUS DE ECCLESIA 769

20 In het Oude Testament bestond er nog geen eigenlijke kerkelijke tucht, omdat bij schrikkelijke zonden de doodstraf moest voltrokken en deze cherem, verbanning of uitdelging was tegelijkertijd een burgerlijke straf. Met de opkomst van de synagoge echter kwam tevens de kerkelijke tucht in zwang, die door de Joden nog wel wordt toegepast.

3° De eigenlijke kerkelijke tucht is eerst door Christus ingesteld en voor deze tucht gaf Hij in Matth. 18: 15-18 de regelen aan.

40 Met de kerkelijke tucht mogen niet geïdentificeerd worden de straffen, die soms direct door God of door Christus of door de apostelen in Christus' naam voltrokken zijn, als 't gebeurde met Ananias en Saffira (Acta 5) ; Elymas de tovernaar (Acta 13: 11), die door Paulus met blindheid geslagen werd; de bloedschender te Korinthe, die door de gemeente in de naam van Christus aan de Satan moest overgegeven, opdat hij door dezen in zijn lichaam geslagen en alzo toch weder naar de Geest in de dag van Christus behouden zou worden, I Cor. 5: 4 en 5; met Hymenaeus en Alexander, die Paulus geheel alleen de Satan had overgegeven, opdat zij zouden leren niet meer te lasteren, I Tim. 1: 20 en II Tim. 2: 17; en het bezoeken met krankheid en dood door God van hen, die onwaardig 't Heilig Avondmaal gebruikten, I Cor. 11: 30. 50 In de brieven wordt gehandeld over de kerkelijke discipline in I Cor. 5: 2 (de bloedschender had reeds eerder door de Corinthiërs uit hun midden moeten zijn weggedaan) en vers 9-13; II Cor. 2: 5-10; Rom. 16: 17; II Thess. 3: 6 en 14; Titus 3: 10; II Joh. vers 10 en voorts nog in Openb. 2: 2, 14, 20 en 24. In de Gereformeerde kerken is de kerkelijke discipline 't meest Schriftuurlijk toegepast. Zij gingen daarbij uit van deze beginselen:

a. Objecten van de kerkelijke tucht zijn niet groepen van gelovigen maar alleen bepaalde, individuele personen, die door de doop of door doop en belijdenis leden der gemeente zijn;

b. niet slechts moet de tucht der kerken volgen als de christelijke overheid over misdaden vonnis geveld en tot gevangenisstraf veroordeeld heeft, maar ook moet de tucht toegepast bij zulke zonden, die in het midden der gemeente ergernis wekken;

c. bij deze laatste zonden moet onderscheiden tussen verborgen zonden, die naar de regel van Matth. 18 moeten behandeld, en openbare zonden; altoos met dien verstande, dat zonden, die uit Naar aard verborgen zijn bij voortdurende hardnekkigheid openbaar worden. Hoe in deze gevallen moet gehandeld worden, behoeft hier niet herinnerd te worden. Wel merken wij nog op, dat ook bij openbare zonden alle kerkelijke discipline ophoudt, zodra de zonde oprecht betreurd en beleden wordt, ook al is het, dat vanwege de gegeven ergernis de toegang tot het Heilige Avondmaal nog niet aanstonds opengesteld wordt; 770 LOCUS DE ECCLESIA

d. De in de kerk gebruikelijke straffen zijn niet, zoals bij Rome, ten dele lichamelijk maar altijd zuiver geestelijk, terwijl zij ook niet, gelijk de Wederdopers beweerden, bestaan mogen in ontbinding van familie-, burgerlijke- en staatkundige betrekkingen. Zelfs de excommunicatie is dan ook alleen maar de plechtige verklaring der gemeente, dat zij, na langdurige beproeving, tot de conclusie kwam, dat iemand, die een broeder of zuster scheen, het metterdaad niet was. Wij mogen dan ook niet zeggen, dat de kerk zo iemand aan Satan overgeeft, aangezien zulks alleen een apostolische daad was, gelijk ook het woord avocaelhoc nimmer, zelfs niet in Rom. 9: 3 in verband met de kerkelijke discipline gebruikt wordt (Heppe, S. 487 en de Aantekeningen op S. 505/6);

e. zelfs een geëxcommuniceerde, met wien de leden der kerk niet broederlijk mogen omgaan, kan ná openbare schuldbelijdenis nog weer in de gemeente worden opgenomen. C. De potestas (ministerium) misericordiae. Jezus genas vele zieken en lenigde verlerlei noden. Deze priesterlijke werkzaamheid nu was niet iets bijkomstigs maar een essentieel bestanddeel van zijn roeping, Matth. 8: 17. Een verbreken van de werken des duivels. een profetie, dat eenmaal de dood zal verslonden worden tot overwinning. Jezus gaf ook aan zijn discipelen de macht, zieken te genezen en duivelen uit te werpen, gelijk tot de buitengewone gaven, die in de apostolische eeuw werden geschonken, ook die der gezondmaking behoorde.

Al spoedig na de uitstorting des Heiligen Geestes werden door de gemeente zeven diakenen gekozen, om "de tafelen te dienen", Hand. 6: 1-6; en uit Fil. 1: 1 en I Tim. 3: 8-10 blijkt duidelijk, dat in de gemeenten naast de herders en leraars en de opzieners ook diakenen, d. i. mannen die met de verzorging der armen belast waren, gevonden werden. Lang duurde dit echter niet. Toen de kerkinrichting een hiërarchisch karakter verkreeg, werd de oefening der helpende lief de geleidelijk losser van het ambt en al meer aan de particuliere gelovigen overgelaten. Hoezeer nu het losmaken van deze potestas van het ambt is of te keuren, toch moet erkend, dat en vroeger en nu de Roomsen op het terrein der barmhartigheid verbazend veel tot stand brachten. Calvijn heeft het diakenambt weer hersteld en door de Gereformeerde kerken is dit nagevolgd. Afdoende geregeld is het echter nog niet.

Wel is het door mannen als prof. Lindeboom, Dr. Mr W. v. d. Bergh en door het Diakonaal Correspondentieblad, Diakonale Conferenties reeds tot veel voller ontwikkeling gebracht. Maar deze ontwikkeling moet nog doorgaan langs de weg, die door Kuyper in het "Tractaat van de Reformatie der Kerken", door Bavinck, (die in zijn Dogmatiek in korte trekken IV, 469 een program ontvouwt) en door Bouwman in "Het ambt der diakenen" is aangegeven. Wij kunnen echter dit hier laten rusten. Het punt, waar alles op aankomt, is dit, dat het diakenambt meer dan tot dusver geëerd worde als een zelfstandig orgaan van de priesterlijke barmhartigheid van Christus. LOCUS DE ECCLESIA 771

**§ 6. Het kerkverband is een eis van Gods Woord.**

Evenals de gelovigen op een bepaalde plaats geroepen zijn, zich saam te voegen, zo mogen ook de ambtsdragers in de plaatselijke kerken niet los naast elkander staan. Integendeel. Zij zijn geroepen zich tot een raad der kerk saam te voegen, en het is in de kerkenraad, dat de drieërlei macht, door Christus aan zijn gemeente verleend, samenkomt. Wij leden dan ook reeds in het N. T., hoe eerst de Apostelen en daarna plaatselijk het College van presbyters …, I Tim. 4: 14 leiding geven. Hoezeer nu echter de plaatselijke kerk als een ecclesia completa geëerd en hoeveel recht aanvankelijk aan de gemeente toegekend werd, toch kwamen reeds in de dagen der Apostelen de plaatselijke kerken in meerdere vergadering saam, Acta 15.

Opmerkelijk is echter, dat nog in de 2° en 3° eeuw op de Synoden ook gemeenteleden tegenwoordig waren en dat zij aan de discussie deelnemen mochten. Zelfs geschiedde dit nog op het Concilie van Nicea. Ook verzocht een plaatselijke kerk bij gelegenheid van hare gemeentevergaderingen wel diakenen en gewone leden als afgevaardigden der genabuurde kerken. Evenals nu echter de gemeente al meer onmondig werd verklaard, zo liet men ook het beginsel los, dat alle meerdere vergaderingen gelijk in rang zijn. Voor de oude onderscheiding tussen mindere en meerdere kwam de hiërarchische tussen lagere en hogere vergaderingen in zwang. Zo kreeg men ten slotte deze rangordening: provinciale, nationale, patriarchale en oecumenische Conciliën. Het karakteristieke kenmerk van een oecumenisch Concilie is echter moeilijk aan te geven. "Het kan niet daarin liggen, — zo schrijft Bavinck IV, 472/3 — dat het door de paus is saamgeroepen, want van de vierde tot de tiende eeuw werd het geconvoceerd door de keizer; noch ook in de algemene geldigheid en de grote betekenis zijner besluiten, want dikwijls zijn de canones van oecumenische conciliën verworpen en die van provinciale synoden aangenomen; noch ook daarin, dat een oecumenisch Concilie de ganse Christenheid vertegenwoordigt, want dit is lang niet altijd met de dusgenaamde Conciliën het geval geweest.

Tegen het einde der Middeleeuwen is wel de theorie opgekomen, dat een Concilie dan alleen oecumenisch en onfeilbaar was, wanneer het bestond uit afgevaardigden van alle kerken. Maar deze theorie was van revolutionairen oorsprong, leidde in de praktijk tot allerlei moeilijkheden en werd door Rome ook nooit geaccepteerd. Voor Rome is een Concilie alleen oecumenisch, wanneer zijn besluiten door de paus zijn goedgekeurd en daardoor een onfeilbaar, de ganse Christenheid bindend karakter verkrijgen." 772 LOCUS DE ECCLESIA

Bij de Reformatie kende men zowel in de Lutherse kerken als te Zurich en te Geneve alleen vergaderingen van de Dienaren des Woords. De synodale kerkregering is ontstaan in Frankrijk, waar in 1559 de eerste synode te Parijs gehouden is. Deze generale synode voerde de provinciale synoden in, terwijl in 1572 de kerken 't eerst in classicale vergaderingen bijeenkwamen. Allengs werd deze wijze van kerkregering door de Gereformeerde kerken in de andere landen overgenomen. De Remonstranten beweerden, dat deze synoden niet beslist nodig waren en dat de overheid ze moest saamroepen voor het geval, dat ze gehouden werden. De Independenten wilden van een inmenging der overheid weer niet weten, en voor het overige ontkenden ze elk bindend classicaal of synodaal verband. Voor dit laatste gevoelen voerden ze deze argumenten aan:

a. in de Heilige Schrift is van een wettelijk, bindend classicaal of synodaal verband geen sprake;

b. zulk een verband is in strijd met de zelfstandigheid der plaatselijke kerken;

c. de historie leert, dat de synoden herhaaldelijk beroering en twisting in de kerken veroorzaakt hebben, gelijk men dan ook oudtijds wel zeide: Omne concilium parit bellum.

Deze bedenkingen moeten echter reeds vallen voor het feit "dat de christelijke kerken, hoewel elk in zich zelve de forma completa ener kerk vertonende, of althans potentieel bezittende, geen vrijheid hebben, om elk op zich zelve te blijven staan, en zich vreemd aan elkaar te houden. Als elk op zich zelve en alle saam openbaringen van het een zelfde lichaam van Christus, ligt aller wortel uitgeslagen in eenzelfde levensbodem, en staan ze alzo krachtens haar oorsprong in organisch verband; en juist dit legt haar van Christus' wege de verplichting op, om ook als ecclesiae formatae uitwendig verband te zoeken. Dit eerst door het leggen van dezen band komen ze bijeen te horen, maar omdat ze bijeenhoren moet ook deze band uitwendig worden aangelegd. Al kan dan ook formeel en institutair al zulk verband niet anders dan bij wederzijdse stipulation en bij manier van overeenkomst gelegd worden, toch mag ook hier geen pelagiaanse eigendunkelijkheid worden toegelaten, maar hebben de kerken in gehoorzaamheid aan haar Koning te handelen, zowel daarin, dat ze dezen band leggen, waar dit mogelijk is, als ten andere, dat ze hem leggen naar de eis van het Woord.

"De verplichting tot correspondentie of federatie van de ecclesiae formatae rust dus niet op de wenselijkheid om in meerdere vergaderingen een rechtbank van appel of cassatie te scheppen, noch ook op de utiliteit, om zekere gemeenschappelijke belangen beter te bezorgen, maar vloeit voort uit de aard zelf van het kerkelijk wezen; en ook, waar in casu dato noch de kerkregering noch die gemeenschappelijke belangen saamleven noodzakelijk maakten zou deze toch als eis blijven bestaan: 10 Voor de gemeenmaking der genadegaven; 20 als correctief tegen christelijke eenzijdigheid; en 30 als gocprupta tegenover de wereld" (Kuyper, Locus de Ecclesia, § 12, De ecclesiarium vita communi, blz. 252). LOCUS DE ECCLESIA 773

Hiermede is feitelijk de kwestie reeds beslist. Toch kan voorts nog op het volgende worden gewezen:

10 tijdens de apostelen was een geregeld kerkverband nog niet nodig, omdat de apostelen zelven de gemeente met raad en daad terzijde stonden;

20 de geestelijke saamhoorigheid der kerken kwam destijds duidelijk uit in het convent te Jeruzalem, uit welk convent blijkt, dat de Synoden in algemene zin juris divini permissivi zijn;

30 al is een kerkverband niet nodig tot het wezen, het is toch noodzakelijk tot het welwezen der kerken, omdat de eenheid van leer, tucht en cultus, de orde, vrede en liefde en de gemeenschappelijke belangen zo alleen tot hun recht komen;

40 door een kerkverband wordt juist hiërarchie voorkomen, aangezien de gewone leden tegen beslissingen van de V.D.M. of de kerkenraad in verzet kunnen komen;

5° al is helaas op Conciliën, Synoden enz. meermalen gezondigd anderzijds moet erkend, dat zij, goed gebruikt, juist dienen om op vreedzame wijze geschillen op te lossen. Zullen nu echter de kerkelijke vergaderingen aan Naar roeping beantwoorden, dan is nodig, dat zij zijn vergaderingen van kerken, die door van een credentiebrief voorziene afgevaardigden vertegenwoordigd zijn; dat zij noch door de overheid noch door een paus samengeroepen zijn; dat zij door een ambtsdrager en niet door een overheidspersoon voorgezeten worden en dat zij zonder inmenging van de overheid kunnen beslissen. Voorts behoren wij te spreken niet van lagere en hogere maar van mindere en meerdere vergaderingen, terwijl dan de laatste hierin van de eerste verschillen, dat meerdere macht wordt samengebracht en dat deze macht zich over een wijder gebied uitstrekt.

Ten laatste mag nooit vergeten, dat de kerken slechts in zover de besluiten der meerdere vergaderingen behoeven op te volgen, als zij in overeenstemming zijn met Gods Woord. Aan dat Woord toch blijkt het gezag der kerkelijke vergaderingen onderworpen.

**§ 7. De verhouding tussen de kerk van Christus en de wereld.**

De vraag naar de verhouding tussen de kerk en de wereld is voortdurend aan de orde. In hoofdzaak bestaan hierover drie verschillende meningen. De Anabaptisten beweerden kortweg, dat de Christenen heel het leven, hetwelk uit de Schepping opkwam, als zondig moeten verwerpen. Voor zoveel het kan moeten de vromen uit de wereld uitgaan en in elk geval is 't hun roeping, de zaken van staat en maatschappij, kunst en wetenschap aan de wereld en aan Satan over te laten. De Roomsen maken geen absolute antithese 774 LOCUS DE ECCLESIA tussen kerk en wereld, maar houden staande: het natuurlijke leven is een leven van lager orde, terwijl de kerk het hogere leven "de bovennatuur" vertegenwoordigt. Het huwelijk, het genieten van weelde, van keur van spijs en drank is geoorloofd, maar het is alles een leven van lager orde. Hoger staat de ongehuwde priester en de asceet. Op wetenschappelijk terrein is het ook zo. De overige wetenschappen, zelfs de wijsbegeerte, hebben alleen te doen met de menselijke rede en kunnen, zonder van de Bijbel gebruik te maken, een zeker deel der waarheid benaderen. Dan, de Theologie put uit de Heilige Schrift en de traditie en zij heeft dus een waarde van hoger orde. Bij Rome is dit alles een uitvloeisel van haar leer aangaande de schepping des mensen naar Gods beeld. De Reformatoren en vooral Calvijn (want Luther bleef in de uitwerking van het goede standpunt halverwege staan) stelden hier terecht tegenover, dat het natuurlijke leven, omdat het evengoed een schepping is van de Drie-enige God als de kerk, niet is een leven van lager orde. Wel heeft evenzeer als het religieus-ethische leven des mensen het natuurlijke leven veelszins door de zonde geleden, maar door de algemene en bijzondere genade wil God het kerstenen. Daarom is het de roeping der gelovigen, het natuurlijke leven te vernieuwen en te heiligen door de heilrijke beginselen, Welke een barmhartig God ons in de Heilige Schrift wilde openbaren.

**HOOFDSTUK XVII.**

**LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI.**

**(DE VOLEINDING DER EEUWEN).**

**§ 1. De naam en de inhoud van dezen Locus.**

Deze Locus draagt verschillende namen: de Resurrectione Carnis et Judicio extremo (Synopsis), de Glorificatione (Heppe), van de Bedelinge onder de eeuwigheid (Van Mastricht), de Novissimis of Eschatologie (Schmid, Bavinck), die Vollendung des Reiches Gottes (Nitzsch), die Vollendung der Kirche (Martensen), die Vollendung der Gottesgemeinschaft (Luthardt) en de Consummatione Saeculi (Kuyper). De benamingen: "de Consummatione Saeculi" en "de Novissimis" komen ons de beste voor, deels omdat onder hen alles kan saamgevat, wat aan het einde der eeuwen staat te geschieden, deels omdat zij geheel in overeenstemming zijn met het karakter van dezen Locus. Kuyper licht de benaming "de C. S." aldus toe: "Deze benaming is nog beter dan de benaming Locus de Novissimis of Eschatologie. Immers zeggen deze benamingen niet, waarvan het einde, het laatste bedoeld is. En vooral komt in haar niet uit, dat het einde der eeuwen noodwendig komen moet. Anders is het met de benaming "L. de C. S." Saeculum is de tijd in tegenstelling met de eeuwigheid; saeculariseren betekent: uit het terrein van het eeuwige op het terrein van het tijdelijke overbrengen. Daarom kan saeculum ook de tegenwoordige bedeling, oeconomia, genoemd worden. En in het woord Consummatio ligt in, dat iets zijn voltooiing, zijn doel heeft bereikt. (Onder Consummatio gladiatorum verstonden de Romeinen het toppunt van de kunst der zwaardvechters).

Waar het nu bij de benaming Locus de Novissimis kon schijnen, alsof 't einde willekeurig komt, evengoed 1000 jaar vroeger als later door God kon zijn gesteld, ja alsof 't geheel had kunnen uitblijven, daar komt bij L. de C. S. klaar uit, dat God aan deze bedeling een Tao; heeft gezet, en zij dus haar eindpunt bereiken moet." Het zijn twee machtige feiten, die vooral de inhoud van dezen Locus uitmaken.

De Heilige Schrift openbaart ons, dat ons persoonlijk leven een eeuwige betekenis en een eeuwig doel heeft en belooft aan Gods kinderen het eeuwige leven, dat is hun voleinding in God. Dan, Gods Woord profeteert ons eveneens, dat aan de historie der mensheid een einde komen zal, dat er een nieuwe hemel en een 776 LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI

nieuwe aarde zullen zijn en dat Christus eenmaal wederkomen zal, om te oordelen de levenden en de doden en om zijn kerk de heerlijkheid deelachtig te maken. Het eerste bewaart ons voor de eenzijdigheid als zou het allereerst gaan om onze eigene gelukzaligheid en het tweede bewaart ons voor een al te sterk hechten aan deze bedeling. Deze beide feiten saam stellen helder in het licht, dat niet alleen uit en door maar ook tot God alle dingen zijn, ja, dat God eenmaal alles in allen zijn zal, I Cor. XV: 28. Vandaar dat in geweldige tijden, zoals de tegenwoordige, de aandacht der Christenheid meer dan anders gericht is op de Parousie. Zelfs dreigt tegenwoordig "eschatologisch" een modewoord te worden.

**§ 2. Het geloof aan de onsterfelijkheid der ziel is algemeen menselijk. De wijsgerige argumenten voor de onsterfelijkheid.**

Ook buiten de Christelijke kerk treffen wij het geloof aan de onsterfelijkheid der ziel aan, ja wij kunnen wel zeggen, dat dit geloof bij alle volken gevonden wordt. De wijsgeren hebben dan ook herhaaldelijk gepoogd deze leer met bewijzen te staven. De door hen aangevoerde argumenten kunnen tot een 4-tal worden teruggebracht.

a. Het ontologisch bewijs. Dit komt hier op neer, dat aan elke mens het begrip der onsterfelijkheid eigen is en dat dus de zaak zelve er ook zijn moet.

b. Het metafysisch bewijs. Hierbij wordt uit de natuur der ziel tot hare onsterfelijkheid geconcludeerd.

In hoofdzaak doet men dit op een der drie volgende manieren: 1. men zegt, dat de ziel als principe des levens en met het leven identisch, onaantastbaar is voor de dood; 2. men wijst er op, dat uit de eenheid van ons zelfbewustzijn moet volgen, dat de ziel een ondeelbare eenheid vormt en daarom voor geen ontbinding, voor geen dood vatbaar is; 3. men leidt de onsterfelijkheid der ziel of uit de omstandigheid, dat de ziel bij alle veranderingen van het lichaam blijkens het zelfbewustzijn toch steeds met zich zelf identisch blijft en dus een van dat lichaam onafhankelijk en zelfstandig bestaan geniet.

c. Het antropologisch bewijs. Het psychisch leven van de mens is hoger dan dat der dieren, daarom moet de mens ook onsterfelijk zijn. De mens heeft verstand en wil; gaat met dat verstand boven de stoffelijke wereld uit; hij haakt naar een eeuwige gelukzaligheid en dus moet hij ook voor de eeuwigheid bestemd zijn. d. Het morele bewijs. Hier op aarde triomfeert telkens het onrecht. Zo rijst dan de vraag: Blijft dan het kwaad eeuwig ongewroken? Hierop antwoordt het binnenste des mensen ontkennend en dus moet er een leven na dit leven zijn. Toch zijn dit geen bewijzen in de strengen zin van het woord. Het ontologisch bewijs vermag niet te dempen de kloof, die het denken scheidt van het zijn. LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI 777

Tegen het metafysische bewijs geldt:

10 dat de ziel niet met het leven identisch is, al is zij het beginsel van het leven;

20 dat de ziel niet geheel vrij is van verandering; en ten

30 dat de subjectieve eenheid en identiteit van het ik nog niet bewijst de objectieve eenheid en eenvoudigheid der ziel. Ware dit wel zo, dan zouden ook de dieren onsterfelijk zijn.

Tegen het anthropologischbewijs kan aangevoerd, dat zo ten slotte het denken toch weer het zijn produceert. Terwijl tegenover het morele bewijs kan gewezen op het feit, dat de deugd haar loon en de zonde haar straf in zich zelve draagt.

Maar al zijn deze gronden voor de onsterfelijkheid dan niet van dien aard, dat zij aan alle tegenspraak een einde maken, ja al mogen wij deze bewijzen niet als de grond van ons onsterfelijkheidsgeloof aannemen, toch hebben zij grote waarde. Het geloof poogt langs een dezer wegen enigermate rekenschap van zichzelf te geven en aan te tonen, hoe redelijk datgene is, wat het voor waarachtig houdt. Het behoeft nauwelijks gezegd te worden, dat de Roomsen over deze wijsgerige gronden voor de onsterfelijkheid anders oordelen dan wij. Zij kennen daaraan metterdaad de kracht van bewijzen toe. Hiertegenover houden wij staande, dat deze argumenten niet zo afdoende zijn, dat zij ieder dwingen tot de erkentenis van de onsterfelijkheid der ziel. Ter laatste instantie, is het ook hier de Heilige Schrift, welke de zaak beslist.

**Aanhangsel.**

Bij wijze van voorbeeld, noemen wij voor het Roomse standpunt Beyssens, die in zijn "Algemene Zielkunde", III, blz. 211/234 op redelijke gronden de onsterfelijkheid der ziel betoogt. Hij tracht op deze wijze aan te tonen, dat de vernietiging der redelijke ziel onverenigbaar is met Gods goedheid, wijsheid en rechtvaardigheid. Onsterfelijkheid bezit ieder levend wezen, wiens eigen leven, hoewel in zich zelf of veranderbaar of vernietigbaar Of feitelijk niet verloren zal gaan of natuurlijkerwijze niet ten onder kan gaan. In het eerste geval wordt het leven door de onafgebroken aanwezigheid van gunstige en de afwering van ongunstige omstandigheden feitelijk nimmer ontbonden. En dit was "de onsterfelijkheid door de genade Gods", welke aan de mens, indien hij volhardde in de staat der rechtheid, was toegezegd. In het tweede geval berust de onsterfelijkheid op de natuur van het levend wezen en is zij dus te zijnen opzichte een natuurlijke of noodzakelijke eigenschap. Dit is bij de ziel des mensen het geval. Het eigenlijke leven der redelijke ziel kan niet verloren gaan door de dood in de gewone zin d. i. door zelfstandigheidsverandering of levensoplossing. Hier is innerlijke onsterfelijkheid. De redelijke mensenziel is een geest d. w. z. zij bezit een eigen realiteit op zich zelve of onafhankelijk van hare verbinding met het stoffelijk organisme. Zulk een ziel zou alleen kunnen sterven, als ontbinding of 778 LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI

verandering van haar eigen zelfstandig zijn mogelijk was. Dan, deze mogelijkheid is buitengesloten, omdat zelfstandigheidsverandering of ontbinding veronderstelt fysische samengesteldheid of deelbaarheid. En nu is juist de redelijke ziel op zich zelve en als zodanig enkelvoudig of niet-fysisch samengesteld; ze is ondeelbaar en daarom onsterfelijk.

Dit bewijs in negatieven vorm, kan positief aldus worden gegeven: Terecht kan men zeggen, dat de onsterfelijkheid ligt in de natuur der redelijke ziel, als zij op zich zelve of in haar realiteit — onafhankelijk dus van hare verbinding met het organisme — de altijd vloeiende bron van eigen en onbeperkt leven bezit. En zo is toch de eigen realiteit der redelijke ziel en dus ligt de onsterfelijkheid in haar natuur.

Ten tweede kan de redelijke zielezelfstandigheid niet ten ondergaan, omdat zij onvernietigbaar is. Dit is de uiterlijke onsterfelijkheid. Een eindig wezen kan nooit iets in absolute zin vernietigen of doen ophouden te zijn. Dit vermag alleen de oneindige macht Gods. Slechts wanneer God zijn positieve en onafgebroken inwerking aan de redelijke ziel onttrok, zou zij vanzelf ophouden te bestaan, door gemis voor de enig voldoenden grond aller werkelijkheid. Nu kan God dit echter niet doen vanwege zijn wijsheid, goedheid en rechtvaardigheid. Deze eigenschappen verhinderen God met noodzakelijkheid ten opzichte der redelijke ziel te doen, wat Hij, volstrekt gesproken, zeer zeker vermag.

De vernietiging der ziel is onverenigbaar met Gods wijsheid — omdat zij anders iets nutteloos en ijdels zou voortgebracht hebben; de ziel toch bevat in zich de bron van een onuitputtelijk en eindeloos geestelijk leven.

De vernietiging der ziel is ook onverenigbaar met Gods goedheid —

omdat God in iedere redelijke ziel werkte het natuurlijk verlangen naar het volkomen geluk of naar het bezit van het volstrekte goed, daar brengt Gods goedheid mee, dat dus ook in een leven na dit leven de verzadiging van die noodzakelijke streving mogelijk moet zijn. Ten laatste is de vernietiging der ziel onverenigbaar met Gods rechtvaardigheid —

omdat deze rechtvaardigheid eist, dat de mens moet worden vergolden naar zijn werk; het goede moet beloond en het kwade gestraft naar verdienste. Voor ieder is klaarblijkelijk, dat in dit aardse leven aan dezen eis der strenge rechtvaardigheid niet wordt voldaan en zo moet er dus een ander leven na dit leven zijn, waarin aan ieder loon naar werken zal toebedeeld worden. Naar ik meen, zal ieder onbevooroordeelde moeten erkennen, dat door dit betoog het geloof aan de onsterfelijkheid der ziel zeer aannemelijk wordt gemaakt.

**§ 3. Het Oude Testament en de onsterfelijkheid der ziel.**

In de vorige eeuw beweerden vele theologen, dat de leer van de onsterfelijkheid der ziel in het Oude Testament of althans in de oudste boeken LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI 779

daarvan niet voorkwam. Toch is men hiervan allengs teruggekomen. Meer nog. Men is nu weer in het andere uiterste overgeslagen en houdt staande, dat ook onder Israël de doden werden vereerd. Ten bewijze voor deze stelling beroept men zich dan op de gewoonten, die onder Israël in een sterfhuis inheems waren: 't scheuren van de klederen, 't dragen van rouwgewaad, 't afleggen van sieraden, het werpen van stof en as, het vasten, het zingen van klaagzangen enz. Nu is 't natuurlijk zeer waarschijnlijk, dat er oudtijds onder Israël altoos wel gevonden zullen zijn, die, evenals de heidenen zich aan de zonde van dodenverering schuldig maakten. Waarlijk niet alle Israëlieten hielden zich aan de geboden en inzettingen des Heeren.

Maar al stemmen wij dit toe, toch houden wij staande, dat het ook in de oudste boeken van het Oude Testament nergens z66 wordt voorgesteld, alsof JHWH Wilde, dat de doden zouden worden vereerd. Uit wat men als bewijzen aanvoert, kan dit ook niet worden afgeleid. Laat 't waar zijn, dat vele van de bovengenoemde gebruiken ook worden gevolgd door, ja overgenomen zijn van de Animisten, dan volgt hieruit nog volstrekt niet, wat men er uit afleiden wil. Deze gebruiken waren op zich zelf niet afgodisch en daarom behoefden ze ook niet verboden te worden (Zie Aalders, Sporen van het Animisme in het Oude Testament? en Dalman, R. E. 3, art. Hades, VII, S. 297).

Nu rijst echter de vraag: Wordt waarlijk in het Oude Testament geleerd, dat de ziel onsterfelijk is? Met zovele woorden wordt het nergens uitgesproken, en zo laat het zich wel enigermate begrijpen, dat men onder de invloed van het Rationalisme in een vroegere periode ging beweren, dat het Oude Testament het begrip "onsterfelijkheid" nog niet kende. Maar dat niettemin reeds onder 't Oude Testament aan de onsterfelijkheid der ziel werd geloofd, blijkt uit het volgende.

a. Zeer groot gewicht werd in Israël gehecht aan het begraven der doden. Onbegraven te blijven was een grote schande. Maar men verbrandde de lijken niet. Dat geschiedde alleen, als de doodstraf over iemand voltrokken was. En dat men het lijk niet verbrandde maar begroef, en het, zo mogelijk, met specerijen omringde, bewees juist, dat men geloofde aan een leven ná dit leven. Trouwens dit geloof wordt bij alle volkeren gevonden. En het is geen vrucht van reflectie maar het komt spontaan bij de mens op.

b. Men leefde in de overtuiging, dat alle zielen na de dood in de Sjeool kwamen (Sjeool wordt altijd gebruikt zonder artikel en is vrouwelijk). In het Oude Testament wordt Sjeool 65 maal gevonden, o.a. 7 maal in de Pentateuch; 16 maal in de Psalmen; 9 maal bij Jesaja en 8 maal in het Spreukenboek. "De betekenis van dezen naam is nog niet duidelijk. Een Babylonische parallel hiervoor is nog niet gevonden. Het als zodanig genoemde sjoe aloe berust op een vergissing. Sommigen hebben Sjeool in verband gebracht met het Hebr. werkwoord "sja'al, vragen", waarbij het dodenrijk dan of zou getekend zijn als

780 LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI "de onvergankelijke plaats, die niet ophoudt nieuwe offers te vragen" of "de plaats der ondervraging." Anderen willen gedacht hebben aan een werkwoord sjoel, dat dan de zin zou hebben van "slap zijn, naar beneden hangen, zinken." Dan zou het dodenrijk de plaats zijn der "slappen", waarbij dan herinnerd wordt aan het feit, dat in Jes. 14: 9; 26: 14, 19; Ps. 88: 11; Spr. 2: 18; 9: 18; 21: 16 en Job 26: 5 de afgestorvenen Réfa'im worden genoemd, welke benaming dan in verband wordt gebracht met een Hebr. woord rafah, dat dient ter aanduiding van slappe houding. Het meest waarschijnlijk moet nog geacht worden de .afleiding van het werkwoord sja'al "hol zijn." Dan is dus Wool de grote holte, de eindeloze onderaardse ruimte, waarin de zielen der afgestorvenen vertoeven.

De Griekse vertalers van het Oude Testament hebben het 61 maal weergegeven door Hades, d. i. met het woord, dat in het Grieks de plaats aanduidt, waarheen de afgestorvenen gaan. Daarom wordt in het N. T. steeds dat Hades gebruikt ter aanduiding van het dodenrijk. De Latijnse vertalers bedienen zich 48 maal van Infernus en 17 maal van Inferi of Inferus. De Samaritaanse tekst van de Pentateuch leest overal Sjeool; de Arameesche omschrijving van het Oude Test. (Targoem) heeft steeds Sjeool behouden, de Syrische vertaling heeft het vervormd tot Sjeool. Men heeft het dus blijkbaar als een eigennaam gevoeld" (A. Noordtzij, Chr. Enc., I, 620, 2).

Het wordt in onze Statenvertaling nu eens door graf en dan weer door het vertaald. "Israël heeft het dodenrijk ergens in de aarde gezocht." Vandaar staat de Sjeool ook in nauw verband met het graf of de kuil .., of ... Ze zijn echter niet identisch, want gestorvenen, die niet begraven zijn, bevinden zich toch in de Sjeool, Gen. 37: 35. Evenals lichaam en ziel na de dood nog in een zekere betrekking gedacht worden, zo behoren ook graf en Sjeool bij elkaar. "Men daalt naar het dodenrijk of (Gen. 37: 35; Num. 16: 30; Ezech. 31: 15). Van de levenden is het gescheiden door de onderaardse wateren (Job 26: 5; 38: 16 v.). Het is als een onderaardse stad met poorten (Ps. 9: 14; 107: 18; Jes. 38: 10), diep verborgen in het ingewand der aarde (Deut. 32: 22, Job 11: 8) waarom er dan ook stikdonkere duisternis heerst (Job 10: 21 v.). De Sjeool is als een onvergankelijk dier, dat altijd zijn mond openspert om te verslinden (Jes. 5: 14; Hab. 2: 5; Ps. 141: 7; Spr. 1: 2; 27: 20; 30: 16), waarom dan ook de dwaasheid van hen zo groot is, die menen daarmede een verdrag te kunnen sluiten (Jes. 28: 15, 18). Het is "het land zonder terugkeer" (Job 7: 9 v.; 10: 7-12; 16: 22), want de Sjeool houdt allen als in een kerker gevangen (Jes. 24: 22)", (Noordtzij, a.w., bl. 620, 2). De Sjeool is het een grote graf, het dodenrijk of de onderwereld, werwaarts alle doden verhuizen. "Die Israëlitische Vorstellung von der Scheol," zo schrijft Dalman, "beruht auf der Ueberzeugung, dasz die Verwesung des Leichnams, mit welcher der Staub zum Staube LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI 781

zurückkehrt, nicht volle Vernichtung der Existenz des Mensen bedeutet, sondern dasz sich im Tode ein Schattenbild des lebenden Mensen vom Leibe trennt, dessen Behausung eben die Scheol ist. Bei diesem Schattenbild hat man ursprünglich nicht an "Sele" oder "Geist" des Mensen gedacht. Nicht Selen oder Geister hausen in der Scheol sondern "Matte" (Jes. 14: 9; 26: 14, 19) in denen alle Eigenheiten des Individuums erhalten sind, nur in einer Existenzweise, welcher alle die Impulse fehlen, die mit der Fahigkeit des Geniessens, Empfindens, Wollens und Wirkens gegeben sind, und somit nach hebräischer Denkweise alles, was "Leben" genannt werden kann. Nur Hi 14: 22, wo Leib und Sele getrennt als Schmerz empfindend geschildert werden, scheint die Seele der in der Scheol weilende Teil des Mensen zu sein."

Dan, dat is onjuist. De Sjeool is als 't ware een mechanisch duplicaat van deze wereld. Daarom is het beter het woord niet door "her maar door "dodenrijk" te vertalen. Gelijk deze wereld is ingericht, zo is ook de Sjeool ingericht. Ook in de Sjeool zijn allerlei natiën en stammen; volk gaat daar bij volk en stam bij stam. De koningen zitten op tronen (Jes. 14: 9). Er zijn aanzienlijke geslachten en geslachten van geringe lieden, Jes. 14: 4. Plaatsen der ere en der oneer. Vandaar de zo dikwijls voorkomende uitdrukking in het Oude Testament: "verzameld worden tot zijn vaderen." Nu worden wel de gestorvenen als levende gedacht, ja van hen wordt dikwijls zo gesproken, als waren zij hier nog op aarde, en ook wordt van hen wel gezegd, dat zij elkander herkennen — maar overigens staat toch deze Sjeool als het gebied der duisternis en der schaduwen des doods tegen het land der levenden over.

Volgens de Prediker is er in de Sjeool geen wijsheid noch verzinning. De vromen klagen, dat in de Sgool de wonderen Gods niet worden aanschouwd, en dat zij aldaar JHWH niet kunnen loven. Deze Sjéool-voorstelling is hieruit te verklaren, dat de Israëlieten er diep van doordrongen waren, dat met de dood alle banden werden verbroken, die de mens aan het rijke en volle leven hier op aarde bonden. In de Sjeool is wel geen vernietiging van het bestaan, maar het rijke, volle mensenleven wordt er toch ook niet gevonden. De ganse mens sterft als bij de dood de geest of de ziel uit de mens uitgaat. Deze voorstelling van de Sjéool is nu echter aanleiding geweest tot een groot misverstand. Velen hebben n.l. gezegd, dat uit haar blijkt, dat onder de Oude Testament bedeling, althans tot aan de ballingschap toe, wel geloofd werd aan de onsterfelijkheid der ziel, maar dat tevens uit haar moet worden geconcludeerd, dat men destijds in 't geheel niet aantrof 't geloof, dat de zielen der rechtvaardigen naar de hemel en die der goddelozen naar de hel gaan. Zo ook Muller, Dogmatiek 2, blz. 230: "Wel zit dus in de Hebr. opvatting de kiem van een persoonlijk voortbestaan, en al heeft het Mozaisme nog geen plaats voor de gedachte van zaligheid of vergelding, zo geven 782 LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI

toch plaatsen als Gen. 5: 24 (Henoch's wegneming) en Num. 23: 10 (Bileam's wens) te denken. Het boek Prediker, waarin gesproken wordt van gericht 11: 9, is onder vreemden, niet Israëlitische invloed geschreven." Het komt mij zelfs voor, dat Bavinck door toe te geven, dat alle plaatsen van het Oude Testament, die gewoonlijk aangehaald worden ten bewijze, dat de verwachting van een zalig leven der ziel ná de dood niet geheel vreemd was aan de vromen des 0. Verbonds, kunnen slaan op tijdelijke redding van de dood (le ed. blz. 369; 2e ed. blz. 659) wel wat al te zeer aan deze opinie tegemoet komt. Althans Delitzsch in zijn Kommentar op Job en de Psalmen; Bal (Dogmatik, S. 592, 593); Hodge, Systematic Theology, III, 717; Luthardt Kompendium", S. 384) en Kuyper (Locus de C. S., blz. 25-44) drukken zich heel wat sterker uit. Zelfs ook Seeberg, als hij schrijft: "Schon in dem alten Testament verbindet sich mit dem Scheolglauben die aufdammernde Hoffnung auf eine Wiederbelebung and ein Auferstehen aus dem Erdenstaube" (a.w. II, S. 590). Nu is het wel waar, dat de openbaring ook in dit stuk een historie doorliep, maar de Synopsis zegt niettemin terecht (blz. 628/9): Voluntas Dei verbo revelato nobis aperitur, in quo etiam oracula habemus de mortuorum resurrectione, a Prophetis et Apostolis edita. In Vetere Testamento quidem obscurius, sed tamen perspicue satis ad faciendam fidem, in Novo autem soils radiis descripta, quo maximae caecitatis indicium sit non videre; infidelitatis summae, visis et auditis fidem non adhibere. Aan de andere zij de gaat Gravemeyer te ver, als hij ontkent, dat de Sjeool volgens het Oude Testament de verblijfplaats (met twee afdelingen, een voor de vromen en een voor de goddelozen) is voor alle doden, en met nadruk meer dan eens zegt (b.v. Deel III, blz. 756/7): de Scheol des Oude Testament is altijd of het graf, waarin ook de rechtvaardigen dalen, of de hel, waarin geen vromen komen. Bavinck verzacht dan ook zijn eigene daareven aangehaalde woorden, als hij zegt: "dat de Spreuken de dood en de Scheol meestal in verband brengen met de goddelozen, 2: 18; 5: 5; 7: 27; 9: 18; terwijl zij het leven toekennen aan de rechtvaardigen; dat blijkens meerdere uitspraken de rechtvaardige ook in de dood nog zijn troost en vertrouwen behoudt; dat het Oude Testament leert, dat de Heere uit de Scheol iemand kan doen terugkeren, I Sam. 2: 6; dat Henoch en Elia zonder dood tot God zijn opgenomen; dat doden weer levend zijn gemaakt, en dat God de dood te niet kan doen en door opwekking van de doden over diens macht volkomen kan triomferen, Hosea 13: 14, Ezech. 37: 11/12" (a.w., IV, blz. 661/2). c. De hoop op een eeuwig, zalig leven spreekt zich verrassend uit in: Psalm 16: 9 en volg.; Ps. 17: 14, 15; Ps. 22: 27; Ps. 49: 8-16; Ps. 73: 23-26 en Job 19: 25-27 (Zie voor de exegese dezer plaatsen A. Noordtzij, Delitzsch en Kuyper, L. de C. S., blz. 31/34; 40/44). Ook in Jes. 26: 19. LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI 783

Ridderbos vertaalt dit "belangrijke vers" aldus: *Uw doden zullen herleven, mijn ontzielden zullen opstaan! Waakt op en jubelt, gij, die in het stof verblijft ! Want uw dauw is een dauw des lichts, en de aarde zal schimmen het levenslicht doen aanschouwen.* Hij merkt op: "In tegenstelling met Israëls dode onderdrukkers, die niet terugkomen (vs 14), spreekt de bidder nu zijn verwachting uit van de opstanding der vromen. de Heere aansprekend, zegt hij: "Uw doden (d. w. z. de doden, die U toebehoren, de gestorven rechtvaardigen) zullen herleven." En zich makend tot tolk van de gemeente der vromen, voegt hij eraan toe: "mijn ontzielden (d. w. z. die gestorvenen, die behoren tot het ware Israël) zullen opstaan." Daarop in de geest zich richtend tot de ontslapen rechtvaardigen, roept hij, verzekerd van het Goddelijke voornemen, hun toe, op te waken, opdat ook zij de lof des Heeren jubelend verkondigen .. . "Deze tekst behoort tot de weinige in het Oude Testament, waar de individuele opstanding (in onderscheiding van ***Israëls volksopstanding***, waarvan Hos. 6: 2; 13: 14; Ezech. 37: 1 v.v. allereerst spreken) uitdrukkelijk wordt uitgesproken. Hier is alleen sprake van de zalige opstanding der vromen; in Dan. 12: 2 wordt ook gewaagd van de opstanding der goddelozen."

In de laatste eeuwen, welke aan Christus' geboorte voorafgingen, brak onder de Joden steeds meer de gedachte door, dat bij de dood het lot der rechtvaardigen anders zou zijn dan dat der goddelozen en dat er een voorlopige scheiding tussen beiden zou plaats hebben. Bovendien nam men naast het dodenrijk nog een paradijs aan, dat hoog boven de aarde was en waar Henoch en Elia allen verwachtten, die in hun wegen wandelden. Dan, alles wachtte op de Messias en het naderende Godsrijk. Inmiddels gingen allen bij het sterven naar het dodenrijk. Volgens de Sadduceeën voor eeuwig, volgens de Farizeeën voor de rechtvaardigen slechts tot de dag der komst van de Messias en het Godsrijk (Voor de voorstellingen, die de Joden zich maakten omstreeks de tijd van Christus' geboorte verwijs ik verder naar Dalman, R. E., VII, S. 298 en vooral naar Scharer, Geschichte des altisten Volkes im Zeitalter Jesu Christi, IV, S. 638/648).

**Aanhangsel.**

1. Kuyper, Bavinck, A. Noordtzij en Schilder staan dezelfde opvatting van de Sgool voor. G. Ch. Aalders echter is van oordeel, dat "men zeker niet van een klare, scherp-belijnde voorstelling kan spreken, die er omtrent de Sje . (51 als een apart dodenrijk op een bepaalde plaats onder Israël zou hebben bestaan", a.w., blz. 193. 2. In zijn proefschrift: "Wat leert het Oude Testament aangaande het leven na de dood?" meent Dr. A. de Bondt recht te hebben tot de conclusie "dat het woord §eOl enigszins wijst in de richting van een gebruik in malam partem." Dan, dit verlokt hem niet voorbij te zien, dat toch ook Jakob over zijn toekomstigen dood spreekt (Gen.

784 LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI 37: 35) als van een afdalen in de sjeool (blz. 223 en "het §e81-begrip", blz. 95/129). § 4. Het Nieuwe Testament en de onsterfelijkheid der ziel. In het N. T. lopen, evenals in het Oude Testament, twee voorstellingen evenwijdig naast elkander. Echter met dien verstande, dat de voorstelling van de Sjeool, die in het Oude Testament het meest voorkomt, in het N. T. op de achtergrond staat. Toch zegt ook het N. T. duidelijk, dat alle zielen van afgestorvenen zich tot Jezus' wederkomst in de Hades bevinden, Matth. 11: 23; Luk. 16: 23; Hand. 2: 27 en 31; Fil. 2: 10 en Openb. 20: 13, weshalve dan ook alle doden xatraxaovrot zijn. Ook wijst hierop de uitdrukking … , Matth. 17: 9, waarmede niet is bedoeld opstanding uit de dood maar opstanding uit *de doden*, Ef. 5: 14, d. i. uit het rijk der afgestorvenen. Hades, .. betekent de Onzichtbare; het woord is saamgetrokken uit …, en a privativum), hetwelk bij Homerus voorkomt. "Hades duidde oorspronkelijk de godheid aan, die geacht werd over het dodenrijk te heersen, maar wordt in de Griekse literatuur meestal gebruikt als benaming van het dodenrijk zelf. In het N. T. komt het woord slechts 10 a 11 maal voor.

Ook hier heeft het de betekenis van "dodenrijk" in zijn verschillende schakeringen en uit verschillend gezichtspunt bezien, maar altijd doden-rijk, d. w. z. als de plaats, waar de doden zijn na hun afsterven en het lot ondergaan, dat met hun sterven is beslist, wachtende op de dag van het laatste oordeel (vgl. Openb. 20: 13, 14; 6: 8). Hades zonder meer met hel te vereenzelvigen, is dan ook niet juist (vgl. Luc. 16: 23 waar van de rijke wordt gezegd, dat hij in het dodenrijk zijn ogen opensloeg, terwij1 er dan nog wordt bijgevoegd "zijnde in de smarten") . Van Christus, die de dood heeft overwonnen, en uit het graf verrees, heet het, dat Hij de sleutels heeft van dood en dodenrijk (Openb. 1: 18; 3: 7; vgl. I Cor. 15: 55). Het verband van dood en zonde met de machten des duivels is duidelijk uit Matth. 16: 18, terwijl in een woord als Matth. 11: 23, vgl. Luc. 10: 15 duidelijk wordt, hoe voor de onbekeerden en de onbekeerlijken de Hades het oord van de pijniging en van gericht is. Zo grenst in een enkel geval de betekenis van het woord aan die van andere uitdrukkingen, als Gehenna, het helsche vuur, de buitenste duisternis enz., maar over het geheel omvat Hades een wijder begrip" (J. A. C. van Leeuwen, Christelijke Encyclopedie, II, 432, 2).

Dan, veel meer komt in het N. T. de andere voorstelling voor. Telkens wordt daarin gewezen op de zaligheid, die het deel der vromen, en op de rampzaligheid, die het deel der goddelozen is. Zo — wat betreft de zaligheid der vromen — in Luk. 16: 23. Omdat Jezus zegt, dat de engelen Lazarus dragen in Abrahams schoot, daarom moet Lazarus hemelwaarts gebracht zijn. Immers bevinden

LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI 785 zich de engelen in de hemel. En in de nabijheid van en in gemeenschap met Abraham geniet hij dan daar de zaligheid. Eveneens in Luk. 23: 43. Met paradijs kan hier niets anders bedoeld zijn dan de hemel. Reeds de Joden noemden — gelijk wij zagen — de plaats, waar God aan de rechtvaardigen na hun dood zijn gemeenschap schenkt, het paradijs. Voorts is het van belang, dat de Christus aan het kruis zeide zowel dat Hij naar het paradijs ging als ook dat Hij in de hemel zou zijn (Vader in Uw handen beveel Ik Mijn Geest); dat in II Cor. 12: 2 en 4 de woorden "derde hemel" en "paradijs" promiscue worden gebruikt; en dat in Openb. 2: 7 paradijs de plaats heet, die in Openb. 21/22 als de hemel of het nieuwe Jeruzalem wordt aangeduid, immers wordt hier beide malen van de boom des levens gesproken. Het is dus wel duidelijk, dat er volgens de Heilige Schrift geen onderscheid bestaat tussen de hemel en het paradijs, of m. a. w. dat zij geïdentificeerd worden. De Joden van Jezus' dagen dachten over deze kwestie niet eenstemmig. Het een deel zag in het paradijs een andere plaats dan de hemel, ofschoon ook het paradijs alleen voor de vromen bestemd was, het andere deel (en zo vooral de Hellenistische Joden) identifieerde beide. Schürer ziet er ook twee verschillende plaatsen in. Maar hij ziet zich toch genoopt toe te stemmen: Die Erwartung einer sofortigen Versetzung der Gerechten in de Himmel scheint vorzuliegen, Luk. 23: 43; II Cor. 5: 8; Fil. 1: 23; Acta 7: 59; Apoc. 6: 9- 11, 7: 9.

De oudere kerkvaders namen ook verschil in plaats en toestand aan tussen het paradijs en de hemel. Greijdanus identificeert paradijs en hemel. Bij Openb. 2: 7 schrijft hij in zijn leerrijke "Korte Verklaring": "Het woord Paradijs wijst op vrede, heerlijkheid, gemeenschap met God, al wat lieflijk is. De bijvoeging "Paradijs Gods" dient om deze begrippen nog te versterken. Zij spreekt van het hemelse, in onderscheiding van het aardse, dat voorlopig was, verliesbaar, geringer. Hier echter wandelt God niet maar nu en dan, vgl. Gen. 3: 8, doch hier woont Hij, 21: 3." Maar zelfs afgedacht van de plaatsen, waarnaar Schürer verwijst, leert het N. T. duidelijk, dat de ziel niet kan gedood worden, Matth. 10: 28, dat de gelovigen een eeuwig leven deelachtig zijn, Joh. 3: 16, en dat de vromen zulk een gemeenschap met Christus hebben, dat zelfs de dood hen niet kan scheiden van de liefde van Christus, Rom. 8: 38/9, ja dat zij bij hun sterven tot Hem worden opgenomen, om eeuwig bij Hem te blijven.

En gelijk in het N. T. wordt uitgesproken, dat de gelovigen bij hun sterven een voorlopige heerlijkheid beërven, zo leert het ook, dat de goddelozen gaan naar een oord van voorlopige rampzaligheid, Luk. 16: 23, Joh. 3: 36b. Deze plaats heet zowel … Luk. 8: 31, Rom. 10: 7 als …, I Petri 3: 19. De rampzaligen blijven hier echter niet.

Als het eindoordeel voltrokken is, komen zij in de plaats van het onuitblusselijk vuur … Marc. 9: 43, of in de

786 LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI poel des vuurs … Openb. 19: 20; 20: 10,. [Het woord …, dat ook door meer vertaald kan worden, vgl. Luc. 5: 1, wijst in verband met vuur, op een ontzaglijk-uitgestrekte vuurzee, waaruit geen opkomen ooit meer mogelijk, noch zelfs denkbaar is. En vuur verzinnebeeldt de uiterste smart; de grootste benauwing naar de geest, en de hevigste pijniging naar het lichaam. Geen vertering wordt hierbij bedoeld, maar een altijd doorgaande beangstiging, en smart, in de hoogste mate. Greydanus, brede Verklaring, 19: 20];

of in de donkerheid der duisternis ococ); TOU CMOTOU; II Petri 2: 17, Judas vers 13. Gehenna (Hebr. Ge béne Hinnom, dal der zonen Hinnoms, verkort Ge Hinnom, dal Hinnoms, Gr. yeeinia) was de naam van een bloeiend dal ten zuiden van Jeruzalem. Onder de goddeloze koningen sedert Achaz was het de hoofdzetel geworden van de afschuwelijke Molochsdienst met de onmenselijke kinderoffers. Door koning Josia werden de afgodische altaren en offerplaatsen verwoest, en sinds werd het dal Hinnoms een walgelijke vuilnisplaats, waarin de lijken van geoordeelde misdadigers en de krengen van gestorven dieren werden geworpen, tot welker verbranding steeds vuur werd aangehouden.

Dit werd in Israël zinnebeeld van het helse vuur, van de hel des vuurs … Matth. 5: 22), de strafplaats der verdoemden, waar hun worm niet sterft en het vuur niet uitgeblust wordt, Marc. 9: 44. Dat wij nu ook in het N. T. de twee voorstellingen aantreffen, en dat alle doden zich in de Hades bevinden en dat aanstonds na de dood de vromen een voorlopige gelukzaligheid en de goddelozen een voorlopige rampzaligheid beërven, schijnt vreemd en tegenstrijdig, maar metterdaad is dit toch zo niet. Als meer uitsluitend aan de ziel des mensen wordt gedacht, dan wordt het onderscheid in de tussentoestand van bozen en goeden op de voorgrond geplaatst. Maar de ziel is niet de gehele mens. Integendeel. De Schrift leert ons nadrukkelijk, dat de mens dan eerst volkomen is, als hij naar ziel en lichaam bestaat. Waar nu bij de dood het lichaam in het graf wordt gelegd, daar is de mens geschonden, daar houdt in zekeren zin de gestorvene tijdelijk op mens te zijn, daar behoort de overledene tot het rijk der doden.

Welnu, in zover zijn alle doden, dan ook … geldt van alle doden hetzelfde, wedervaart aan de vromen en aan de goddelozen enerlei lot (Zie ook hierover Dalman en Schürer). § 5. Het vagevuur. De Roomse leer, gelijk zij door de concilies van Florence en Trente is vastgesteld, houdt in, dat alle gelovigen (martelaars en bijzondere heiligen alleen uitgezonderd) slechts door het vagevuur naar de hemel kunnen gaan.

LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI 787

Het vagevuur is dus niet een plaats, waar ook een ongelovige zich nog kan bekeren. Neen, ook de Roomse kerk belijdt, dat aan deze zijde van het graf het eeuwig lot des mensen wordt beslist. Wie in ongeloof sterft, gaat terstond naar de hel en wordt daar met de duivelen in het onuitblusselijke vuur gepijnigd. Kinderen, die ongedoopt zijn gestorven, gaan ook naar de hel. Zij worden daar echter in een afzonderlijke afdeling geplaatst en hun lijden is bij lange niet zo groot als dat van de volwassenen. Het vagevuur is de plaats waarheen de gelovigen gaan om te boeten voor hetgeen hier nog onafgedaan bleef, terwijl de gebeden en aalmoezen der achtergeblevenen en de gebeden en missen der kerk hun ten goede kunnen komen. (Buchberger, Kirchliches Handlexikon, I, S. 1434/1435: "Fegfeuer, purgatorium ist nach dem kirchl. u. theol. Sprachgebrauch der jenseit. Zustand u. Aufenthalt jener Selen, die zwar in der Gnade Gottes geschieden, aber mit noch nicht abgebüszten Sündenstrafen od. auch mit noch nicht getilgten laszl. Sünden behaftet sind, die darum einer vortibergehenden Lauterung bediirfen, um in die ewige Seligkeit eingehen zu können. Von dem bei versch. Theologen u. Lehrsystemen sich findenden Zwischenzustand unterscheidet sich die kath. Lehre vom F. vor allem in 2 Punkten: 1. ist das ewige Los der Selen im F. schon ein für allemal durch das besondere Gericht entschieden u. nur dessen Antritt aufgeschoben; 2. ist dat F. kein Zustand positiven Wachstums im Guten u. fernern Verdienstes, sondern nur negativ der Lauterung u. Reinigung durch Erduldung der v. der OW. Gerechtigkeit verhangten Strafleiden."

T. Hendricks S. J., Katholieke Geloofsleer°, blz. 136: "Vr. 688: Wordt het bijzonder oordeel aanstonds uitgevoerd? Antw.: Ja, die bij hun sterven nets meer te boeten hebben, worden aanstonds voor eeuwig bekroond; die in staat van doodzonde sterven, worden voor eeuwig verworpen; die in staat van genade sterven, maar nog tijdelijke straffen uit te boeten hebben, gaan naar de plaats der zuivering: het Vagevuur . . .

Vr. 690: Hoe worden bij het sterven, de zielen van dagelijkse zonden gezuiverd? Antw.: Volgens de vrij algemene leer der godgeleerden, wordt de ziel, die bij het verlaten van het lichaam in staat van genade sterft, door een akte van liefde tot God, bij de aanschouwing van God, in het bijzonder oordeel, van al haar dagelijkse zonden gezuiverd; dit sluit echter niet de vergiffenis óók der tijdelijke zondestraffen in, en brengt deze ook niet mede, daar deze kwijtschelding van zondestraffen moet worden verdiend en de tijd van verdiensten voorbij is.").

Bellarminus en vele andere oudere Roomse theologen verstaan er een echt vuur onder. De latere Roomse Dogmatici echter en zo ook Willer in zijn "Symbolik", S. 215, 413 vatten het meestal geestelijk op. Toch houden er nog steeds aan een werkelijk vuur vast, zo bijv. F. Smid (1904).

788 LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI

Terecht is door de Reformatie de leer van het Vagevuur verworpen, omdat zij in strijd is met de Heilige Schrift, die ons leert, dat de ziel na de dood terstond tot Christus haar hoofd wordt opgenomen. Nu beroept Rome zich echter voor deze leer allereerst op de traditie, maar toch ook op deze 3 plaatsen:

a. Matth. 5: 22, 25, 26. Dit argument is al heel zwak. Uit nets blijkt, dat in vers 22 met de woorden "het helse vuur" het vagevuur zou zijn bedoeld. Integendeel is het klaar als de dag, dat we hier aan de hel hebben te denken, aangezien er in 't geheel niet wordt gezegd, dat er verlossing uit dat vuur mogelijk is. Sterker schijnt 't beroep op vers 25, vooral omdat er in vers 26 volgt: "gij zult daar geenszins uitkomen, totdat gij de laatsten penning zult betaald hebben." Toch is ook hier met … de hel bedoeld. Immers men komt in deze 'sozdomn' niet, dan nadat men door de rechter is veroordeeld. Denken we nu aan de gehele voorstelling der Schrift, dan kan hier niet mee bedoeld zijn de veroordeling van een gelovige door de hemelse Rechter — immers hebben we daarvan ook niet een voorbeeld in de Heilige Schrift — maar moet bedoeld zijn de veroordeling van een goddeloze. Vers 26 opent dan ook volstrekt niet het uitzicht, dat er verlossing uit deze gevangenis mogelijk is. Integendeel is het een sterke verzekering, dat men er eeuwig zal blijven. Immers als de deur slechts opengaat voor wie tot de laatsten penning heeft betaald, dan gaat zij in der eeuwigheid niet open, aangezien niemand aan deze conditie kan voldoen.

b. Matth. 12: 32. Ook dit beroep is onhoudbaar. Om deze redenen:

10 Stel eens, dat hiernamaals nog zonden vergeven kunnen worden, dan volgt hieruit nog niet, dat er een vagevuur is. De zieleslaap is dan nog even goed mogelijk.

20 Jezus spreekt van vergeven zonder meer. Niet van vergeven op grond van betalen of van lijden, dat men verduurd heeft, of van gebeden, die door anderen voor ons zijn opgezonden. Dit woord zou klem hebben als er stond: "Ook in de toekomende eeuw kan men er niet zo boete voor doen, dat vergeving volgt."

30 Volgens Rome is het vagevuur weg na. de Parousie, en nu wordt hier juist van het rijk der heerlijkheid gesproken. c. I Cor. 3: 12/15. Ook hier kan geen bewijs uit geput. Zeker is hier sprake van ontdekkend, beproevend, louterend vuur. Maar dat vuur is een beeld van de dag des oordeels. In de oordeelsdag zullen alle werken openbaar worden, als werden ze bezien bij het licht van het vuur. Ook zullen in dien dag behouden worden, die V. D. M., die slechts hout, stro en stoppelen op het fundament hebben gebouwd, maar dat zal slechts zijn door het vuur des gerichts heen.

Calvijn verklaart in zijn Commentaar op deze brief deze perikoop aldus: "Het fundament is Christus. De bouwlieden zijn de leraren. Hetgeen zij op dit fundament bouwen, zijn de leringen, die zij op de grondslag: "Christus onze zaligheid" vestigen, in verband met hetgeen deze leringen bij de hoorders uitwerken. Goud, zilver, kostelijke stenen zijn edele, zuivere, stichtelijke leringen, onveranderlijke LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI 789

waarheden. Hout, hooi, stoppelen zijn niet ketterse leringen, waardoor het fundament wordt verworpen en verguisd, maar afdwalingen van minder gewicht, vreemdsoortige stellingen, toevoegsels van eigen wijsheid, die wel het fundament niet aantasten of omstoten of vervalsen maar niet stichten en slechts nodeloze en nutteloze zwarigheden en moeiten baren. Het vuur van Gods oordeel zal dat werk verdoen, zal het als ijdel werk veroordelen. Blijft de werker zelf behouden, wig hij het fundament behield, hij zal gewaar worden, dat hij er verkeerd en vruchteloos op gearbeid heeft; indien niet eer, zekerlijk en ten volle en in 't openbaar op de groten dag (vs 13; I Cor. 4: 5; Rom. 2: 6).

Grosheide bespreekt in zijn brede Kommentaar deze perikoop uitvoerig en belangrijk, blz. 130/134. Ik citeer slechts het slot. ""Als door vuur" is een nieuw beeld, dat wel daardoor veroorzaakt kan zijn, dat reeds enige malen "vuur" was gebezigd, maar niet op het oordeel ziet, doch wil uitdrukken, dat de slechte leraars ternauwernood behouden worden, gelijk iets, dat door het vuur gaat, nauwelijks blijft bestaan, vgl. Amos 4: 11; Zach 3: 2. Wij kunnen hier niet de Roomse leer van het vagevuur behandelen, maar merken toch op dat Paulus op deze plaats niet spreekt van loutering van personen, doch van keuring van het werk, dat leraren op de goeden grondslag gebouwd hebben; vers 15 spreekt niet van alle mensen maar van de leraars. Bovendien plaatst Paulus de loutering niet voor, maar op de dag des oordeels."

In de vorige eeuw zijn vele Protestantse theologen op dit punt Rome een heel eind genaderd, zo b.v. Martensen, Ebrard, Dorner, Frank, Van Oosterzee enz. Wel leren zij niet, dat de gelovigen na hun dood nog boete moeten doen maar zij spreken toch wel van die "purgatorische Bedeutung dieses Zustandes." Martensen verstaat daaronder, dat zij enerzijds geheel van de buitenwereld afgesloten zijn en niet meer handelen en werken kunnen en anderzijds verkeren in het "Reich der Innerlichkeit", een proces doormaken, en allengs rijp worden voor de volle zaligheid (Dogmatik, S. 276). Van Oosterzee schrijft letterlijk (Christelijke Dogmatiek, II, § 142): "Het heden van de afgescheiden geest is de eenvoudige voortzetting der baan, waarop hij zich hier heeft bevonden, beneden- of opwaarts, en waarop hij verder innerlijk rijpt voor het lot, dat met de jongste dag wordt geopenbaard, en waarvan hij aanvankelijk reeds het genot of de verschrikking ondervindt. Na de dood ontwikkelt zich alzo steeds meer het principieel verschil tussen kinderen des lichts en kinderen der duisternis, dat reeds hier beneden bestond, en bevindt zich de mens met volle bewustheid in een staat van zeer wezenlijke en rechtvaardige, schoon nog altijd aanvankelijke vergelding tegenover God en Zichzelf geplaatst."

Dat nu het zielsproces hiernamaals nog zou doorgaan is in strijd met de Heilige Schrift. Wel wordt eerst bij de Parousie de volle zaligheid beërfd, maar wat aan de zonde herinnert, zal toch bij de dood reeds geheel wegvallen, zodat er van innerlijke rijping geen sprake kan zijn.

790 LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI

§ 6. De zieleslaap.

Onder zieleslaap verstaat men, dat de ziel van een afgestorvene in een staat van bewusteloosheid wegzinkt, waaruit zij eerst verrijst ten jongste dage, dus tegelijk met de opstanding des lichaams. Johannes Damascenus is de eerste, die van voorstanders van dit gevoelen melding maakt. Volgens hem zijn ze reeds door Origines bestreden. Vooral in Arabië vond de leer der psychopannuchie ingang en met de Arabieren kwam ze naar Europa. In de 14e eeuw werd ze door de Universiteit van Parijs en door Benedictus XII veroordeeld.

Door toedoen van enkele Wederdopers kwam ze tijdens de Reformatie weer op, zodat Calvijn zich verplicht zag haar te bestrijden. Luther was van deze leer niet zo afkerig. Hij sprak dikwijls van de tussentoestand der vromen als van een slaap, waarin ze rustig en stil de toekomst des Heeren verbeiden. De latere Lutherse theologen zijn hem hierin echter niet nagevolgd. Integendeel. Zij stelden in de grond der zaak, dat de vromen bij hun dood reeds de volle zaligheid en de goddelozen het volle verderf beërven. Later verhief deze leer zich weer bij de Socinianen en bij sommige Remonstranten, Fries, Ulrici en de Irvingianen.

Deze leer is onhoudbaar. Al aanstonds is zij in strijd met hetgeen de psychologie ons leert aangaande het wezen en de werkzaamheid der ziel. Voorts wordt zij door de Schrift beslist veroordeeld. In Lukas 16 lezen wij van de rijken man: "En als hij in de hel zijn ogen ophief, zijnde in de pijn, en van Lazarus getuigt Abraham: nu wordt hij vertroost en gij lijdt smarten." Ook verwijzen wij naar Ps. 73: 23, 24; Lukas 23: 43; 2 Cor. 5: 1; Fil. 1: 23; II Tim. 4: 7 en 8; Hand. 7: 59. De drie argumenten, die ter verdediging van de zieleslaap aangevoerd worden zijn dan ook gemakkelijk te weerleggen. Ten 10 beroept men zich op het feit, dat de ziel bij haar ontstaan geen kennis medebrengt en dat in de ziel dan eerst gewaarwordingen ontstaan als onze zenuwdraden door een prikkeling zijn aangeraakt en de daardoor in de zenuwvezels veroorzaakte trillingen naar de hersenen zijn overgeplant (nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu). Na het sterven is hiervan geen sprake meer. En dus slaapt dan de ziel.

Hierop antwoorden wij: a. hoezeer onze ziel ook afhankelijk is van ons lichaam, toch kan nooit bewezen worden, dat het psychische leven van de mens in de fysische verschijnselen zijn oorsprong vindt; en b. dat denken en kennen vermogens zijn der ziel, zodat niet het oor hoort maar het ik des mensen. Daarom is het dan ook volstrekt niet ongerijmd te denken, dat de ziel ná LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI 791 de dood gewaarwordingen heeft, denkt en wil, ook al is zij afgescheiden van het lichaam. Wie dat op zichzelf onmogelijk acht, moet ook aan God en de engelen, die geesten zijn, alle denken en willen ontzeggen.

Ten 2° wijst men er op, dat zowel in het Oude Testament (Deut. 31: 16; Jer. 51: 39; J es. 57: 2) als in het N. T. (Matth. 9: 24, I Thess. 4: 13/15) het sterven meermalen een *slapen* heet. Maar hiermede is slechts dit bedoeld, dat gelijk in de slaap het contact met de wereld rondom ons opgeschort wordt, zo ook bij de dood het contact met het aardse leven verbroken wordt. Het is dan ook wel opmerkelijk, dat wel in de Heilige Schrift de toestand des doods een slaap wordt genoemd, maar dat nooit wordt gezegd, dat de ziel slaapt. Ten 3° zegt men, dat zij, die uit de dood zijn opgestaan en tijdelijk hier op aarde terugkeerden, ons niets hebben meegedeeld van hun bevindingen aan gene zijde van het graf. Alleen dit zeggen is niet te bewijzen. De Heilige Schrift zegt volstrekt niet, dat b.v. Lazarus geen enkele mededeling aangaande het hiernamaals heeft gedaan. Stel echter, dat men hierin gelijk heeft — wat waarschijnlijk is — dan zegt dit nog niets. De Heere heeft gewild, dat we aan zijn Woord genoeg zouden hebben. Dit blijkt uit alles en wordt met nadruk geleerd in de gelijkenis van de rijken man en de armen Lazarus. De in het leven teruggekeerden hebben waarschijnlijk niets mogen en niets kunnen meedelen aangaande de toestand, waarin zij hadden verkeerd. Zo schrijft Paulus, II Cor. 12: 4, dat hij, toen hij opgetrokken was geweest in de derden hemel, onuitsprekelijke woorden had gehoord, die het een mens niet geoorloofd is te spreken. Hoe nu aan gindse zijde van het graf de bewustzijnsvorm zijn zal, is ons volkomen onbekend. Natuurlijk zal die vorm een andere zijn dan die in dit leven, aangezien bij de dood het lichaam wegvalt. In dien bewustzijnsvorm zal echter zijn de heugenis van hetgeen we hier op aarde doorleefd hebben.

Meer kunnen wij er niet van zeggen. Wel hebben wij er een analogie van in de slaap. Wat er precies in de slaap gebeurt, kunnen wij niet zeggen. Maar wel weten wij, dat in ons "nachtbewustzijn" soms herinneringen opdoemen uit het gewone leven van personen, gebeurtenissen enz. Onze ziel blijft dus ook des nachts bezig, al worden er geen trillingen langs de zenuwvezels naar de hersenen overgebracht. Want het is wel waar, dat ook indrukken op onze gehoorzenuwen, zoals 't slaan van een klok, op onze reukzenuwen zoals bloemengeur, en indrukken, op onze zenuwen door de organen in ons lichaam voortgebracht, tot de elementen onzer dromen behoren, maar zij zijn volstrekt niet de voornaamste. Veel meer komen als elementen onzer dromen in aanmerking voorstellingen, die onze ziel zich vroeger of later gevormd heeft, en onze stemmingen. Hieruit, en ook uit wat wij de herinnering noemen, zien wij dus, dat onze ziel hare

792 LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI werkzaamheden voortzet, ook zonder dat er indrukken van buiten op de zenuwen werken. En zo hebben wij en in de droom en in het vermogen der herinnering een analogon van de bewustzijnsvorm, die de ziel heeft na de dood.

**§ 7. Na het sterven ontvangt de ziel niet terstond een zeker lichaam.**

Paracelsus, Bithme, Oetinger, Swedenborg, Rothe, Delitzsch, Martensen en Nitzsch beweerden, dat de zielen bij de dood alsnog de organischen grondvorm van het lichaam behouden of anders dat zij na de dood een nieuw, uit de allerfijnste stof saamgesteld lichaam ontvangen, waardoor zij met de buitenwereld contact kunnen blijven oefenen. Martensen schrijft met een beroep op 2 Cor. 5: 2-4 letterlijk: "Eine gewisse Bekleidung der Seele im Totenreich in jener — wir reden menschlicher Weise — klösterlichen Welt, musz daher angenommen werden." Deze voorstelling is echter reeds hierom niet houdbaar, wig er tussen "gese en "stof" geen derde substantie wordt gevonden. Waar de ziel bij de dood van het lichaam gescheiden wordt, moet zij dus onbekleed wezen. Zeer vaag zijn dan ook de verschillende beschrijvingen, die van dit lichaam gegeven worden.

De volgende argumenten worden echter voor deze voorstelling aangevoerd:

a. Telkens wordt in de Heilige Schrift over de afgestorvenen gesproken als over wezens, die een lichaam hebben. Zo b.v. in de gelijkenis van de rijken man en de armen Lazarus. En van de martelaren heet het in de Openbaring, dat zij bekleed waren met lange witte klederen en palmtakken in hun handen hadden. — Hiertegen geldt echter, dat over de zielen niet anders gesproken worden kan dan als over mensen van vlees en bloed, omdat wij slechts datgene kunnen verstaan wat in menselijke taal en in beelden, aan dit leven ontleend, tot ons komt. Het is er mee, als met God en de engelen. In de Heilige Schrift wordt gesproken van Gods arm, hand enz. en tegelijkertijd duidelijk gezegd, dat God een Geest is. b. II Cor. 5: 1-4. Men redeneert hier aldus. Paulus schrijft, dat hij na zijn sterven een … heeft. Toch is hij zelfs hiermede niet tevreden. Hij zou liever maar in eens met het … of… overkleed willen worden.

Wat kan dan met dit gebouw van God anders bedoeld zijn dan een tussenlichaam? Deze vraag beantwoorden we echter aldus. Hier bestaan twee mogelijkheden. Het kan zijn, dat Paulus over de tussentoestand heen gezien heeft en met het gebouw uit God en de woonstede uit de hemel precies hetzelfde bedoeld heeft. Dit gevoelen wordt o. a. voorgedragen door Heinrici in Meyer's Kommentar. Een ander gevoelen schijnt ons echter aannemelijker. Calvijn heeft bij de verklaring van deze woorden reeds gezegd:

LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI 793 "Het is onzeker, of Paulus met de … de stand der zalige onsterfelijkheid bedoelt, die de gelovigen ná de dood wacht, Of een onverderfelijk en heerlijk lichaam, gelijk ná de wederopstanding wezen zal. In deze beide zinnen is niets ongeschikts, hoewel ik het liever the) wil nemen, dat het begin van dit gebouw is de zalige stand der zielen na de dood, en dat de vervulling is de heerlijkheid der laatste wederopstanding." Dit gevoelen is door anderen, enigszins gewijzigd, overgenomen, en wel alzo, dat hier de hemel is bedoeld, waar ieder gezaligde zijn eigen plaats of woonstede heeft. Paulus toch vergelijkt niet twee lichamen maar twee woningen met elkander, en omdat de een woning een lichaam is, behoeft de andere nog geen lichaam te zijn. Ware hier een lichaam bedoeld, dan zouden ook de uitdrukkingen … en … niet gebezigd zijn. Zelfs voor het opstandingslichaam, laat staan dan voor een z.g. tussenlichaam, zijn deze uitdrukkingen al te sterk.

Deze zijn veel verklaarbaarder, wanneer we aan de hemel denken. Immers wordt in Hebr. 9: 24 de hemel juist ook gesteld tegenover het aardse heiligdom, dat met handen gemaakt was, terwijl ook in Joh. 14: 2 de Zaligmaker zegt: "In het huffs mijns Vaders zijn vele woningen."

**§ 8. Het Spiritisme (vroeger in Duitsland en Engeland Spiritualisme genoemd).**

Het Spiritisme is al zeer oud. Men denke slechts aan de Eleusinische mysteries, de Pythea en mededelingen van Plato, Strabo en Plinius. Omstreeks 300 voor Christus kwam het Spiritisme te Rome, vooral door Egyptische invloeden. Ook bij de Galliërs en Germanen (Druidinnen) kwam het voor. Eveneens in Indië en China.

In zijn nieuwere vorm openbaarde het zich sedert 1848. Wij willen hiermede natuurlijk niet zeggen, dat pas weer in 1848 aan het verschijnen van geesten van afgestorvenen geloofd werd. Integendeel. Reeds in de 18de eeuw waren er verschillende personen, die beweerden in direct verkeer met de zielen van doden te staan. Zo b.v. Swedenborg, Jung-Stillung en Oberlin. En zelfs wijsgeren als Kant, Lessing en Fichte zeiden, dat ze niet durfden loochenen de mogelijkheid der verschijning van geesten van afgestorvenen. Maar wij bedoelen dit. Eerst sinds 1848 heeft weer het streven ingang gevonden, om zich opzettelijk in rapport met de geestenwereld te stellen en ging men weer beweren, dat men verschijningen aanschouwd of door tekens, slagen, schrift enz. wezenlijke openbaringen ontvangen of b.v. door de tafeldans werkingen van geesten duidelijk waargenomen had. In de familie Fox te Hydesville (New York) vond toen dit Spiritisme zijn tolk. Andriesz importeerde het daarna in Duitsland. Vandaar kwam het in Schotland, Engeland enz. In Engeland had het zijn profeet in Daniel Hume en een aanhanger o. a. in Darwins vriend de zooloog Wallace. Voorstanders in Frankrijk waren Allan Kerdec, 794 LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI Louis Blanc, Dumas, Victor Hugo, De Guldenstubbe, in Duitsland &inner, Schopenhauer en Hoffmann. In ons land Hoek, Revius, Riko, Thoden van Velzen, Roorda van Eijsinga, Ds Huet en Ds Beversluis, nadat het in 1857 door de heer Marthese was geïntroduceerd.

Evenals in het buitenland zijn ook ten onzent de vrij talrijke Spiritisten in twee kampen verdeeld: Het Fransche Spiritisme, dat de leer der zielsverhuizing (reïncarnatie) huldigt en het Spiritisme in de andere landen, dat zich over 't algemeen tegen het Franse standpunt en dus tegen de zielsverhuizing keert. Reeds in de Middeleeuwen is het Spiritisme door verschillende pausen verworpen en veroordeeld, terwijl sinds geruime tijd alle spiritistische boeken op de Index zijn geplaatst. Verboden is ook door de Roomse kerk het deelnemen aan spiritistische seances, behalve voor de beoefenaars der wetenschap, die een onderzoek willen instellen. Verder verwijs ik voor de historie van het Spiritisme naar het artikel "Spiritismus" van Zöckler in de Real-Encyclopaedie van Herzog. Terecht leidt hij dit artikel in met deze woorden: "Da ihre fast über alle civilisierten Lander der Gegenwart in ziemlicher Zahl verbreiteten Adepten und Apostel trotz mangelnder einheitlicher Organisation eine Art von Genossenschaft bilden, der es auch an einer traditionell gewordenen religibsen Doktrin und einer Art von Kultus-praxis nicht fehlt, so darf mit einem gewissen Recht die Existenz einer Sekte, oder, wenn man will, einer Religion der Spiritisten behauptet werden." Thans rijst de vraag: Wat hebben we van het Spiritisme te denken? Reeds in het Oude Testament wordt meermalen van het vragen van doden melding gemaakt. Zo b.v. in Lev. 19: 31; 20: 27 en I Sam. 28. Personen, die zich hiermede inlieten, heetten mensen, die een waarzeggenden geest hadden, of duivelskunstenaars, ... Nu was het echter absoluut verboden zich tot deze lieden te wenden. In Ex. 22: 18 heet 't zelfs: de toveres zult gij niet laten leven. En in Deut. 18: 11 wordt met nadruk verklaard, dat in Kanaän straks niet mocht gevonden worden een bezweerder, die met bezwering omgaat of die een waarzeggende geest vraagt, of een duivelskunstenaar, of die de doden vraagt, terwijl er in vers 12 wordt bijgevoegd: Want al wie zulks doet, is de Heere een gruwel, en om dezer gruwelen wil verdrijft hen de Heere uw God, voor uw aangezicht, uit de bezitting.

En om nu Israël tevens te tonen, dat het waarlijk bij de heidense volkeren o. a. bij de Kanaanieten, die veel deden aan dodenbezwering niet achterstond, wordt herinnerd, hoe God hun zijn openbaring gegeven en hun beloofd had, dat Hij de waren profeet zou zenden. Uit dit herhaalde, uitdrukkelijke verbod mag reeds enigermate afgeleid, dat het Spiritisme niet louter phantasie is. Het lijdt wel geen twijfel, of er is rapport tussen de mens en de geestelijke

LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI 795 wereld mogelijk. Van Protestantse en Roomse zijde wordt dan ook erkend, dat niet alles wat op de seances te zien is, kan verklaard; ook niet met een beroep op occulte krachten. Duidelijk leert de Schrift ons enerzijds, dat de boze geesten zelfs in iemand kunnen varen en macht uitoefenen over zijn persoon, zijn woord en zijn wil, en anderzijds dat ook de goede geesten zegenend op de mens inwerken. Dit is zelfs zo sterk, dat het Rationalisme zeer goed begreep, dat er geen beter middel was om het geloof aan een geestelijke inwerking Gods op de kinderen der mensen (wedergeboorte) uit te roeien dan de loochening van het bestaan van Satan en de duivelen; en te zeggen, dat het dwaas is tussen krankzinnigen en bezetenen te willen onderscheiden.

Maar al geven wij dus gaarne toe, dat de verschijnselen, waarop het Spiritisme zich beroept, althans voor een groot deel aan de werkelijkheid beantwoorden, tegelijkertijd houden we staande, dat we bij deze verschijnselen uit de geestenwereld niet met geesten van afgestorvenen te doen hebben maar met pneumatische werkingen van de duivelen, gelijk 't dan ook wel onze opmerkzaamheid verdient, dat van het Spiritisme als secte kan gezegd worden, dat het al de voornaamste dogmata der Christelijke kerk verwerpt. Onze mening, dat wij hier met pneumatische werkingen van de duivelen te doen hebben, rust op deze gronden:

a. Nergens geeft de Heilige Schrift ons recht om te vermoeden, dat de afgestorvenen zouden weten, wat hier op aarde geschiedt. Zeer wel is 't mogelijk, ja het is wel zeker, dat de geesten der afgestorvenen zich onzer herinneren, gevoel voor ons hebben (Luk. 16) enz., maar dat is geheel iets anders dan te beweren, dat zij het vermogen bezitten, om waar te nemen, wat hier omgaat. Wie dit laatste stelt, komt in lijnrechten strijd met een Schriftwoord als dit: Gij toch zijt onze Vader; want Abraham weet van ons niet en Israël kent ons niet; Gij, o Heere, zijt onze Vader, onze Verlosser vanouds of is uw naam, Jes. 63: 16. En nu zijn er wel, die dit ontkennen. Zo b.v. Martensen, die beweert: "Es musz sonach ein Wechselverhaltnisz zwischen dem jenseitigen Reich and diesem gesetzt werden." Maar de enige bewijsplaats, waarop hij zich beroept, Openb. 6: 9-11 leert dit volstrekt niet, gelijk gemakkelijk te zien is. Integendeel leert de Schrift duidelijk, dat bij de dood een algehele breuk met het leven aan deze zijde des grafs tot stand komt, Pred. 9: 5, 6 en 10; Job 14: 21.

b. De Heilige Schrift geeft ons geen recht te denken, dat de zielen, die in de hemel en de zielen, die in de hel zijn, de plaats, waar zij zich bevinden, kunnen verlaten. Omgekeerd is dit de doorgaande onderwijzing der Schrift, dat bij de dood de mens gaat naar zijn eeuwig huis, Pred. 12: 5b; Luk. 16: 19-31.

c. De Schrift leert ons volstrekt niet, dat de mens macht heeft, om de geesten der afgestorvenen, hetzij uit de hemel, hetzij uit de hel tot zich te doen komen.

796 LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI Hiertegenover beroept men zich op I Sam. 28. Reeds Theodoretus beweerde, dat Samuel werkelijk opgeklommen was, niet door de kunsten der toveres maar tengevolge der Goddelijke almacht. Zo ook de Roomsen. Eveneens Keil. Ons komt voor dat de argumenten, die hiervoor worden aangevoerd, niet afdoende zijn. Reeds Van Mastricht stond op deze gronden een ander gevoelen voor. "Dat nu Samuel door de toveres zou opgeroepen geweest zijn, wederleggen vele stukken:

a. Want die, door de toveres opgeroepen zijnde, verschenen is, is geweest onder de macht der toveres, maar niet Samuel;

b. Uitgezonden zijnde van God, zou hij niet klagen, dat hij gestoord werd van de toveres, gelijk Mozes niet klaagt, Matth. 17: 3;

c. Ook zou de ware Samuel, door te gehoorzamen, de toverkracht der toveres niet goedgekeurd hebben; d. Noch ook toegelaten hebben, dat hij werd aangebeden door Saul;

e. Ook is hij nooit gekomen in het gezelschap van de goddelozen Saul, hetwelk nochtans, diegene aan hem voorzegt, die onder zijn gedaante Saul aanspreekt;

f. Ik doe er bij, aan wien God niet heeft willen antwoorden noch door een gezicht noch door een profeet noch door Urim en Thummim, dat ook aan dien de profeet Samuel niet heeft willen antwoorden;

g. Eindelijk de ware Samuel zou ten minste ná zijn dood, niet gelogen hebben (Hebr. 12: 23) zoals de versierde Samuel doet, wanneer hij zegt, dat Saul hem opgeroepen, gestoord en verontrust had." Op deze gronden laat hij dan deze conclusie volgen: "Derhalve moeten de dingen, welke aldaar verhaald worden aan een duivels spooksel toegeschreven worden, die Godloos liegende Samuel te zijn, voorzei, dat Saul des daags daaraan tot hem nederdalen zou" (Praktikale Godgeleerdheid, II, 56/57).

Dit betoog is, mijns inziens, afdoende. Ik zou er nog aan willen toevoegen, dat het weinig aannemelijk is, dat God zelf, die het vragen der afgestorvenen met de dood bestraft wilde zien, Samuel een opdracht zou hebben gegeven, die in de toekomst het bedrijven dezer zonde licht bevorderen kon. Nu zegt men wel, dat dit gevaar niet zo groot was, omdat Saul terstond zijn straf op deze zonde kreeg; maar God, die ook over de duivelen gebiedt, kon zeer wel door de boodschap van een duivel Saul dodelijk doen ontstellen. En in elk geval zou 't gevaar niet denkbeeldig geweest zijn, dat anderen er eerder toe over zouden gaan geesten van afgestorvenen op te roepen, als God zelf aan Samuel had bevolen aan Saul te verschijnen. Voor het tegenovergesteld gevoelen schijnt nog te pleiten, dat de toveres, ofschoon zij zelve Samuel had opgeroepen, van vrees "met luider stem" riep, toen zij Samuel meende te zien.

LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI 797 Maar deze moeilijkheid valt weg, wanneer wij ons met Ds van Griethuysen (Dachsel's Bijbelverklaring2) de zaak zo voorstellen: "Door een demonische werking heeft de vrouw, onder de toelating Gods, in hypnotische toestand, een gestalte gezien, die veel op Samuel geleek; maar in diezelfde toestand heeft zij ook Saul herkend en voor hem gevreesd." Geesink doet een andere oplossing aan de hand (Van 's Heeren Ordinantiën, II, 1 stuk, blz. 323/339). Volgens Geesink behoeven wij bij eerlijke Spiritisten noch aan bedrog noch aan een werk des duivels te denken. Het medium, onder welks invloed de verschijnselen plaats grijpen, is volkomen te goeder trouw. De oplossing ligt dan ook hier. Wat de materialisaties aangaat, waardoor men kan grijpen, deze kunnen haar oorzaak hebben in het zielkundig verschijnsel der hallucinatie. leder weet, hoe we in de droom allerlei gezichten zien. Wanneer nu iemand ook in wakende toestand zulke gestalten ziet, dan noemt men dit gezichts-hallucinaties, in de meeste gevallen een kenmerk van stoornis in het zieleleven.

De psychiatrie onderscheidt daarbij tussen hallucinaties in engere zin, d.w.z., zulke, waarbij heel geen zinnelijk waargenomen voorwerp ten grondslag ligt, en illusies d.w.z. zulke, waarbij de gestoorde verbeeldingskracht een zinnelijk waargenomen voorwerp anders doet zien b.v. een stok als een slang (De staven der Egyptische tovenaars, Ex. 7: 12). Toegepast nu op de materialisaties van het Spiritisme, mag niet getwijfeld, dat het medium deze gestalte ziet, maar ook dat het in zijn toestand van gestoord, van niet normaal zieleleven, hallucineert. Ook weet men, hoe sommige magnetiseurs na hun patiënten eerst te hebben gehypnotiseerd, ze door hun woord allerlei hallucinaties en illusies b.v. een staf voor 'n slang aan te zien of een slecht smakende als een smakelijke spijs te laten eten, kunnen bijbrengen. Wat nu aan de magnetiseur, met zijn woord, bij zijn gehypnotiseerde patiënten gelukt, gelukt in vele gevallen ook zonder het woord aan het medium met de onder zijn invloed staande, en, evenals hij, in abnormale bewustzijnstoestand verkerende mede-spiritisten. De hallucinatie wordt dan z.g. overgedragen. Hieruit verklaart zich dan, hoe vele personen tegelijk een hallucinatie kunnen hebben.

Wat nu aangaat de materialisaties, waardoor men niet heen kan grijpen, die weerstand bieden of ook druk oefenen; die men zelfs heeft gefotografeerd — deze groep van verschijnselen kan zeker niet verklaard uit het zich verbinden van een tast- met een gezichtshallucinatie, want ook zo blijft dan de fotografie, het grote bolwerk van het Spiritisme, onverklaard.

Bij de oplossing van dit raadsel moet echter wel in het oog worden gehouden, dat zulke verschijnselen nooit plaats grijpen zonder een medium, en dus het medium zelf er de naaste oorzaak van moet wezen. Nu beweren de Spiritisten, dat het medium dan een deel van zijn eigen organische materie afgeeft en daaruit gestalten van eerst ijle en dan langzamerhand al dichter wordende materialiteit vormt. Door het wegen van het medium en de verschijning of het fantoom ware dit uit te maken.

798 LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI Dan, hetzij men van deze bewering der Spiritisten zelf uitgaat, hetzij men, zoals sommige geleerden doen, aan in de verte werkende "mediumistische zenuwkracht" wil denken, altijd komt men uit bij de werking van menselijke krachten; een werking bij de vele nog onbekende eigenschappen van de stof zelve nog onverklaard. Maar toch is dat een weg van verklaring, welke ieder zal kiezen, die niet onder de bekoring van de geestenhypothese gekomen is." Wat nu speciaal I Sam. 28 betreft, dienaangaande schrijft Geesink: Eist de Schrift dus volstrekt niet de spiritistische verschijnselen te Endor voor "duivelswerk" te houden, dan kan onze verklaring niet anti-Schriftuurlijk zijn. Wat de vrouw zegt tot Saul is uit haar "helder zien" te verklaren. In haren somnambulen toestand heeft zij de hallucinatie van de ouden man met de mantel, dien zij zelf in Rama's straten meer dan eens had gezien. En in dien toestand spreekt zij met de stem van Samuel tot Saul, dien zij als clairvoyante heeft herkend. Met alle respect voor Geesink's bekwaamheid, aarzel ik toch mij met zijn opvatting te verenigen, zelfs waar zij door Bavinck wordt gedeeld. Mij komt 't voor, dat hier dingen mogelijk geacht worden, die voor de mens onmogelijk zijn; dat, waar op het gebied van het zielenleven volgens de studies der laatste jaren nog zoveel raadselen bestaan, het trekken van gefundeerde conclusies vooralsnog schier onmogelijk is; en dat wij 't veiligst gaan bij het verhaalde in I Sam. 28 aan werkingen van een bozen geest te denken — al ging hier waarschijnlijk een hallucinatie of een hypnotische toestand bij de vrouw mee gepaard — of om Kuyper's woorden over te nemen: "het reële, wat er dus in het Spiritisme is, moet derhalve toegeschreven aan de … L. de C. S., blz. 92. Zelfs Dr. J. Heilige Haverkate schrijft: "En al zijn wij nog volstrekt niet zover, dat wij van verschillende occulte verschijnselen een bevredigende verklaring kunnen geven, toch zoeken wij liever een zielkundige verklaring er van, en nemen niet onze toevlucht tot een geestenhypothese zoals de Spiritisten, of zien in al die verschijnselen directe werken des duivels. Er is geen reden aan te nemen, dat een medium eerder zal bezwijken voor de listige omleidingen des duivels dan een ander mens. Maar wel mogen wij zeggen, dat de duivel de gehele spiritistische bewering en dat van somnambules gebruikt, om de mensen van het eenvoudige geloof aan Gods Woord af te brengen" (Chr. Encl. V, blz. 245, 2).

Wij stipten reeds aan, dat ook Keil in zijn "Commentar" de mening uit, dat Samuel aan de waarzegster is verschenen — zij het dan niet door de macht der vrouw maar op Gods bevel. En als men hiertegen de bedenking inbrengt: Maar hoe kon dan de verschijning zeggen: Waarom hebt gij mij onrustig gemaakt, mij doende opkomen? LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI 799 dan antwoordt Keil met Strobel: "Auf Gottes spezielles Geheisz verliesz Samuel sein Grab (?), wie ein treuer Diener, de sein Herr um Mitternacht weckt, einen mutwillig verspateten und an die Thtir klopfenden Hausgenossen einzulassen. Was störst du mich in meiner Ruhe? wird dieser immer de unwillkomenen Klopfer fragen, obschon er nicht auf dessen Gerausch, sondern lediglich auf des Herrn Befehl aufgestanden ist. Samuel fragte ahnlich."

Maar dit antwoord schijnt mij gezocht. Evenmin gaat Keil's beroep op, op het feit, dat Mozes en Elia toch met Jezus hebben gesproken op de berg der verheerlijking. Beide mannen dienden in dit geval de Christus — wat hun een eer geweest zal zijn, maar in I Sam. 28 zou Samuel tijdelijk zijn hemelse rust hebben moeten onderbreken, om twee goddeloze mensen ter wille te zijn. Ten slotte. Oppervlakkig oordelende schijnt het argument sterker, dat het gehele verhaal toch de indruk maakt, dat Samuel zelf verschenen is. Maar wij moeten de Heilige Schrift door de Schrift zelve verklaren en dan kan Samuel niet tot Saul gekomen zijn.

Dan, hoe dit zij, het beroep op I Sam. 28 gaat in geen geval op. Nergens leert de Heilige Schrift de mogelijkheid of de werkelijkheid van de verschijning van geesten van afgestorvenen. Mits slechts dit bedacht worde: a. dat men, zoal niet uitsluitend, toch vooral te doen heeft met de werkingen van de duivelen; b. dat het zondig is, zich met het Spiritisme en dergelijke in te laten.

**§ 9. De conditionele onsterfelijkheid.**

Ook de dwaling, dat niet alle mensen onsterfelijk zijn, is zeer oud. Ogenschijnlijk werd zij zelfs door vele kerkvaders voorgestaan, aangezien zij staande houden, dat wij de onsterfelijkheid aan Christus te danken hebben. Toch is dit slechts schijn. Wanneer zij dit uitspreken, dan bedoelen zij hiermede niet te loochenen, dat de ziel krachtens hare natuur onsterfelijk is, maar dan hebben ze hiermede het oog op het eeuwige zalige leven in de hemel, en natuurlijk is dat ook een weldaad, die door Christus voor zijn kerk verworven is. Feitelijk is het dan ook slechts een enkele hunner, die dit leerde. Zo b.v. Arnobius (in het begin der vierde eeuw retor te Sicca in Africa en de leermeester van Lactantius) , die niet een plotselinge maar een langzame vertering, ook van de ziel, tengevolge van het bittere lijden, aannam.

In latere tijd beweerden de Socinianen, dat de ziel van nature niet onsterfelijk is, maar dat zij deze gave Gods eerst verkrijgt, wanneer zij aan Gods wet gehoorzaam is geweest. Bij deze opvatting sprak het dan wel van zelf, dat de goddelozen en de duivelen uit kracht van de natuurlijke vergankelijkheid eenmaal ophouden te bestaan; en dat de Socinianen onder de eeuwigen

800 LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI dood verstonden een eeuwig niet aanwezig zijn. Socinus zelf echter leerde dit nog niet met zoveel woorden maar wel zijn volgelingen. Vrij eenstemmig werd gedurende geruime tijd dat gevoelen der Socinianen verworpen. In de vorige eeuw werd dit echter anders. Toen is het bepleit door Rothe (Theol. Ethik, II, S. 332 en 602). Weisze, enigermate door de ouderen Nitzsch, System der Chr. Lehre, S. 219 en 402, en Eduard White. Vooral door de laatste is deze kwestie toen allerwege aan de orde gesteld en heeft deze leer vele aanhangers gekregen. In ons vaderland is zij bepleit door Dr. Jonker (1e Jaarg. der Theol. Studiën) en later nog door Ds Posthumus Meyes, destijds te Zandvoort. Toch wordt zij door de meeste orthodoxe theologen, ook al staan zij niet op Gereformeerde standpunt, verworpen. Zo door Muller, a.w. blz. 234.

Deze leer nu, dat de zielen van de verlorenen en de duivelen eenmaal vernietigd worden, is evenals die van de eindelijke zaliging aller mensen, een gevolg van het feit, dat men er voor terugdeinst, de onderwijzing der Heilige Schrift te aanvaarden, dat de goddelozen voor eeuwig verloren gaan. Men acht dit met de liefde Gods onverenigbaar. En het hoofdargument, waarop men zich tot staving zijner voorstelling beroept, is dan dat zowel … als … in de Schrift meermalen niet betekenen "eeuwig" in de zin, waarin wij dit gebruiken, maar in de zin van "ene spanne tijds", die wel de menselijke berekening te boven gaat maar daarom toch niet zonder einde is. Dit weerspreken we natuurlijk niet.

Maar dit argument heeft hierom voor ons geen kracht, omdat er verschillende uitspraken in de Schrift worden gevonden, waaruit blijkt, dat de rampzaligheid van de goddeloze eeuwig duurt:

a. Jes. 66: 24 coll. Marc. 9: 44: Hun worm zal niet sterven en hun vuur zal niet geblust worden; Ridderbos vertaalt Jes. 66: 24: En zij zullen uitgaan en zien naar de lijken der mannen, die van Mij afvallig werden; want hun worm zal niet sterven en hun vuur zal niet uitgeblust worden, en zij zullen zijn een afgrijzen voor alle vlees. Hij merkt op: "Daar (te Jeruzalem) zullen zij (Israëls zaad) tevens het ontzettend lot der goddelozen aanschouwen. In vers 18 is gesproken van het gericht over de goddelozen; van dezen zullen nu de aanbidders des Heeren de dode lichamen zien. Blijkbaar hebben wij, naar de door de profeet gegeven voorspelling, ons deze te denken als liggend in de nabijheid van Jeruzalem, wellicht Ge Hinnom. Hun worm zal niet sterven en hun vuur niet geblust worden, vgl. 34: 10. Zij zullen dus ten prooi zijn aan eeuwige pijniging; de profeet doorbreekt hier weer de perken der aardse bedeling waaraan hij hier overigens zijn tekening ontleent en laat rechtstreeks iets zien van de eeuwige werkelijkheid, die in deze beelden is getekend, vgl. Marc. 9: 14." LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI 801

b. Daniel 12: 2 coll. Matth. 25: 46. Hier staan het eeuwige leven en de eeuwige straf tegenover elkander. Nu gaat het natuurlijk niet aan, in het eerste geval eeuwig op te vatten in de zin van eindeloos en in het tweede geval in de betekenis van langdurig.

c. Matth. 12: 32. Wanneer na de dood de ziel langzamerhand wordt vernietigd, dan is het moeilijk te verklaren, dat hier gezegd wordt, dat de zonde tegen de Heilige Geest noch in deze noch in de toekomende eeuw zal worden vergeven. En nu is het wel waar, dat de toestand der verlorenen met de woorden … … wordt aangeduid, maar daarmede is niet anders bedoeld dan dat de mens in de hel in Ethische en in geestelijken zin geheel te gronde gaat, en mist de levensvolheid, die het deel is van de gezaligde. [Seeberg a.w. II, S. 624/625 wijst ook de uiteindelijke vernietiging der goddelozen af. Hij acht de "Vernichtung persönlichen Geistes" een onmogelijke gedachte, die wat mogelijk is bij het natuurlijke leven (niet alle zaden komen tot ontwikkeling) bij wijze van analogie overbrengt op het geestelijke leven].

**§ 10. De aanroeping der heiligen.**

Al spoedig werden in de Christelijke kerk de martelaren het voorwerp van godsdienstige verering. Na de 4e eeuw werden vervolgens ook Maria, de engelen, de patriarchen, de profeten, sommige bisschoppen en monniken vereerd. En na dien tijd is Rome tot op de huidige dag toe steeds verder op deze weg voortgeschreden. Natuurlijk willen de Protestanten van deze aanbidding der heiligen niet weten. Toch zijn er onder hen kringen, waarin het een en ander voorkomt, dat aan de Roomse voorstelling herinnert. Bepaalden de Luthersen er zich toe te leren, dat de engelen en de heiligen bidden "pro ecclesia universa in genre", Heilige de Groot en Leibniz verdedigden de aanroeping der heiligen. In beginsel doet dat ook het Engelse Ritualisme. Beck en Delitzsch menen, dat de zielen nog enig verkeer met de aarde onderhouden, van de gewichtigste gebeurtenissen kennis dragen, voor ons bidden en zegenend op ons neerzien.

Tegen de Roomse leer nu van de aanroeping der heiligen gelden verschillende argumenten, die reeds tegen het Spiritisme zijn ingebracht. Bovendien vestigen wij nog hierop de aandacht: a. In 't algemeen is er nets tegen, te denken, dat de engelen en de heiligen voor de kerk in 't generaal tot God bidden. Maar het is toch opmerkelijk, dat hoewel in de Heilige Schrift meermalen wordt gesproken van voorbiddingen der gelovigen op aarde voor elkander, voor de overheid, voor hun medemensen enz., zij in 't geheel niet gewaagt van een voorbede der engelen en gezaligden voor de strijdende kerk. Wij toonden dit vroeger reeds aan wat de engelen betreft. En wat de zaligen aangaat, geven de Roomsen dit zelf toe. Alleen 2 Makk. 15: 12-14 maakt melding van een voorbede van Onias en Jeremia voor hun volk in een droomgezicht aan Judas, en dit bewijst alleen, dat de Joden in dien tijd aan de voorbede der gezaligden geloofden. 802 LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI

b. Nog veel minder leert de Heilige Schrift, dat wij de engelen en de heiligen mogen aanroepen en hun voorbidding vragen. Sterker nog. Engelen en mensen wijzen uitdrukkelijk al zulke verering af, welke alleen Gode toekomt, Deut. 6: 13; 10: 20; Matth. 4: 10; Hand. 14: 10 e.v.; Col. 2: 18; Openb. 19: 10; 22: 9. Ook van de verering van reliquieen is in de Heilige Schrift geen sprake. Wel verricht God er soms wonderen door 2 Kon. 13: 21; Matth. 9: 21; Luk. 10: 19; Hand. 5: 15; 19: 12. Maar tevens verbiedt God ze tot voorwerpen van verering te maken, Deut. 34: 6; 2 Kon. 18: 4; 2 Cor. 5: 16. De Roomse Kerk drukt zich voorzichtig uit. "Die Erlaubtheit und Nützlichkeit der Verehrung der H.en, lehramtl. eigens sanktioniert (Trid. s. 25 de invoc. et vener. sanct.) ergibt sich teils aus dem bibl. gebilligten Engelkult, insofern die seligen Mensen in ihrer Vollendung auf gleicher Stufe mit de Engeln stehen, teils aus de Beispielen der Verehrung v. lebenden H.en, wie des Elias (3 KO 18: 7) u. Elisaus (4 KO 2: 14 ff.; 4: 37), was de Schlusz a fortiori auf die Verehrungswürdigkeit der unstindl. gewordenen Verstorbenen des Himmels nahelegt. Auch in der Tradition tritt die Engelverehrung früher in die Erscheinung als der H.enkultus . . . Die Anrufung der H.en um ihre Fürbitte vom Tridentinum als "gut und nützlich" empfohlen . .." (Buchberger, Kirchl. Handlex., I, S. 1880).

c. Aanroeping der heiligen heeft alleen dan zin, als er tussen de levenden op aarde en de heiligen verkeer bestaat. Maar waar nu de Heilige Schrift ons geen recht geeft tot het bestaan van zulk een verkeer te besluiten, vervalt dus ook de aanroeping der heiligen zelve. De Roomse dogmatici zijn dan ook volstrekt niet eenstemmig bij de beantwoording van de vraag, hoe wij ons dit verkeer hebben te denken. Sommigen menen dat onze aanroeping der heiligen door de engelen, die gedurig hier op aarde zijn, overgebracht wordt; anderen oordelen, dat de heiligen evenals de engelen zich wondersnel kunnen verplaatsen en tot op zekere hoogte alomtegenwoordig zijn; derden weer zeggen, dat wij er ons niet over hebben te bekommeren, hoe ze van onze aanroeping kennis krijgen.

d. Op zich zelf zou het vragen van de heiligen of zij voor ons willen bidden — altoos als er verkeer tussen hen en ons mogelijk was — nog geen zonde zijn, maar dit is het toch feitelijk wel, omdat aan dit verzoek een godsdienstige verering wordt toegevoegd, die alleen Gode toekomt. Het zeggen toch, dat aan de heiligen alleen dulia toegebracht wordt, heeft praktisch geen betekenis. (Zie Hagenbach, Lehrbuch der Dogmengeschichte, I, S 603; Gravemeijer III, 137). LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI 803

**§ 11. De plaats, waar zich de hemel en de hel bevinden, is ons onbekend.**

Wij kunnen uit Ef. 6: 12 niet afleiden, dat de hel in de lucht noch uit Matth. 8: 32, dat zij in de diepte der zee is. Maar wel ligt symbolisch voor ons in hemel en hel eigenaardig altijd de tegenstelling van boven en beneden, waarin ook de Heilige Schrift ons voorgaat, Spr. 15: 24. De naam hemel toch doet ons dadelijk aan boven denken, hel naar onderen zien; hemel geeft de gedachte van bovenaards, hel van onderaards. Deze voorstelling is ook aan de Heilige Schrift eigen. Maar dit geeft geen recht, tot zulke nadere, gewaagde bepalingen en beschrijvingen, als de Roomsen er van geven, die de hel in het middelruim beneden de aarde stellen, noch als de meeste Lutherse Schriftuitleggers, die in verband met hun leer van Christus' getuigenis in het dodenrijk, haar onder en midden in de aarde stellen, zodat Jezus aldus in het huis des sterken ging, om hem daar te binden. Alle bepaling van hemel en hel is puur een gissing. Alleen kan gezegd worden, dat het *Jenseits* niet alleen een toestand maar ook een plaats is, want zielen mogen niet circumscriptive (scherpbegrensd) in tijd en ruimte zijn, ze zijn toch nog veel minder eeuwig en alomtegenwoordig en moeten ergens zijn en ook een successie van tijdsmomenten hebben.

Reeds Origenes meende, dat de hel slechts een staat en toestand en niet een bepaalde plaats is. Zo ook sommige Ubiquitisten en zogenaamde Conscientiariers — over beide handelt C. Vitringa in zijn "Doctrina Christiana", II, 309/311, IV, 176 — volgens wie de hel niet anders zou zijn dan de wroeging der consciëntie bij de verdoemden.

In de nieuwere tijd denken velen er ook zo over. Zelfs Kaliler zegt beslist: "Die Hölle ist ein Zustand endgültiger Scheidung von Gott." Muller, a.w., 230/231 drukt zich enigszins aarzelend uit. "Wanneer gesproken wordt van hemel en hel, is het de vraag, of wij hier met een plaats of met enen toestand te doen hebben. Wie hier Luk. 16 in het debat wil brengen, vergeet, dat het in deze gelijkenis om de hier bedoelde kwestie niet te doen is. Hoofdzaak is voorzeker de zielstoestand. Wie gelooft, heeft reeds hier het eeuwige leven (Joh. 3: 36: exei), dat na de dood zijn volle ontplooiing wacht. Dat de "goeden" en de "bozen" elkander zoeken zullen, ligt voor de hand. Overwegend bezwaar (ook al neemt men Jezus' woorden hieromtrent overal als beeldspraak) om zich een bepaalde verzamelplaats te denken, bestaat er dus zeker niet." Riemens behandelt de Eschatologie en dus ook deze kwestie niet in zijn "Christelijke Dogmatiek." Hij schuift n.l. tussen de Dogmatiek en de Ethiek nog een derde "hoofddeel" in, n.l. de "Elpidologie", van de leer van de Christelijke Hoop. Voor het overige echter is het meer in overeenstemming met de weinige gegevens, Welke de Heilige Schrift ons biedt, om van alle bepaling van de strafplaats der doden en van de hemel of te zien.

**804 LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI**

§ 12. Geen mogelijkheid van bekering aan gene zijde van het graf. De Heilige Schrift laat zich weinig uit over de toestand der verlorenen, zolang de Parousie nog toeft. Maar wij kunnen gerust zeggen, dat zij daar nu reeds Gods toorn veel meer ondervinden dan hier. Wat nog erger door hen gevoeld wordt, wig alle afleiding van het aardse leven ontbreekt. Nu is echter telkens de vraag opgeworpen of voor dezulken, die hier nimmer of slechts gebrekkig 't Evangelie hoorden, hiernamaals nog mogelijkheid van bekering en geloof is. Clemens Alexandrinus en Origenes beantwoordden deze vraag toestemmend. Augustinus bestreed hun gevoelen. Toch werd het telkens weer geuit en vooral in de laatste eeuw vond het veel bijval. Zo bijv. ook bij Van Oosterzee, Chr. Dogmatiek, II, blz. 533. Eveneens Muller 2, Dogmatiek, blz. 234: "Wel bestaat er grond om aan te nemen, dat de ziel na de dood de invloed ener crisis ervaart, die voor altijd beslissend is. Er zijn er bij wie de proef, in Joh. 3: 36 bedoeld, aan deze zijde van het graf onmogelijk tot stand komen kon; men denke slechts aan de heidenen en verwaarloosden. Met het oog op de bepaalden wil Gods en de geheel enige betekenis van de Christus, moet er voor hen elders daartoe gelegenheid zijn (1 Tim. 2: 4 in verband met Handel. 4: 12). Nochtans is er geen reden om te menen, dat na deze aardse bedeling, allen Christus als Heiland zullen erkennen; ook in het Jenseits zal vrijheid te dezen opzichte bestaan, als eerste voorwaarde voor de zedelijke daad bij uitnemendheid: het geloof. Kan er dus na de dood ook nog plaats zijn voor bekering, niemand passe dit op zichzelven toe, die hier met zijn bekering geen ernst maakte. Waarom zal hij daar aanvaarden, wat hier met beslistheid werd verworpen?"

Ook deze leer is uit Duitsland geïmporteerd. Vele Duitse Theologen hebben de mogelijkheid der bekering na de dood bepleit. Daarom is te opmerkelijker, dat een modern Theoloog als Biedermann in zijn "Chr. Dogm.", (2e Aufi., II, S. 386) met nadruk uitspreekt, dat deze voorstelling in strijd is met het Protestantse Dogma. Eveneens Lipsius 3, a.w., S. 844/5.

Wel leert de Heilige Schrift, dat de straf van de zodanigen als Muller op 't oog heeft lichter is dan die van hen, die moedwillig weigerden het Evangelie te geloven, Matth. 10: 15. Maar hieruit volgt volstrekt niet, wat men wil. Integendeel. Er tegen gelden deze argumenten: a. Wat de Heilige Schrift aangaat, schijnt het beroep op I Petri 3: 14/21 en 4: 6 het krachtigst. Maar toch gaat het reeds hierom niet op. Aangenomen eens, dat Christus aan deze geesten in de hel het Evangelie heeft gepredikt, dan volgt hieruit nog volstrekt niet, dat in de hades voortdurend 't Evangelie wordt verkondigd aan hen, die 't hier niet hoorden. Immers waren de tijdgenoten van Noach juist lieden, tot wie wel de roepstem Gods tot bekering was uitgegaan. Bovendien de zonde dezer lieden wordt in de Schrift op 't zwartst geschilderd — hoe ongerijmd is het dan het zo voor te stellen, dat juist aan hen LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI 805

door Christus het Evangelie gebracht zou zijn. Ook kunnen wij vragen: Wie prediken dan nu 't Evangelie in de hades? Zijn dat de apostelen of andere VDM?

a. Maar afgezien nog van dit alles, zagen we vroeger reeds, hoe I Petri 3: 19/21 geheel anders moet verstaan. Hetzelfde geldt van I Petri 4: 6. Donner acht deze plaats zo zwaar om te verstaan, dat hij geen verklaring durft aanbieden. Volgens prof. de Hartog Sr schijnt dit de betekenis van dezen tekst te zijn: "Dit oordeel zal gaan over allen, levenden en doden. En dit wel, daar zij het Woord des Evangelies versmaad en licht geacht hebben, hetwelk de Heere ook hun heeft doen verkondigen; waarom dan ook hun schuld en het oordeel, dat over hen gaan zal, te zwaarder zal zijn. Dit, dat zij de lankmoedigheid des Heeren veracht en verworpen hebben, zal in het oordeel hun zwaarste straf zijn."

Ik geef de voorkeur aan de verklaring van Hofmann en Usteri, welke Bavinck ook de beste acht. "Reeds de aoristus … doet denken, niet aan een voortdurende prediking maar aan een bepaald feit. Die verkondiging van het Evangelie had eenmaal plaats, en wel met het doel, dat zij, die haar hoorden, naar der mensen wijze in het vlees geoordeeld zouden worden d. i. sterven zouden, maar naar de wijze Gods in de geest leven zouden. De prediking van het Evangelie ging dus aan het sterven vooraf; de nekpoi zijn zij, die nu dood zijn, maar die bij hun leven het Evangelie hoorden. De reden, waarom Petrus deze mensen nekpoi noemt, ligt in het voorafgaande vers. Daar werd gezegd, dat Christus gereed staat om te oordelen de levenden en de doden. Welnu, evenals aan de levenden thans, zo werd vroeger aan hen, die thans dood zijn, het Evangelie verkondigd, opdat zij ja nog wel sterven zouden in het vlees, maar nu toch reeds bij God in de geest zouden leven."

In gelijken zin vat ook Greijdanus (die erop wijst, dat ook Windisch schrijft: "Die Wirer der Hadespredigt sind also hier alle Hadesbewohner") deze plaats op. Aan het slot zijner brede bespreking geeft hij de bedoeling van Petrus' woorden aldus weer: "Hun is dus het Evangelie verkondigd, toen zij nog leefden, opdat zij, hoewel zij de lichamelijke dood niet zouden kunnen ontgaan, maar die sterven moesten als alle mensen, en daarin het oordeel over de zonde dragen, het waarachtige leven naar Gods wil, en dat uit de gemeenschap met Hem zijnen inhoud ontvangt, verkrijgen zouden, en ook behouden bij hun sterven, en wanneer de zondaars en lasteraars wegzinken onder het oordeel."

b. De meesten durven niet zeggen, dat aan alle bewoners van de Hades 't Evangelie wordt verkondigd. Zij gevoelen zelven wel, dat zij hiermede zouden uitspreken, dat het er niets toe doet, hoe de mens hier op aarde heeft geleefd. Zij zeggen met Clemens en Origenes, dat het Evangelie alleen gebracht wordt aan hen, die vatbaar zijn voor bekering en die zich hier op aarde door hun houding tegen

806 LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI over de vocatio realis voor het gelovig aannemen van het Evangelie geprepareerd hebben. Dan, feitelijk neemt men hiermede met de een hand terug, wat men met de andere gaf. Immers ligt dan toch de beslissing over het eeuwig wel of eeuwig wee aan deze zijde van het graf. Daarbij leert men hiermede in principe, dat de zondaar zalig kan worden door onderhouding van de wet.

c. Duidelijk leert de Heilige Schrift, dat ook in het laatste oordeel beslist wordt naar het leven in het lichaam, 2 Cor. 5: 10: Want wij allen moeten geopenbaard worden voor de rechterstoel van Christus, opdat een iegelijk wegdrage, hetgeen door het lichaam geschiedt, naardat hij gedaan heeft, hetzij goed hetzij kwaad. Hier wordt niet gesproken van een vonnis en vergelding naar hetgeen de mens na zijn dood heeft gedaan, maar naar hetgeen door hem, door het lichaam, d. i. dus op aarde, gedurende de vereniging zijner ziel met het lichaam is geschied … hetgeen door middel van het lichaam, het werktuig der ziel dus in het lichamelijk leven door een ieder gedaan is. Luther: bei Leibes Leben: Zie Kuyper, L. de C. S., blz. 67). — Eveneens in Hebr. 9: 27. Blijkens vers 28 ziet gericht op het laatste oordeel. Dus worden ook hier het sterven en het eindgericht ten nauwste verbonden. Alzo gaat het gericht over het leven des mensen op aarde tot aan zijn sterven en niet over zijn zielehouding in de tussenstand (Zie ook Kuyper, a.w., blz. 67 en Van Andel over dezen tekst).

d. Heel deze voorstelling rust op verkeerde onderstellingen, als deze: God bedoelde alle mensen te zaligen; de prediking van het Evangelie moet aan elk mens hoofd voor hoofd gebracht worden; de beslissing bij de keuze voor of tegen de Christus hangt of van 's mensen wil; de mens kan niet verloren gaan wegens zijn erfelijke en dadelijke zonden maar alleen wegens zijn hardnekkig ongeloof aan het Evangelie. Op deze gronden rust de belijdenis, dat de mogelijkheid van bekering na de dood afgesneden is. Slechts bedenke men, dat de straf voor degenen, die geheel buiten hun eigen schuld nimmer het Evangelie hoorden, minder zwaar zal zijn dan voor hen, die moedwillig het aanbod van genade verwierpen.

**§ 13. De gemeenschap der strijdende en der triomferende kerk naar de Heilige Schrift.**

Ongetwijfeld is er gemeenschap tussen de strijdende en de triomferende kerk. Ze ligt in Christus evenals de gemeenschap der heiligen op aarde in Christus ligt. Omdat beide deel hebben aan dezelfde Christus, hebben ze ook gemeenschap aan elkander. Vervolgens is de kerk op aarde geroepen met eerbied te gedenken aan de heiligen, die ons voorgingen, en hun geloof, liefde en werken na te volgen. Voorts koesteren we de hoop des wederziens.

LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI 807 Het Rationalisme overdreef haar schrikkelijk en vergat schier om de gemeenschap met elkander de gemeenschap met Christus. Maar dat doet deze hoop zelf niet te niet. Ze is echt menselijk. Ze is gebaseerd op het feit, dat de kerk de nieuwe mensheid vormt. Jezus zelf stelt de vreugde des hemels voor onder het beeld van een maaltijd, waar allen aanzitten met Abraham, Izak en Jakob. Matth. 8: 11 in verband met Luk. 13: 28/29. Maar altoos moet de hoop des weerziens ondergeschikt blijven aan het verlangen naar de gemeenschap met Christus. Ook mogen we het er gerust voor houden, dat de zaligen in de hemel verlangen naar de gelovigen, die op aarde zijn. Zij toch behouden de herinnering aan personen en toestanden, die ze hier op aarde gekend hebben, Luk. 16: 27/31.

Ook zullen de zaligen in de hemel wel enige kennis hebben van de toestand, waarin de strijdende kerk in 't gemeen zich bevindt door mededelingen van de engelen en van pas ontslapenen, en zullen ze met belangstelling hare worsteling gadeslaan. Daarbij verkeren ze nog in een voorlopige toestand. Ze missen nog de nieuwe aarde, het lichaam der verheerlijking, en de kerk, die nog ten hemel ingaan moet (zonder welke volgens Hebr. 11: 40 de voleinding niet bereikt kan worden). Vandaar dat zij zich uitstrekken naar de wederkomst van Christus en de wederoprichting aller dingen.

**§ 14. De werkzaamheid der gezaligden in de hemel.**

Onderscheid tussen de gezaligden. Ontwikkeling in de zin van het voortzetten der heiligmaking is er in de hemel niet. Bij de dood valt de inwonende zonde geheel en voor altoos weg. Wel worden de gezaligden steeds meer bevestigd in hun staat, nemen zij toe in kennis van en liefde tot God en worden zij aan het beeld van Christus steeds' meer gelijkvormig. En al is het, dat zij rusten van de werken, die zij hier op aarde deden, deze rust is niet werkloosheid. Zij dienen God dag en nacht. De Schrift zegt immers duidelijk, dat de gezaligden altoos bij Jezus zijn, Fil. 1: 23; dat zij staan voor de troon Gods en voor het Lam, Openb. 7: 9, 15; dat zij roepen en bidden, loven en dienen, Openb. 6: 10; 7: 10, 15; 22: 17. [Walaeüs (Synopsis, disp. 52, § 42) acht 't waarschijnlijk, dat de gezaligden zich alsdan van het Hebreeuws zullen bedienen, omdat de Hebreeuwse taal aan de spraakverwarring voorafging en dus niet uit de zonde is; en omdat Christus, uit de hemel Paulus toesprekende, 't Hebreeuws gebruikt heeft, hoewel Paulus van origine een Griek was, gelijk de Apostel dit volgens Hand. 26: 14 ("zeggende in de Hebreeuwse taal") uitdrukkelijk meedeelt.

Dan, het behoeft nauwelijks gezegd, dat deze argumenten onvoldoende zijn, en dat voorzichtigheid hier eis is.] Uit het feit, dat aan alle gezaligden zoveel gemeen is, mag niet afgeleid, dat zij allen dezelfde rang bekleden en dezelfde werk808 LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI zaamheid verrichten. Evenals er verscheidenheid is tussen de mensen op aarde, en de engelen in de hemel, zo is er ook verscheidenheid tussen de gezaligden. Het onderscheid in aanleg, gaven, roeping, levenstaak enz. wordt in de hemel niet te niet gedaan. Ook is aller zaligheid niet even groot. Het hart van de een is vatbaar voor meerdere genade dan dat van de ander. Ook verschilt het loon der genade, naarmate wij meer of minder voor Christus deden. Niettemin beërft ieder zo grote zaligheid, als waarvoor hij vatbaar is, zodat niemand enig gevoel van gemis of van minder gelukkig te zijn, hebben zal. Immers wonen alle vromen in bij dezelfde Heere 2 Cor. 5: 8; allen zijn opgenomen in dezelfde hemel Openb. 7: 9; allen genieten dezelfde rust Hebr. 4: 9 en allen vinden hun vreugde in dezelfde dienst van God Openb. 7: 15.

**§ 15. De dag des Heeren in engere en in ruimere zin.**

De Heilige Schrift leert ons, dat deze bedeling niet eindeloos voortduurt maar dat Jezus wederkomen zal en dat het nieuwe Jeruzalem uit de hemel op aarde neerdalen zal. Nu dreigt er echter bij 't lezen van de Heilige Schrift gevaar voor verwarring. Het schijnt, alsof de Heilige Schrift van twee einden spreekt en alsof zij deze twee soms doreenwart. Het komt er dus op aan, een juist inzicht in dit tweeërlei spraakgebruik te hebben. En dan beginners wij met de opmerking, dat ook bij Israël een indeling van de tijd in twee delen bestond. De Israëlieten spraken van I ri 01 .7 1. 1 ) en N:4 71 E31.1) (olam = een complex van tijd). Zij leefden in de olam hazzeh, maar eens zou die olam worden beëindigd en zou de olam habba of de jom JHWH ingaan. En dit laatste zou dan geschieden, als de Messias op aarde kwam.

Of juister en preciezer uitgedrukt omvatte de Israëlitische heilsverwachting deze momenten:

a. Er zal komen een dag des gerichts en der straf, waarop het volk in ballingschap gaan zal;

b. deze straf zal echter niet altoos voortduren maar God zal zich over Zijn volk ontfermen;

c. er zal terugkeer uit de ballingschap plaats hebben en daarmede zal bekering van het volk tot de God zijner vaderen gepaard gaan;

d. de stad en de tempel zullen worden herbouwd;

e. de Messias zal uit Davids huis geboren worden en onder zijn regering zullen vele stoffelijke en geestelijke zegeningen het deel des volks wezen, in welke zegeningen de heidenen ook zullen delen; f. het einde der eeuwen Jes. 65: 17 en 66: 23 en volg. Zo wordt reeds in Israëls profetie feitelijk de lijn doorgetrokken tot de wederkomst des Heeren en de wederoprichting aller dingen. Ook bij Israël was de olam habba dus nu eens de komst van de Zaligmaker en dan weer het einde der eeuwen.

Maar nog duidelijker zien wij dit in het Nieuwe Testament Met de komst van Christus is de dag des Heeren aangebroken. Edoch nog slechts in beginsel. De mens bestaat uit ziel en lichaam. Daarom moet ook het werk van Christus LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI 809 tweeledig zijn d.w.z. het moet een geestelijke en een stoffelijke zijde hebben. En dat wel alzo, dat het geestelijke vooropgaat en het stoffelijke volgt. In geestelijken zin is 't werk van Christus reeds geschied. Door Jezus' dood en opstanding zijn de vergeving der zonden, de gerechtigheid en het leven verworven en aan het licht gebracht.

Maar deze machtige gebeurtenissen zijn tevens de geestelijke wortel ener eindcatastrofe, de profetie, dat eenmaal ook het stoffelijke deel van Jezus' werk d. i. de wederoprichting aller dingen plaats grijpen zal. De komst van Christus te Bethlehem en de Parousie zijn dus eigenlijk niet twee verschillende feiten maar zij vormen saam een machtig feit, dat in twee tempo's tot stand komt. Op de levendmaking des zondaars moet de wedergeboorte der schepping volgen. Daarom kunnen de apostelen dan ook zeggen, zowel dat de laatste dingen reeds daar zijn als ook dat de laatste dingen nog moeten komen. Dat de olam habba met de komst van Christus inging, wordt o. a. uitgesproken in Jes. 2: 2, 11, 12; Jer. 23: 5 en 7; 30: 3; Ez. 38: 16; Dan. 2: 28; Joel 1: 15; 3: 14; Zach. 14: 1; Mal. 3: 2 en 4: 1, 5; Marc. 1: 15; Acta 2: 16/22; 3: 24; Rom. 13: 12; I Cor. 10: 11; 2 Cor. 6: 2; Ef. 1: 10; Gal. 4: 4 en Hebr. 1: 1; 9: 9. Dat de alom habba nog komen moet, zegt ons Matth. 10: 15; 13: 39, 40; 19: 28; Marc. 13: 32/33; Luk. 17: 22; Hand. 3: 21; Rom. 2: 5; 8: 18; I Cor. 1: 7 en 8; Ef. 4: 30; Fil. 1: 6; 2: 16; en I Thess. 5: 2.

Als de olam habba alsnog toekomstig wordt voorgesteld, heet hij nu eens de dag van Christus dan weer de dag van God; ook de dag des oordeels, des toorns enz., voorts ……. enz. Deze twee voorstellingen der Heilige Schrift nu, dat het laatste der dagen er reeds is en dat het nog komen moet, mogen niet uit het oog verloren. Anders verstaan wij de Heilige Schrift voortdurend verkeerd. Houden wij echter in het oog, dat het woord einde in de Heilige Schrift nu eens in ruimere (van Bethlehem tot de Parousie) en dan weer in engere (alleen de Parousie) zin gebruikt wordt, dan is *alles volkomen duidelijk*.

**§ 16. Het Chiliasme. (Het Rijk der duizend jaren).**

In de Oude Testament profetie wordt wel duidelijk uitgesproken, dat de Messias voor zijn volk lijden en sterven zal, maar daarin komt nog niet uit, dat Hij na zijn opstanding ten hemel zal varen en eerst aan het einde der eeuwen terugkeren zal. Het is een komst, waarbij de Messias voor zijn volk de gerechtigheid aanbrengt en waarbij Hij aan dat volk de heerschappij over alle volken schenkt. Niettemin school in de aardse en zinnelijke vormen, waarin de Oude Testament profetie was gehuld een geestelijke en eeuwige inhoud. Als onder de regering van de Messias alle natie's aan Israël onderworpen worden, erkennen zij

810 LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI tevens, dat JHWH God is en dienen zij Hem in Zijn tempel. Deze tempel zelf met zijn offers en priesters vertolkt de gedachte, dat alle burgers van dit rijk met een nieuw hart de Heere zullen dienen. En de buitengewone vruchtbaarheid des lands wijst heen naar de schepping van een nieuwen hemel en een nieuwe aarde, waarop de gerechtigheid woont.

Het latere Jodendom heeft deze profetie niet weinig omlaag gehaald. Het Messiaanse rijk werd een politieke heerschappij van Israël over de volkeren en een tijdperk van aardsen bloei. Deze heerlijkheid van het Messiaansche rijk, die volgens de Talmud 1000 jaar duren zou, zou na de algemene opstanding en het wereldgericht voor de hemelse zaligheid van het Godsrijk plaats maken.

Zo is allengs het Chiliasme ontstaan, dat dus niet van Christelijke maar van Joodse en Perzische oorsprong is. Toch vond het gedurig ingang in de Christelijke kerken. De kerken wilden er wel niet van weten maar niettemin werd het telkens bepleit. O. a. door de Ebionieten, Papias, Irenaeus en Lactantius; de Montanisten, de Wederdopers en de Socinianen; Comenius, Böhme, Spener, de Labadie en vele Independenten; Piscator, Alstedt, Coccejus, Vitringa, á Brakel (deze Gereformeerde theologen neigden tot een gematigd Chiliasme) ; de Swedenborgianen, de Darbysten, de Irvingianen, de Mormonen, de Adventisten; Bengel, Oetinger, Rothe, Hofmann, Delitzsch, Beck, Martensen, Lange, Luthardt, Ebrard; da Costa, Van Oosterzee, Chantepie de la Saussaye Sr, J. Heilige Gunning, Ds Rozemeijer.

In de jongste tijd maakt in ons land Joh. de Heer ("het Zoeklicht") er ijverig propaganda voor. Eveneens Ds A. M. Berkhoff. In Amerika vindt het tegenwoordig buitengewoon vele aanhangers.

Op *waardige wijze* [??] is het ten onzent bestreden door de hoogleraren Kuyper, Bavinck, G. Ch. Aalders, K. Dijk ("Het Rijk der Duizend Jaren") en Ds Heilige Hoekstra. Wat de onderdelen betreft, verschillen de voorstanders van het Millennium sterk van elkaar wat de tijd betreft, waarop het duizendjarig rijk aangevangen is of nog aanvangen zal; ook wat de duur ervan betreft. Darby stelt die slechts op 7 jaar, anderen op 400 of 500 of 1000 of 2000 jaren. Maar de grondgedachten zijn bij allen gelijk. In hoofdzaak komen ze hierop neer.

Er zal tweeërlei komst van Christus en tweeërlei opstanding der doden zijn. Bij zijn eerste wederkomst zal de Christus de antichristelijke machten neerwerpen, de Satan binden, de gestorven gelovigen opwekken en de gemeente, inzonderheid de gemeente van het bekeerde en naar Jeruzalem teruggebrachte Israël, rondom zich vergaderen. Voorts zal de Christus van die gemeente uit over de wereld heersen en aan zijn volk bereiden een periode van geestelijken bloei en stoffelijke welvaart. Aan het einde der eeuwen zal echter de Christus andermaal wederkomen, om alle mensen uit de doden op te richten, ze voor Zijn rechterstoel te dagen en hun eeuwig lot of te kondigen. LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI 811

Het Millennium wordt dan nader gemeenlijk gedacht als een overgangstoestand tussen het Diesseits en het Jenseits. In dit rijk worden volgens Irenaeus de vromen voorbereid op de aanschouwing Gods; zij genieten daarin wel reeds rust en vrede, maar zonder nog geheel van de zonde bevrijd en van de dood verlost te wezen, in dit rijk zullen volgens Irenaeus de natuur en volgens Lactantius ook de mensen buitengewoon vruchtbaar zijn en van dit rijk uit zal volgens Lavatar, Ebrard, Auberlen e. a. de gemeente vooral haar zendingswerk aan de mensheid volbrengen.

De voorstanders van het Chiliasme beriepen zich op vele plaatsen in het Oude en op teksten in het Nieuwe Testament. Breed worden zij besproken door Dijk (a.w. blz. 183/514). Wat het Oude Testament betreft beroepen zij zich op Deut. 4: 27-31; 28: 36 e. v. en 30: 3-5; 2 Sam. 7: 13-29; Ps. 110; Obadja 17 en 21; Joel 2: 32; 3: 20, 21; Amos 9: 11-15; Hosea 1: 10-12; 3: 5; Micha 4: 1, 2; 5: 1-4; Jes. 2: 2-5; 11: 9-16; 25: 6 en 7; 33: 20, 21; 61: 4-6; Zef. 3: 14-20; Jer. 23: 5, 6; 24: 5-7; 30: 18, 19; 31: 33, 34; 50: 2/5; Ez. 34: 11-13, 15, 16; 25: 31; 36: 24-28; 37; 38; 40-48; Daniel 9. Tegenover het beroep op deze Schriftgedeelten stellen wij, dat de profetie van het Oude Testament volstrekt niet leert, hetgeen de Chiliasten er uit hebben afgeleid. Wat Gode aangenaam is, is niet het bloed van beesten maar het gebroken en verslagen hart. De heerlijkheid van het nieuwe Verbond zal hierin bestaan, dat de Heere aan zijn volk een nieuw hart schenken zal en daarin zijn wet schrijven zal, en dat Hij op allen zijnen Geest zal uitstorten, zodat zij Hem liefhebben met hun ganse hart en in zijn wegen wandelen, Jer. 31: 33; 32: 38 en vlg. En nu is het wel waar, dat de toekomst geschilderd wordt in beelden, aan de historische omstandigheden ontleend, zodat Sion en Jeruzalem; tempel en altaar; offerande en priesterschap telkens genoemd worden ... maar hierbij bedenke men het volgende:

a. Ook wij kunnen nu nog van de geestelijke en hemelse dingen niet anders spreken dan in aardse en zinnelijke vormen. b. Alle profetie is poëzie, die naar haar eigen natuur verklaard moet worden. leder moet wel toegeven, dat wij in de profetie telkens poëtischer beschrijvingen aantreffen, die niet letterlijk kunnen worden opgevat, bijv. een rijsje uit de afgehouwen tronk van Isai; Sion zal verheven worden op de top der bergen enz. c. De profeten zelven zijn zich duidelijk bewust geweest van het onderscheid tussen de zaak en het beeld. Zo duiden zij herhaaldelijk met Sodom, Egypte, Babel enz. de macht der heidenwereld en met Sion de gemeente Gods aan, Jes. 49: 14. Zij voorspellen voorts ook, dat er geen ark des verbonds meer wezen zal, wijl heel Jeruzalem de troon Gods is, Jer. 3: 16, 17, en dat alle inwoners van het Messiaansche rijk profeten en priesters zullen zijn Jer. 31: 34. 812

LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI

d. Hoofdvraag is volstrekt niet, of de profeten hebben geweten, dat hun voorspellingen een profetisch karakter droegen. Wij geloven, dat dit wel zo was, maar stel eens, dat het anders ware, dan valt hieruit nog niets of te leiden. Immers is de hoofdvraag: Wat bedoelde de Geest van Christus, die in de profeten was? En dat leert ons het N. Test., waarin het Oude zijn vervulling vond, afdoende, gelijk wij straks zullen zien. Vooraf wil ik met een tweetal voorbeelden aantonen, hoe in de bovengenoemde plaatsen volstrekt niet gevonden wordt, hetgeen de Chiliasten er in menen te lezen. In Jes. 11: 9a lezen wij: Men zal geen kwaad doen noch verderf aanrichten op gans mijn heiligen berg (vert. Ridderbos). Passen wij nu de stelregel der Chiliasten toe, dat dergelijke woorden letterlijk moeten opgevat, dan zou de Sionsberg de woonplaats van het vreedzame mensengeslacht, waarvan hier sprake is — moeten zijn. Nuchter merkt Ridderbos op "daar was dus de Sionsberg veel te klein voor" en terecht gaat hij aldus voort: "Dit is niet letterlijk bedoeld, maar duidt aan, dat ze in geestelijken zin verkeren in de voorhoven Gods, vgl. Ps. 27: 4; 36: 9; 65: 5, dat ze dus leven in zijn gemeenschap. Daarom strekt de Sion zich nu tot heel de aarde uit, want van deze wordt gezegd, dat de kennis des Heeren (1: 3; 11: 2) haar even volkomen zal vervullen als de wateren de zeebodem bedekken. Niet enkel de Messias, maar heel het geheiligde volk kent Jehova (Jer. 31: 34), en dit volk is over de gehele aarde verspreid; dit is de grond van de door niemand meer gestoorden vrede." In vers 14 is ook sprake van de filistijnen, de Edomieten, de Moabieten en de Ammonieten. Hieruit blijkt duidelijk, dat deze woorden niet letterlijk kunnen opgevat. Immers zijn deze volken van de aardbodem verdwenen en kunnen zij dus niet aanwezig zijn bij het nationale herstel van Israël, waarvan de Chiliasten dromen. De andere volken, hier genoemd, zijn er nog, maar Ds Berkhoff mag bij zijn opvatting van deze plaats niet zo maar de Filistijnen enz. over het hoofd zien. Bij Jer. 30: 18, 19 merkt Ds Berkhoff op: "wat hier aan Israël wordt toegezegd, is nog nooit aan hen geschonken." Daarom zegt hij verder, dat de vervulling dezer belofte daar zal zijn, als het duizendjarig rijk gekomen zal zijn. Dan, deze profetie is reeds vervuld, toen Jeruzalem en de tempel na het exil herbouwd werden. "Dit is wederom een profetie van herstel voor het zwaar getuchtigde volk. Hier staat op de voorgrond de herbouw en wederbevolking van het verwoeste en ontvolkte gebied . . . De keer, dien de Heere brengt, zal tot dankbaarheid stemmen en feestgedruis zal worden vernomen, wanneer Gods grote daden worden aanschouwd. De bevolking zal weer toenemen in talrijkheid en in aanzien, en de vergadering van het volk des Heeren zal weer bestendig saamkomen voor Gods oog.

Ook hier wordt weer LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI 813 met een enkel woord gewag gemaakt van Gods bezoeking over Israëls onderdrukkers" (G. Ch. Aalders). Het Nieuwe Testament leert ons, dat de Geest van Christus, die in Israëls profeten was, bedoelde: De Christus is de ware profeet, priester en koning; het ware zoenoffer; de ware besnijdenis; het ware Pascha; zijn gemeente is het ware zaad Abrahams, het ware Israël; het ware volk Gods, Rom. 9: 25, 26, 2 Cor. 6: 16-18; de ware tempel Gods Ef. 2: 22, het ware Sion en Jeruzalem, Gal. 4: 26; Hebr. 12: 22. Het is dus niet zo, gelijk de Chiliasten beweren, dat de tegenwoordige bedeling slechts een intermezzo is, waaraan een einde komt als Jeruzalem weer het middelpunt is en de Joden weer bij uitnemendheid het volk van God zijn. Integendeel. De verkiezing en roeping van Israël was een intermezzo. Daarvóór was de bedeling des verbonds universalistisch en sinds de Pinksterdag is deze toestand weer teruggekeerd. Daarom gaat Paulus ook altoos tot Abraham terug. Hij is de vader van alle gelovigen, niet alleen uit de Joden maar ook uit de heidenen, Rom. 4: 11. In hem zijn alle geslachten des aardrijks gezegend geworden. Duidelijk leert het Nieuwe Testament dan ook, dat de gelovigen uit de heidenen in niets bij die uit de Joden achterstaan. Beide zijn zij mede-erfgenamen, medeburgers der heiligen, huisgenoten Gods Ef. 1: 911; 2: 11-22. Volkomen terecht zegt Bavinck dan ook: "Het Chiliasme is feitelijk een met het Judaïsme. En evenals het Judaïsme, maakt het het geestelijke aan het stoffelijke, het ethische aan het fysische ondergeschikt, stijft de Joden in hun vleselijke gezindheid, verontschuldigt hun verwerping van de Messias, verzwaart het deksel, dat op hun aangezicht ligt bij het lezen van het Oude Testament, en bevordert de inbeelding, dat de vleselijke afstammeling van Abraham nog als zodanig een praerogatief zal hebben in het koninkrijk der hemelen."

Hoewel hiermede het Chiliasme weerlegd is, toch dienen wij op de onderwijzing van het Nieuwe Testament nog dieper in te gaan. De Chiliasten stellen het zo voor, dat eerst een groot aantal nog onbekeerde Joden naar Palestina zal verhuizen; dat daarna deze Joden tempel en eredienst zullen herstellen; dat zij vervolgens tot Christus zullen komen en dat zij ten,laatste langzamerhand door de komst van de nog achtergebleven Joden versterkt zullen worden. Daarbij wijzen zij er met voorliefde op, dat reeds zoveel Joden in Palestina wonen, dat na de wereldoorlog Palestina van het Turkse juk bevrijd en onder het protectoraat van Engeland gebracht is en dat het Zionisme ook pleit voor een eigen Joodse staat in Palestina. Maar deze verwachting wordt door het Nieuwe Testament niet begunstigd. Jezus kondigde niet alleen de verwoesting van Jeruzalem aan maar Hij profeteerde ook, dat het koninkrijk Gods aan Israël ontnomen en aan een ander volk gegeven zal worden, dat zijn vruchten voort

814 LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI brengt, Matth. 21: 43; dat de wijngaard aan andere lieden zal verhuurd worden, Matth. 21: 41, en dat tot de bruiloft zullen worden geroepen degenen, die op de uitgangen der wegen zijn, Matth. 22: 9. Voorts beval Hij na zijn opstanding uitdrukkelijk aan de apostelen, alle volkeren tot zijn discipelen te maken. Hetzelfde leren ons de Handelingen en de Brieven nog nadrukkelijker. De apostelen beginnen hun prediking wel altoos bij de Joden, maar zij keren zich, als dezen weigeren te geloven, terstond tot de heidenen. Aan Petrus werd in een gezicht getoond, dat voortaan niemand onrein is, maar dat Gode aangenaam is een iegelijk, die Hem vreest, uit wat volk hij ook voortkome. Voorts leert Paulus ons, dat Joden en heidenen verdoemelijk zijn voor God; dat er voor beide maar een weg tot zaligheid is n.l. het geloof; dat niet die een Jood is, die het in het openbaar in het vlees maar het in het verborgene is, en de besnijdenis des harten, in de geest, niet in de letter, is de , besnijdenis; en dat echte Joden, ware kinderen Abrahams, zij zijn, die in Christus geloven, Rom. 9: 8, Gal. 3: 29. Ten laatste lezen we nog in Openb. 2: 9 en 3: 9 dat de Joden, die de gemeente van Smyrna en Filadelfia lasterden, wel zeiden, dat zij Joden waren, maar dat zij het niet waren en veelmeer een synagoge des Satans genoemd moesten worden.

Dan, de Chiliasten wijzen deze voorstelling geheel of en menen uit het N. T. ook plaatsen te kunnen aanvoeren, waardoor hun opvatting wordt gestaafd. Bij die teksten staan wij thans stil.

a. Matth. 23: 37/39: Jeruzalem, Jeruzalem! gij, die de Profeten doodt, en stenigt, die tot u gezonden, zijn ! hoe menigmaal heb Ik uwe kinderen willen bijeenvergaderen, gelijkerwijs een hen hare kiekens bijeenvergadert onder de vleugelen; en gijlieden hebt niet gewild ! Ziet, uw huis wordt u woest gelaten, want Ik zeg u, gij zult Mij van nu aan niet zien, totdat gij zeggen zult: Gezegend is Hij, die komt in de Naam des Heeren ! (De parallelle plaats is Luk. 13: 34, 35). Evenals de Kanttekening en Weiss (M. K.) vat Bavinck deze plaats aldus op. "Hier spreekt Jezus inderdaad de verwachting uit, dat de Joden Hem eenmaal, n.l. bij zijn wederkomst, als Messias erkennen zullen." En dan gaat hij aldus voort: "Wanneer nu van elders een duizendjarig rijk en een daarmede samenvallende bekering van Israël vaststond, zou deze plaats daarnaar verklaard kunnen worden. Maar wig dit niet het geval is, ook niet in Op. 20, kan hier alleen gedacht worden aan de Messiaserkenning der Joden bij Christus' wederkomst ten oordeel. En zolang zegt Jezus uitdrukkelijk, zal Jeruzalem woest gelaten worden; een herbouw van stad en tempel wordt dus in elk geval door Jezus voor zijn wederkomst niet verwacht." Grosheide vertaalt vers 38: "Ziet uw huis (het tempelhuis, zoals uit de profetieën blijkt, het zal nu geen huis Gods meer zijn, maar een huis, dat aan Israël wordt gelaten. God trekt zich bij de verwerping LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI 815 van zijn Zoon van Israël terug) wordt u gelaten."

En merkt dan bij vers 39 op: "Toch ook voor Israël eindigt Jezus met het Evangelie. Jeruzalem heeft Jezus begroet met de roep uit Ps. 118, maar toen wist het niet, wat het deed, zag het in Hem slechts een aards koning. Maar indien het in waarheid met dat woord de Christus tegemoet treedt, als het Hem niet verwerpt, maar als Gezegende ontvangt, dan zal het Hem zien, als Hij is, als Zaligmaker, bij Wien behoud is. Of dat ooit gebeuren zal, zegt Jezus niet . . . ' … letterl. van nu aan, totdat d. w. z. van hetzelfde ogenblik, waarop. vers 37-39 is "een hoogtepunt in het lijden van Christus, het afscheid van Zijn volk, dat als volk zal ondergaan, maar een ogenblik ook, waarop zijn barmhartigheid heerlijk uitstraalt en spreekt van het heil voor enkelen. Voor Israël in de eerste plaats, maar toch ook in het algemeen. Allen hebben Hem verworpen, en toch wil Hij genadig zijn." — Ik geef aan de opvatting van Grosheide de voorkeur.

b. Luk. 21: 24b: En Jeruzalem zal van de Heidenen vertreden worden, totdat de tijden der Heidenen vervuld zullen zijn. Zahn, Lukas, oordeelt, dat "de tijden der Heidenen" niet anders zijn dan de tijden van de koninkrijken der aarde, die elkaar rusteloos opvolgen en hun einde valt saam met het einde der wereldgeschiedenis. De Chiliasten daarentegen menen, dat met "de tijden der heidenen" aangeduid worden, de tijden tot het ogenblik, waarop de Christusregering in Palestina aanvangt. Maar dit is zeer gezocht. Omdat de tijden der heidenen eerst vervuld zijn bij Jezus' wederkomst, waarvan dan ook in de volgende verzen terstond gesproken wordt. c. Handel. 3: 19-21: Betert u dan en bekeert u, opdat uwe zonden mogen uitgewist worden" wanneer de tijden der verkoeling zullen gekomen zijn van het aangezicht des Heeren. En Hij gezonden zal hebben Jezus Christus, die u te voren gepredikt is; welke de hemel moet ontvangen tot de tijden der wederoprichting aller dingen, die God gesproken heeft door de mond van al zijn heilige profeten van alle eeuw.

Ten onrechte zijn de woorden zou…pot OcuoccpuEiewcr in de Statenvertaling overgezet door "tijden der verkoeling"; zij betekenen "tijdperken der verkwikking" of "tijden der verademing" (Leidsche Vert.). Nu schrijft o. a. ook Ds Berkhoff: "Deze tijden kunnen niet zijn de zaligheid der eeuwigheid. De eeuwigheid is nu eenmaal geen tijd; in de eeuwigheid is van geen verkoeling maar van volkomen verzadiging van vreugde sprake, en, wat alles afdoet, die tijden der verkoeling treden in door de zending van Christus: "en Hij gezonden zal hebben Jezus Christus, die door de hemel is ontvangen tot de tijden der wederoprichting aller dingen." Ook in dit laatste vers is weer van de tijd en niet van de eeuwigheid sprake, en de wederoprichting mag niet vereenzelvigd worden met de herschepping, wanneer God alle dingen nieuw maakt. Hier profeteert de apostel Petrus duidelijk van de

816 LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI Christocratie in het duizendjarig rijk, gelijk de profeten van alle eeuw gesproken hebben."

De Chiliasten zijn dus van oordeel 1e dat met "de wederoprichting aller dingen" niet hetzelfde is bedoeld, als datgene wat aan het einde aller eeuwen staat te geschieden, de nieuwe hemel en de nieuwe aarde; 2° dat "de tijden der verkwikking" veeleer hetzelfde zijn als "de wederoprichting aller dingen"; 3° dat deze tijden der verkwikking zullen aanbreken, als het Joodse volk bekeerd en rondom de Christus in Palestina bijeengebracht is, alle dingen weer naar hun oorspronkelijke bestemming opgericht zijn, i. e. w. als het millennium aangevangen is.

Hiertegen geldt echter 1° dat de onderscheiding tussen deze "wederoprichting aller dingen" en de herschepping of 't nieuw maken van alle dingen willekeurig is; 2° dat "wederherstelling aller dingen" een veel te weidse term is voor hetgeen volgens de Chiliasten zelve door Christus tijdens het duizendjarig rijk op aarde veranderd wordt — immers blijven nog zonde en dood; 3° dat de wederoprichting aller dingen volgens hetgeen hier duidelijk staat — en de tijden der verademing niet samenvallen, maar dat de tijden der verkwikking aan de wederoprichting aller dingen voorafgaan. Die tijden zijn er als Joden zich bekeren tot Abrahams God en smaken de blijdschap des geloofs (De Leidse vertaling luidt dan ook: "opdat uwe zonden mogen uitgewist worden en tijden van verademing komen vanwege de Heer"); 4° dat er gezegd wordt, dat Christus in de hemel blijft tot aan de voleinding der wereld. Ook het beroep op deze plaats rust dus niet op hechte gronden. De tijden •der verkwikking zijn heerlijk, maar de wederoprichting aller dingen zijn zij niet. d. Van bijzonder gewicht achten de Chiliasten Rom. 11: 11-32, en met name deze woorden in vers 26a: En alzo zal gans Israël zalig worden. Wij moeten, dan ook bij dezen tekst wat langer stilstaan. Gravemeyer (I, 619/20) vat deze woorden aldus op: "De apostel zet hier wijder en nadrukkelijker deze waarheid uiteen aangaande de toekomst, die hij in de aanhef van dit hoofdstuk al had in het licht gesteld door hetgeen de toenmalige tijd vertoonde, n.l. God laat Israël niet varen. Over hoe groot een gedeelte van Israël de verharding ook is gekomen, toch is het volk als zodanig niet verworpen. Niet in zijn geheel en niet voor altijd is Israël verstoten. Er blijft een Israël, en hoevelen inmiddels in hun verharding ook zijn verloren gegaan, eenmaal, wanneer het voltal der heidenen zal zijn ingegaan, wordt ook Israël, n.l. dat alsdan leeft, bewogen en toegebracht en wordt geopenbaard als Gods uitverkoren volk, saamgevoegd bij degenen uit Israël, die in de tussenliggende eeuwen bekeerd zijn geworden. En alzo zal geheel Israël zalig worden, vers 26." In een noot voegt Gravemeijer hieraan nog dit toe ... "Sommigen begrijpen hieronder alle individu's ook uit vroegere LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI 817 tijd, die ooit tot het lichamelijke Israël behoorden. Maar, werden nog eens al de Israëlieten van afkomst zalig, ook Judas, ook Kajafas, vanwaar dan die grote droefheid en gedurige smart des Apostels, 9: 2?

Ook Scholten, Leer der Herv. Kerk, 4e ed., II, 96 verklaart er zich niet meer voor. Geheel Israël is: 1. niet het nieuwe Israël uit Joden en Heidenen. Het zijn Joden. 2. Het zijn niet al de personen, die door lichamelijke afstamming tot Israël behoorden. 3. Maar het is het ware Israël uit Israël (Rom. 9: 6; 2: 28, 29) hetwelk voortgaande behouden wordt van het verkeerd geslacht (Hand. 2: 40). Eenmaal zal een grote menigte van Joden bekeerd worden, zovelen, dat het zijn zal "gelijk als de ganse Joodse natie" (Kantteek.). Het laatstlevend geslacht der Joden is niet alleen maar bij uitnemendheid bedoeld."

Kuyper vat deze plaats zo op, E Voto II, 279: "Volgens Rom. 11: 25 mag, als eenmaal de zending van Gods kerk onder de heidenen zal zijn afgelopen, een grote bekering uit de Joodse natie tot de Christus worden tegemoet gezien. Van welke omvang deze bekering zijn zal, weten we niet. Maar zoveel staat vast, dat, terwijl Moabiet en Edomiet reeds spoorloos verdwenen, de Joodse natie nog altijd in 10 a 11 millioen voortleeft, niet zonder nog een doel in de toekomst te hebben, *maar om eenmaal op Gods tijd nog met de Geest der genade en der gebeden verrijkt te worden.* Dan zullen ook deze in massa bekeerde Joden echter niet weer iets aparts zijn, maar, gelijk Paulus duidelijk zegt, worden ingeënt op de stam der kerk." "Niet hier op aarde maar wel in de heerlijkheid der hemelen blijft er voor de kinderen Gods uit Abrahams stam een eigen plaats. Heel de openbaring toch leert ons, dat de onderscheiding in natiën, geslachten en volken duurzame beduidenis ook in de triomferende kerk heeft, en dat bij deze de eigenaardige positie, die de Joodse natie, door haar geheel enige geboorte en door haar geheel enigen band aan de Middelaar heeft, niet te loor gaat."

Kuyper bespreekt deze pericoop ook in zijn Locus de Comsummatione Saeculi, blz. 181/190. Hij verklaart daar (blz. 188) "gans Israël zal zalig worden" aldus: "Alsdan zullen alle uit Abraham gesprotene ware kinderen Gods, allen, die uit Abrahams nakomelingen uitverkoren zijn, een geheel vormen, een zeker eigenaardig zelfstandig karakter vertonen en als zodanig ten eeuwigenleven gered worden." Van Oosterzee, Chr. Dogmatiek, II, 557, is van oordeel: "In deze periode (na de wederkomst des Heeren maar voor de gehele afloop der wereldgeschiedenis) niet vroeger, valt o. i. de nationale bekering, ook door Paulus verwacht, Rom. 11: 25/26. Het ziet thans zijn Koning, met innig berouw over zijn Messiasverwerping (Zach. 12: 10), en ervaart, tot wat heerlijk doel het zoveel eeuwen achtereen, als door een wonder gespaard en van alle volken onderscheiden gebleven is.

818 LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI Bavinck gaat een anderen kant uit. Hij vat dezen tekst aldus op. In cap. 11: 1 doet Paulus de vraag, of God, in weerwil van zijn belofte aan Israël, zijn volk verstoten heeft. Hierop antwoordt hij dan in vers lb tot vers 10 dat dit zo niet is, dat God nu nog een overblijfsel der verkiezing onder Israël heeft (waarvan hij zelf het bewijs is) en dat Hij steeds zulk een overblijfsel der verkiezing hebben zal. Nu zeggen de meeste exegeten, dat Paulus de vraag daarmede niet voldoende beantwoord heeft en dat hij daarom in vers 11/32 niet het gezegde nader expliceert maar het bepaald aanvult, en vervolgens verstaan zij onder ... in vers 26 het volksgeheel van Israël, dat in de laatste dagen bekeerd zal worden.

Maar op de volgende gronden wijst Bavinck deze voorstelling af:

a. A priori is het reeds zeer onwaarschijnlijk, dat Paulus zijn betoog nader aangevuld of (en dat is het toch eigenlijk op het door ons bestreden standpunt) gecorrigeerd zou hebben;

b. In vers 11/15 spreekt Paulus geenszins van een Christusregering in Palestina. Het verwerpen van de Christus door Israël is voor de Heidenen een groot gewin geweest, want daardoor is de door Christus' dood tot stand gekomen verzoening het deel der heidenen geworden; een veel groter gewin zal dan de aanneming van Israël door God voor de heidenen zijn, want als Israël zijn pleroma, zijn volle getal van uitverkorenen zal bereikt hebben, en ook het pleroma der heidenen ingegaan is, dan zal dat het leven uit de doden, de opstanding uit de doden van een nieuwe mensheid tengevolge hebben.

c. Aan Israëls … dankt middellijkerwijze de heidenwereld hare verzoening, aan Israëls … dankt zij eens haar leven uit de doden. c. Paulus zegt niet in vers 26 en "daarna" maar "alzoo" zal gans Israël zalig worden. "Alzo" dat is dus gelijk het in vers 25 aangegeven is. En daar zegt Paulus: slechts over een deel van Israël is de verharding gekomen. Het overblijfsel naar de verkiezing der genade zal er altoos blijven. Onderwijl het pleroma uit de heidenen ingaat, wordt ook het pleroma uit Israël toegebracht en op die wijze wordt gans Israël zalig. En dit feit, dat God in alle eeuwen er nog uit Israël toebrengen zal en dus de behoudenis der heidenen en die van een deel der Joden hand aan hand gaan, is zulk een wonder van genade, dat het een ACLO TY1PIO U verdient genoemd te worden.

d. Hag .. is dus niet het volk van Israël, dat aan het einde der dagen in massa bekeerd zal worden; het is ook niet de gemeente uit Joden en heidenen saam, maar het is het pleroma, dat in de loop der eeuwen uit Israël toegebracht wordt. Over de hoegrootheid van dit pleroma spreekt Paulus zich echter niet uit. Ook vele Gereformeerden achten 't echter waarschijnlijk, dat tegen het einde der eeuwen meer Joden bekeerd zullen worden dan dit voorheen het geval was.

e. Dat Paulus niet bedoeld kan hebben, dat alleen dan God Zijn

LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI 819 volk niet heeft verstoten, als Hij bij Jezus eerste wederkomst alle dan levende Joden bekeert en in Palestina samenbrengt, blijkt reeds uit het feit, dat zowel van Abraham tot Christus als van Christus tot de zogenaamde eerste wederkomst niet alle Joden behouden zijn. Welnu dan heeft God zijn volk op het andere standpunt toch wel verstoten. Wij ontkennen dit natuurlijk maar mogen dan tevens zeggen, dat God zijn volk niet verstoot als ook tegen het einde der eeuwen slechts een deel van Israël bekeerd wordt.

f. Hoe deze tekst ook moet verklaard, vast staat in elk geval, dat Paulus met geen woord spreekt van een terugkeer der Joden naar Palestina, van een herbouw van stad en tempel en van een zichtbare Christusregering. Gravemeijer, Kuyper en Bavinck zijn het dus tegenover de Chiliasten hierover eens, dat Paulus volstrekt niet leert, dat aan het einde der eeuwen heel het dan levende Joodse volk (uit alle landen der wereld naar Palestina getrokken) bekeerd zal worden.

Verschil bestaat er echter tussen hen in twee opzichten: a. Enigermate reeds hierin, dat Gravemeijer en Kuyper beslister dan Bavinck uitspreken, dat aan het einde der eeuwen nog een groot aantal Joden bekeerd zal worden; b. maar vooral hierin, dat Gravemeijer en Kuyper menen, dat de bekering van het grote aantal Joden eerst zal plaats hebben als de Zending haar taak volbracht heeft, terwijl Bavinck oordeelt, dat de bekering der Joden op groter schaal wel aan het einde der eeuwen valt, maar toch niet, nadat de zending haar taak volbracht heeft, maar onderwijl de zending het laatste deel van haren arbeid verricht. Wij voor ons zijn het in dezen met Gravemeijer en Kuyper eens. Het is wel waar, dat er niet in vers 26 "daarna" maar "alzo" staat maar o. i. levert dit geen afdoend bezwaar op. Ook o. i. betekent het slot van vers 25 (de verharding is over een deel van Israël gekomen, totdat de volheid der heidenen zal zijn ingegaan) dit: Nadat de volheid der heidenen zal zijn ingegaan, zal het oordeel der verharding over Israël worden opgeheven, en zullen wel niet alle maar dan toch vele Joden tot de Christus bekeerd worden. Zahn vat het in zijn Commentaar ook zo op. Hij zegt, S. 523, dat het mysterie, waarvan Paulus spreekt, uit 3 stukken bestaat. "Das Erste ist, dasz dem Volk Israël eine partielle Verhartung widerfahren ist; das Zweite, das dieses Verhangnis über Israël fortbestehen wird, bis das Plerom der Heiden eingegangen sein wird; das Dritte, dasz als dann Israël als ein Ganzes Rettung finden wird." Het derde punt licht hij aldus toe: Volstrekt niet alle Joden maar toch Israël als volk zal in zijn rang als volk Gods hersteld worden (S. 520) — hiermede zijn we 't natuurlijk niet eens. Van het 20 zegt hij dit: Met het eerste en derde stuk van het … is het tweede onlosmakelijk verbonden, dat n.l. de verharding van het Joodse volk als volk tot het

820 LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI tijdstip voortduren zal, waarop het … der heidenen in het Godsrijk is ingegaan. Immers, evenals naar de voorstelling van Jezus en vlgs. Rom. 10: 19 en volg. en 11: 11-15 het begin van de prediking des Evangelies onder de heidenen het gevolg is van de verwerping van het getuigenis van Jezus en de Apostelen door het Joodse volk, zo moet ook de Missie onder de heidenen voleindigd zijn, alvorens Jezus wederkomen en het einde dezer bedeling intreden kan.

Aangezien echter de wederkomst van Jezus "die Bekehrung Israëls zur unmittelbaren Voraussetzung hat (Matth. 23: 39; Luk. 13: 35 cf. Rom. 11: 12, 15)", zo moet volgen, dat de bekering en de wederaanneming van Israël de laatste vrucht van alle prediking des Evangelies zijn zal. Nog een andere grond voor het voortduren der verharding van Israël tot de voltooiing der Heidenmissie wordt in vers 32 onthuld. Ds Doekes is van hetzelfde gevoelen in zijn Commentaar op Rom. 9-11 "De betekenis van Israëls val." Hij schrijft op blz. 296: "Ten tweede houdt het .. in, dat Israëls ban opgeheven zal worden, als de volheid der heidenen is ingegaan. De verharding des volks is niet alleen gedeeltelijk maar ook tijdelijk.

Het gaat niet aan .. (11: 25) om te zetten in …, gelijk Calvijn doet. En ook de gedachte, dat Paulus slechts doelt op een voortdurende toebrenging van een overblijfsel uit de Joden tot het einde toe, is bezwaarlijk te handhaven. Eerst als de volheid der Heidenen er is, breekt de ure van Israëls volheid aan. En bij … merkt hij op (blz. 299/300): "Het veelbesproken ordirgaq is met deze verklaring allerminst in strijd. Dat er op vers 25 alzo in plaats van alsdan of daarna volgt, zou dan alleen kunnen bevreemden, als Paulus in de eerste plaats een tijdsbepaling wilde uitdrukken. Wie deze betekenis bij .. uitgesloten acht, spreekt te sterk. Het valt toch niet te weerspreken, dat … op enkele plaatsen het karakter van een temporale bepaling zeer nadert. Men denke vooral aan Acta 20: 11 "En als hij . . . lang tot de dageraad toe met hen gesproken had", …, wat volgens Robertson-Grosheide in het zinsverband het best wordt weergegeven door: stond op en ging dadelijk op reis. Doch hier ter plaatse kan zeker een vereenzelviging van alzo en alsdan (Kantt.) niet bevredigen.

Ongetwijfeld zou een dergelijke verklaring Paulus' woord verzwakken. Hij wil hier meer zeggen dan dat Israël eerst na het ingaan van de volheid der heidenen zal toegebracht worden. Hij doelt tevens op de wijze waarop, de weg waarlangs het tot dit … zal komen ... Evenals in I Cor. 11: 28 … het verband vast tussen hetgeen voorafgaat en hetgeen volgt.

De gedeeltelijke verharding gaat niet slechts aan Israëls wederaanneming vooraf, maar heeft ook betekenis voor zijn herschepping. De vuurproef dient ter voorbereiding van de heuglijke ure, dat het goud in ongekende glans zal uitkomen. En alzo zal … verlost worden." LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI 821

Last not least wijs ik nog op Greijdanus, die van vers 26 en 27 een brede verklaring geeft. Ik bepaal mij tot het eerste gedeelte daarvan. "In vers 25 is wel aangegeven, dat na het ingaan van de volheid der heidenen, de verharding van Israël te niet gedaan zal worden. Maar dit wordt daarin toch niet met uitdrukkelijke woorden gezegd. In vers 26 echter, spreekt de apostel het duidelijk uit. Wel vat Calvijn … op als doelende op alle gelovigen, van heidense afkomst zowel als van Joodse ... En hij beroept zich dan op Gal. 6: 16. Maar in dit verband past deze opvatting toch niet, omdat het hier juist gaat over Israël enerzijds, en de heidenen anderzijds, en vlak vooraf Israël duidelijk op de Joden doelt, en ook de volgende verzen blijkbaar van hen spreken" ...

Na de opvatting van Bavinck vermeld te hebben, gaat Greijdanus aldus voort: "Maar ook deze opvatting laat geen recht wedervaren aan het verband, waarin 9roc; lap\* bepaald wordt door "dat verharding voor een deel over Israël gekomen is" etc., dat er vlak voor staat. En dat ten slotte ook het volle getal van Gods verkorenen uit het Joodse volk behouden zal worden, evengoed als dat uit de heidenen, behoefde niet zulk een betoog, als de apostel in dit hoofdstuk, en in alle drie de hoofdstukken 9-11 houdt. Hoc ... kan in dit verband moeilijk iets anders betekenen dan Israël als geheel, tegenover een klein deel tevoren, en tegenover degenen, over wie de verharding voor een deel gekomen is. Werden vroeger maar betrekkelijk weinige Joden gelovig, en lagen de meesten onder het oordeel der verharding, dat wordt anders na het ingaan van de volheid der heidenen.

Dan komt Israël als geheel, het Joodse volk in zijn Gesamtheit tot bekering en tot gelovige aanneming van Gods Evangelie en de Heere Christus. Dit houdt echter niet in, dat dan alle Joden gelovig worden zonder ook maar een enkele uitzondering, zoals A. Jülicher schrijft." Al moge er nu tussen de genoemde auteurs verschil van gevoelen zijn, dit komt toch bij allen duidelijk uit, dat zij hier geen bewijs vinden voor het duizendjarig rijk. Ten slotte noem ik nog die plaats uit het N. Test., waarvan zoele Chiliasten zeggen, dat zij 't meest voor hun gevoelen pleit, en wel Openb. 20: 1-10. Al aanstonds merken wij echter op, dat er toch ook Chiliasten zijn, die eerlijk erkennen, dat wij hier verplaatst worden van de aarde in de hemel en dat daarom het essentiële van het duizendjarig rijk in de hemel moet gesteld — zij het dan dat een afschijnsel hiervan op aarde in het heerlijk lot der kerk zal waargenomen worden.

Openb. 20 is een hoofdstuk, waarvan de verklaring zeer moeilijk is. En behartigenswaardig is wat Keil in zijn Kommentaar op Ezechiël, S. 537, schreef: "De apocalyptische tekening van Openb. 20 is van zo tegenstrijdige en in elk geval van zo onzekere uitlegging, dat zich daarop geen dogmatisch leerstuk laat gronden." Kuyper behandelt deze perikoop in zijn L. de C. S., blz. 256/258.

822 LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI Blijkbaar hebben echter de studenten hem niet recht begrepen. Wij stippen alleen aan, dat hij bij Gog ook denkt aan de cultuurloze volken. Wij sluiten ons aan bij het oordeel van Bavinck en Greijdanus. Hier wordt beschreven, dat de laatste overwinning van Satan in twee tempo's geschiedt. Eerst wordt hij voor duizend jaar gebonden en in de afgrond geworpen, en daarna verleidt hij opnieuw de volken, voert krijg tegen de gemeente en wordt dan voorgoed overwonnen en geworpen in de poel van vuur en sulfer. Deze gedachte nu, dat er na de overwinning van het wereldrijk nog een laatste aanval van de buiten de cultuur staande volken moet afgeslagen worden, vindt men ook bij Ezechiël, cap. 38/39 (alwaar Gog van Magog de aanvaller is), bij Zacharia cap. 12/14 en in Daniel 11.

Maar ook het beroep op dezen tekst gaat niet op. Op deze gronden: a. Er is hier in 't geheel geen sprake van een bekering en terugkeer der Joden, van een herbouw der stad Jeruzalem, van een herstel van tempel en eredienst en van een aanvankelijke vernieuwing der aarde.

b. Het leven en heersen der in de grote verdrukking trouw gebleven gelovigen heeft niet op aarde maar in de hemel plaats. Zeker zullen de gelovigen ook eenmaal op aarde als koningen en priesters heersen , maar dit zal eerst plaats hebben, als het nieuwe Jeruzalem uit de hemel op de aarde is neergedaald. Tot zolang is hun koningschap in de hemel, tijdelijk, 1000 jaar van duur.

c. Johannes spreekt in 't geheel niet van een eerste lichamelijke opstanding, die aan het 1000-jarig rijk vooraf zou gaan, en van een tweede, die daarop volgen zou.

Men werpt tegen, dat dit toch door Paulus wordt geleerd in I Cor. 15: 20/28. Men zegt, aangezien Paulus hier alleen spreekt van de opstanding der gelovigen, zo moet er later nog een tweede opstanding volgen. Maar dit gaat niet op. Paulus plaatst de opstanding der gelovigen aan het einde der wereldgeschiedenis als de Christus het koninkrijk aan de Vader overgeeft, en dus kan onmogelijk pas 1000 jaar na dit feit een tweede opstanding plaats hebben. Evenmin is dit het geval in I Thess. 4: 13-18.

De Chiliasten kunnen geen enkel bewijs uit dezen tekst putten voor hun gezochte bewering, dat de Thessalonicensen niet twijfelden aan de opstanding en het eeuwige leven der in Christus ontslapenen, maar dat zij aan twee opstandingen geloofden, een voor en een na het duizendjarig rijk en nu bezorgd waren, dat de reeds gestorven gelovigen eerst bij de tweede opstanding zouden opstaan en dus geen deel zouden hebben aan de heerlijkheid van het 1000-jarig rijk. Maar wat aanleiding hadden de gelovigen te Thessalonica om dit te vrezen? — zo kan men de Chiliasten tegenwerpen.

d. "Johannes zegt duidelijk, dat hij de zielen, rag . van de martelaren zag en maakt van de opstanding hunner lichamen geen LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI 823 melding. Hij schrijft voorts niet, dat de zielen opstonden of opgewekt werden of in het leven ingingen, maar dat zij leefden en dat ze terstond met Christus als koningen leefden en heersten, duizend jaren. Hij spreekt verder van de overige doden, of …. , en onderstelt dus, dat de gelovigen, wier zielen hij in de hemel zag, ook nog in zekeren zin tot de doden behoren, maar toch leefden en heersten; daartegenover zegt hij van de overige doden niet, gelijk in de Statenvertaling staat, dat zij niet weder levend werden maar dat zij niet leefden, … . En hij voegt er eindelijk met nadruk aan toe, dat dit leven en heersen van de getrouw gebleven gelovigen in tegenstelling met het niet leven der overige doden de eerste opstanding is.

Men voelt als het ware de tegenstelling; dat is niet de eerste opstanding, die door sommigen, ook reeds in Johannes' dagen, aangenomen werd, alsof er een lichamelijke opstanding der gelovigen aan het 1000-jarig rijk vooraf zou gaan; maar de eerste opstanding bestaat in het leven en heersen der getrouw gebleven gelovigen in de hemel met Christus." Johannes ziet hier dus vervuld, wat hij zelf beloofde, n.l. dat wie overwint terstond na de dood in de hemel de kroon der heerlijkheid ontvangt. Die doden, die met Christus heersen , behoeven dan ook voor de tweeden dood, dat is volgens 20: 14 het bij het eindgericht geworpen worden in de poel des vuurs, niet te vrezen.

e. Ongetwijfeld schijnt het, dat Johannes dit heersen met Christus, plaatst na de wederkomst van Christus in Caput 19: 11-21 getekend. Maar we hebben hier hetzelfde verschijnsel, dat in de Openbaring zo telkens voorkomt, dat na elkaar wordt beschreven wat in de realiteit naast elkaar voorkomt. f. Het is zeer wel mogelijk, dat Johannes bij het wereldrijk, dat hij tekent, gedacht heeft aan het Romeinse rijk. Maar er komen toch in zijn boek trekken voor, die aanwijzen, dat het wereldrijk wel zijn type vond in het Romeinse rijk, maar dat het daarin niet opging. Neen, het zou zich telkens weer verheffen, totdat het in een laatste machtige worsteling door de komst van Christus voorgoed vernietigd zou worden Maar al zou ook in de Christenlanden in de loop der eeuwen nu en dan het anti-Goddelijk beginsel zich stout verheffen — men denke slechts aan de Fransche Revolutie — in het generaal zou, toch de kerk van Christus zich geleidelijk onder de volken uitbreiden. Greijdanus is daarom ook van oordeel: "Hier wordt voorgesteld, dat de Satan een zekeren tijd gebonden wordt op een wijze, dat hij in de Heidenwereld geen werking kan uitoefenen, waardoor de heidenvolken als zodanig, massaal in beweging zouden komen, om de Christenheid en 's Heeren gemeente te willen vernietigen. Daarmede is gegeven, dat deze binding van Satan begonnen is, toen in het Romeinsche rijk het Heidendom heeft moeten wijken voor het Christen

824 LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI dom en dit laatste als het ware aan de spits der mensheid is komen te marcHeeren. wij kunnen dan de tijd van Constantijns optreden als Christen-keizer noemen, in het begin der 4e eeuw. (Zo ook reeds Augustinus — De Civ. Dei 20, 7, 9 — Honig). Sedert moest het Heidendom al meer terugwijken, zonken de heidenvolken in, kreeg het Christendom de leiding der mensheid, waren de Christenvolken, op allerlei gebied, de hoogst begenadigden, was de Christenheid, ofschoon het kleinste deel der mensheid, toch haar machtigste en heerlijkste deel, haar Hoofd. Hieruit vloeit voort, dat dit tijdperk om is, en de Satan weer losgelaten wordt, wanneer de Christenheid vervalt, haar glans en heerlijkheid en macht verliest en de heidenvolken weer komen tot ontwaken, om zich uit hun ingezonken toestand op te richten, de Christenvolken onder de voet te willen lopen en het Christendom eens voor altoos trachten te vernietigen."

Andere Gereformeerde theologen (Zo bijv. Chr. Encyclopaedie, I, 444 (2) ) menen, dat de "duizend jaren" reeds aanvangen met Jezus' komst op aarde en vooral na Jezus' hemelvaart, onder de macht des Konings.

Nog weer andere Gereformeerde theologen menen, dat wij bij deze 1000 jaren hebben te denken aan de perioden van bijzondere bloei en van vrede van de zijde der wereld, welke de kerk van Christus soms genieten zou.

Dan, de mening van Greijdanus schijnt mij 't meest aannemelijk, wegens het verband. Immers wordt ons nu hier door Johannes getekend, dat de volken, die buiten het centrum der historie en der cultuur stonden (volken die in de vier hoeken der aarde wonen, vers 8) ook door Satan zullen worden opgezweept, om de kerk van Christus aan te vallen. Maar ook die aanvallen zullen verijdeld worden evenals die van het wereldrijk en de valse profetie.

g. Schier ieder erkent thans, dat de 1000 jaren een symbolisch getal zijn. Zij staan en tegenover de weinige jaren, gedurende welke de getrouw gebleven gelovigen hier op aarde verdrukt en vervolgd zijn geworden 12: 14, en tegenover de voltooide heerlijkheid, die eeuwig is 22: 5. Zijn hiermede de voornaamste plaatsen, waarop de Chiliasten zich beroepen, bezien, dan rest ons nog het volgende. Het Chiliasme is reeds hierom onhoudbaar, omdat het in strijd is met de doorgaande onderwijzing der Heilige Schrift. In de gehele Bijbel toch staat deze onderwijzing op de voorgrond, dat er wel nu en dan perioden van korten duur zullen zijn, waarop de gemeente en innerlijk bloeit en uitwendig rust en veiligheid geniet, maar dat niettemin de kerk over 't algemeen moet rekenen op de haat en de vervolging der wereld. Gelijk de enkele gelovige veelal met moeite en druk heeft te worstelen, zo is ook de weg der kerk meestal een weg van strijd en tegenheid. En is dit reeds in het algemeen zo, inzonderheid van het laatste der dagen wordt ons geprofeteerd, dat alsdan zware tijden voor de kerk zullen aanbreken.

LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI 825

In 2 Tim. 3: 1-5 lezen we: "En weet dit, dat in de laatste dagen ontstaan zullen zware tij den. Want de mensen zullen zijn liefhebbers van zichzelf, geldgierig, laatdunkend, hoovaardig, lasteraars, de ouderen ongehoorzaam, ondankbaar, onheilig. Zonder natuurlijke liefde, onverzoenlijk, achterklappers, onmatig, wreed, zonder liefde tot de goeden. Verraders, roekeloos, opgeblazen, meer liefhebbers der wellusten dan liefhebbers Gods; hebbende een gedaante van Godzaligheid, maar die de kracht derzelve verloochend hebben." Daarnaast moeten we leggen de brede profetie van Matth. 24, waarin Jezus ons een schildering geeft van het woeden van wereld en duivel tegen de gemeente. "Alsdan zal grote verdrukking wezen, hoedanige niet is geweest van het begin der wereld tot nu toe, en ook niet zijn zal. En zo die dagen niet verkort werden, geen vlees zou behouden worden, maar om der uitverkorenen wil zullen die dagen verkort worden," vers 21/22.

De Apocalypse zegt het niet anders. De dagen, die aan de zondvloed voorafgingen, zullen terugkeren. De goddeloosheid zal ten top stijgen. De gelovigen zullen als paria's door de wereld uitgestoten worden. Niemand zal moeten kopen of verkopen dan die het merkteken van het Beest heeft d. i. die behoort tot de volgelingen van de Antichrist, die de volkeren bewoog met alle religie te breken en de wereldmacht te aanbidden. De voorstelling, die van ethische zijde wel werd gegeven is dan ook geheel in strijd met de stellige uitspraken der Heilige Schrift. Men meende dan, dat wel voortdurend vijandschap en tegenwerking zich zullen openbaren, maar dat niettemin het Christendom als een zuurdeeg alle natiën zal doordringen, dat het alzo ten slotte op aarde de victorie zal behalen en dat zodra dit is geschied, de aarde rijp zal zijn voor de Parousie. Alles wordt dus verwacht van een proces, dat rustig voortschrijdt, ondanks de geboden tegenstand. Zo zegt bijv. ook Muller in zijn Dogmatiek 2, blz. 284: "Eerst dan, wanneer het Christelijk geloofsleven het algemeen menselijke leven geworden is, heeft de kerk haar taak volbracht." Maar wel verre, dat allengs geleidelijk het kwade door het goede overwonnen zal worden, voorzegt de Christus ons veeleer in Luk. 18: 8, dat in het laatste der dagen zulk een vreselijke toestand op aarde gevonden zal worden, dat de vraag gewettigd is: Doch de Zoon des mensen, als Hij komt, zal Hij ook geloof vinden op de aarde? En nu werpt men wel tegen, dat Jezus toch zelf bevolen heeft, dat het Evangelie in de gehele wereld moet gepredikt worden. Ongetwijfeld is het zo.

Maar dat wil niet zeggen, dat allengs heel de wereld voor Christus zal worden gewonnen. Eenmaal bloeide in Klein-Azie en in Noord-Afrika de kerk des Heeren — maar het is zeer waarschijnlijk, dat de tegenwoordige toestand in die landen dezelfde zal blijven, ook al zal de 826 LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI

Zending daar nog wel het middel zijn, om enkelen tot de Christus te brengen. En wat die delen der aarde betreft, waar het Christendom begon zijn gezegenden invloed te doen gevoelen (we denken met name aan China en Japan) — hoe grote schade heeft de felle krijg tussen deze beide volken aan de Missie toegebracht; en hoe zeer is het gevaar te vrezen, dat Japan en andere volken zich eenmaal tegen het Christelijk Europa en de Verenigde Staten van N. Amerika keren zullen. Ziende in het gebod moet dus de Missie gedreven worden, maar niet met de illusie, dat straks heel de wereld voor de Zaligmaker buigen zal.

De Chiliasten missen dus alle recht, om wat door de profeten en psalmisten wordt gejubeld van een herstelling van Jeruzalem, letterlijk op te vatten. { ???}

We maken ons niet schuldig aan vergeestelijken, als we dit alles laten slaan op het geestelijk Israël. Integendeel. Aan de reeds genoemde voorbeelden voegen we nog dit toe. Aan Abraham was toegezegd, dat hij in Kanaän zou wonen, dat zijn zaad zo talrijk zou zijn als de sterren des hemels en dat alle geslachten des aardrijks in zijn zaad zouden gezegend worden. Maar nu laat de Heilige Geest in Rom. 4 op deze belofte dit licht vallen, dat de inhoud der belofte deze was: dat hij een erfgenaam der wereld zou zijn. En hij zegt, dat de belofte vast is al de zade, niet alleen, dat uit de wet is maar ook dat uit de gelove Abrahams is, welke een Vader is van ons allen (gelijk geschreven staat: Ik heb u tot een Vader van vele volken gesteld).

Dit betoog menen de Chiliasten te kunnen ontzenuwen met een beroep op Matth. 24. Volgens hen kondigt Jezus in vers 27 (*Want gelijk de bliksem uitgaat van het Oosten en schijnt tot het Westen, alzo zal ook de toekomst van de Zoon des mensen wezen) zijn eerste en in vers 30 (En alsdan zal in de hemel verschijnen het teken van de Zoon des mensen; en dan zullen al de geslachten der aarde wenen en zullen de Zoon des mensen zien, komende op de wolken des hemels met grote kracht en heerlijkheid) zijn tweede wederkomst aan.*

Maar dat is zo niet. Twee vragen deden de apostelen Hem n.l. wanneer de door Hem voorspelde verwoesting van Jeruzalem zou plaats hebben en Welk het teken zou zijn van zijn toekomst? En op die vragen geeft Jezus hier bescheid. Daarbij moeten wij bedenken, dat Jezus in Matth. 13: 37/50 zegt, dat het saam opgroeien van onkruid en tarwe en het samenbrengen van allerlei soorten van vissen in het net voortduurt tot de voleinding der eeuwen.

**§ 17. De Antichrist**.

Locus classicus is hier II Thess. 2: 3, 4: dat niemand u verleide op enigerlei wijze, want die (n.l. de dag van Christus) komt niet, tenzij dat eerst de afve gekomen zij, en dat geopenbaard zij de mens LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI 827 der zonde, de zoon des verderfs; die zich tegenstelt en verheft boven al wat God genaamd of als God geëerd wordt, alzo dat hij in de tempel Gods als een God zitten zal, zichzelven vertonende, dat hij God is. De naam avrtxpecrroc komt alleen voor in de brieven van Johannes. Hij betekent volgens Cremer niet "een, die in plaats van Christus optreedt, zich zijn waardigheid aanmatigt (dit ligt veelmeer in de term … maar het beduidt de vijandelijke tegenstelling, dien, die vol haat tegen Christus is." Nu zullen wij zien, hoe we hier moeten onderscheiden tussen een zaak (de antichristelijke macht, het antichristendom) en een persoon (den Antichrist). Maar wij zeggen thans reeds, dat nog steeds, zelfs onder de Gereformeerden, de gevoelens uiteenlopen over de vraag, of wij bij de Antichrist, de mens der zonde, hebben te denken aan een begrip of aan een persoon. Van Oosterzee (Chr. Dogmatiek, II, 552), Gravemeyer (III, 216), Kuyper en Bavinck denken aan een bepaalden persoon. Maar Bill (Dogmatik, S. 557) schrijft: "der Antichrist ist nicht eine Einzelpersonlichkeit, die einmal am Ende der Zeiten erscheinen wird, sondern ein Collektivbegriff." Seeberg hecht niet veel aan dit onderscheid. "Fur unseren Zweck kommt nur der Kern des Gedankens in Betracht, namlich dasz der in der Geschichte der Mensheit sich steigernde Gegensatz gegen die Christenheit nicht politisch oder kulturell begründet ist, sondern auf dem religiosen Widerspruch wider de Erliiser Christus beruht. Ob dieser Widerspruch dann von Propheten oder Professoren und Hiërarchen, von mehreren oder einem Führer ausgeht, laszt sich natürlich nicht ausmachen und ist auch sachlich vollig gleichgultig" (Seeberg, a.w., II, S. 610).

De oude Christelijke kerk zag in het Romeinsche wereldrijk en met name in de keizer de Antichrist. Later werd Mohammed wel de Antichrist genoemd. In de tijd der grote Reformatie was het algemene gevoelen, dat bij de Antichrist aan de Paus, of juister nog, aan al de Pausen gezamenlijk, aan het Pausdom moest worden gedacht. Trouwens noemde ook reeds Wycliff de paus de Antichrist. In de Belijdenisschriften onzer kerken wordt dit niet met zoveel woorden uitgesproken. Niettemin is ongetwijfeld in art. 36 met het rijk van de Antichrist, in tegenstelling met het koninkrijk van Jezus Christus bedoeld "de pauselijke macht in de Roomse kerk." Zelfs zegt de Voorrede voor de Canones van Dordt onomwonden: "de tirannie des Roomsen Antichrists."

In de Lutherse Symbolen wordt het wel met zoveel woorden uitgesproken. Wordt in de Apologia Confessionis van Melanchton bij de behandeling van de Roomse leer der rechtvaardigmaking uit de werken alleen nog maar gezegd: "Dus zal het Pausdom ook een deel zijn van het rijk des Antichrists, wanneer het de menselijke verdiensten zo voorstaat, omdat zij zouden rechtvaardig maken — in de

828 LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI Smalcaldische Artikelen heet het zo beslist mogelijk: "De Roomse leer bewijst, dat de Paus is de ware Antichrist zelf, die zich boven en tegen Christus heeft verheven, nademaal hij de Christenen niet wil zalig doen zijn zonder zijn macht. Dat is, om het eigenlijk te zeggen, zich verheffen boven en tegen God, gelijk Paulus 2 Thess. II spreekt." In de gereformeerde Confessio Scoticana (Schotsche Confessie) van 1581 wordt het even beslist gezegd. De oude Gereformeerde en Luth. dogmatici dachten er niet anders over, ja zij beschouwden het bijna als een geloofsartikel. Slechts enkele aanhalingen uit Calvijn ten bewijze. In zijn Institutie (IV, 2, 12 en IV, 7, 25) noemt hij de paus dux et antesignanus (voorvechter) van het goddeloze en afschuwelijke rijk des Antichrists, terwij1 hij bij 2 Thess. 2: 3 aantekent: "Hetgeen Paulus zegt, zien wij vervuld in het Pausdom" en bij vers 4: "Een tienjarige jongen zal zonder veel moeite in de Paus de Antichrist erkennen."

Allengs zijn echter de theologen op dit gevoelen teruggekomen. En dit volkomen terecht. Ongetwijfeld openbaarde zich het Pausdom in de tijd der grote Reformatie en in de daaraan onmiddellijk voorafgaande periode als een macht, die zich stelde tegen de Christus; als een macht, waarvan de geest uit de afgrond zich bediende. Maar daarom was en is het Pausdom nog niet de Antichrist. En dat om deze redenen:

a. de Antichrist is, gelijk wij zullen zien, een bepaald persoon en niet een reeks van personen;

b. hoezeer de pausen telkens in strijd met Gods Woord hebben gehandeld, toch heeft nimmer een hunner in de theorie zich verheven boven al wat God genaamd of als God geëerd wordt. Integendeel. Altoos traden de pausen op met de erkentenis, dat zij hun macht niet aan zichzelven, maar aan de Christus ontleenden en dat zij niet meer waren dan stedehouders van Christus. En werpt men tegen, dat dit bijv. in de dagen der Reformatie slechts huichelarij was, dan antwoorden wij: Voor een ogenblik toegegeven, dat dit zo was, dan past op hen nog minder de benaming Antichrist. Immers spreekt Paulus in II Thess. II niet van een persoon, die veinst een dienstknecht van Christus te wezen, onderwig hij een vijand van Hem is, maar juist van iemand, die openlijk als een vijand van God en zijnen Christus optreedt en aan Hen de oorlog verklaart.

c. Moeilijkheden leveren de woorden op "dat hij in de tempel Gods als een God zitten zal." In Meyers Kommentar wordt verdedigd het gevoelen, dat wij hier aan een werkelijke tempel hebben te denken en wel aan de tempel te Jeruzalem — maar deze opvatting is geheel verwerpelijk. Anderen menen, dat met de tempel de Christelijke kerk is bedoeld — en dit gevoelen komt ook ons zeer aannemelijk voor, al is het denkbaar, dat de Antichrist voor zich een werkelijken tempel zal laten bouwen. Maar al nestelt de Antichrist zich in de kerk van Christus, dan volgt hieruit nog niet, dat

LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI 829 hij dit doen zal onder de schijn van vriendschap. Neen, hij zal daar voor zich opeisen de eer, die tot dusver Gode toegebracht werd en alzo zal hij zich juist verheffen boven al wat God genaamd of als God geëerd wordt. En zo is het Pausdom nimmer opgetreden.

d. Wij moeten nooit voorbijzien om de vele gevaarlijke dwalingen der Roomse kerk het veelbetekenende feit, dat Rome verschillende hoogst gewichtige dogmata altoos vastgehouden heeft. Men denke slechts aan de leer der Triniteit, de Godheid van Christus, de Godheid van de Heilige Geest, de Vleeswording des Woords, het verzoenend lijden van Christus. In onze dagen openbaart de geest uit de afgrond zich dan ook heel wat driester. Aan zulk een afval kon men in de dagen der grote Reformatie nog niet denken. Vandaar, dat zich onder de gedoopte volkeren al meer openbaart de overtuiging, dat de kerken der Reformatie en de Roomse kerk zich saam te weer moeten stellen tegenover het ongeloof. Rome zelve voelt dit ook. En volstrekt niet alleen op politiek gebied. Ook op 't gebied der wetenschap. Wij wijzen hier slechts op deze woorden uit de Encyclopaedie und Methodologie van Dr. Kuhn (S. 43): "Im Hinblick auf de antichristlichen Zeitgeist ist es htichst wiinschenswerth und nothwendig, dasz Katholiken und Protestanten ihre Anstrengungen Air Bekampfung des gemeinsamen Feindes vereinigen, um das Erbe der christlichen Religion zu retten und sicker zu stellen. Die wissenschaftlichen Forschungen der Andersglaubigen zur Rechtfertigung der christlichen Glaubens-Quellen und Wahrheit, wie dies namentlich auf exegethischem und historischem Gebiete in röhmlicher Weise geschieht, werden von der katholischen Wissenschaft dankbar anerkannt und im gemeinsamen Interesse der christlichen Religion verwerthet.

"Wij moeten dan ook beslist breken met de voorstelling, alsof het Pausdom de Antichrist zijn zou. Om tot een helder inzicht te komen, is het noodzakelijk, dat wij eerst zien hetgeen de Heilige Schrift aangaande de Antichrist zegt. Zij toch tekent ons allengs scherper zijn beeld. In Daniel 11: 36/37 lezen wij: En die koning zal doen naar zijn welgevallen en hij zal zichzelven verheffen en groot maken boven allen God, en hij zal tegen de God der goden wonderlijke dingen spreken en hij zal voorspoedig zijn, totdat de gramschap vo/eind zij; want het is vastelijk besloten, het zal geschieden. En op de goden zijner vaderen zal hij geen acht geven ... maar hij zal zich boven alles grootmaken."

Van deze Antichrist nu is Antiochus Epiphanes, op wien in de voorafgaande verzen wordt gedoeld, het type. Nu is het bekend, hoe deze vorst in de tweede eeuw voor Christus niet alleen duizenden Joden liet vermoorden, maar hoe hij ook de tempel des Heeren aan Jupiter wijdde, het dagelijks offer deed stilstaan, de besnijdenis verbood en de afgoderij in de meest zedelozen vorm met geweld invoerde. Mede door de invloed dezer beschrijving

830 LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI van Daniel werd volgens Schürer4, II, 621/2 ten tijde van Jezus' omwandeling op aarde door de Joden deze voorstelling gehuldigd, dat na de verschijning van de Messias de heidense machten zich nog tot een laatsten aanval zouden opmaken en dat die aanval zou worden geleid door een man van grote talenten, de hoofdwederpartijder van de Christus. Jezus zelf spreekt niet van de Antichrist maar wel van de …. Zo bijv. Matth. 24: 24: Want er zullen valse Christussen en valse profeten opstaan en zullen grote tekenen en wonderheden doen, alzo dat zij (indien het mogelijk ware) ook de uitverkorenen zouden verleiden. Jezus spreekt dus niet van de tegen-Christus maar van de valse Christussen. 0. i. zegt dan ook Bavinck (2e ed., blz. 753) minder juist: "Jezus maakt het antichristelijk beginsel los uit de Oudtestamentische tegenstelling van Israël en de volken en ziet het belichaamd in vele valse Christussen en vele valse profeten, die opstaan zullen na en tegen Hem."

Cremer zegt ook nadrukkelijk van de plaatsen, waarop Bavinck zich beroept, dat wij hier met valse Christussen, uit de Joden voortgekomen, te doen hebben, die hierin van de Antichristen onderscheiden zijn, dat zij zich valselijk voor de Christus uitgeven, terwijl de Antichristen zich tegen de Christus stellen. Ook Grosheide merkt op: "En dat men menen kon, de Christus te hebben gevonden hangt daarmee samen, dat juist weer in de laatste tijden velen zullen opstaan, die zich uitgeven voor de Christus (die voor het eerst komt of wederkomt), die valse profeten zijn en die blijkbaar ook buiten de gemeente zullen arbeiden.

De discipelen moeten zich niet in de war laten brengen door hun grote tekenen, want die zijn geen tekenen van Goddelijken oorsprong, noch door wonderdaden, want die worden niet altijd gedaan door Goddelijke kracht. De Satan is zeer machtig, maar de discipelen mogen rekenen op de troost der uitverkiezing. God zal ze bewaren, vallen is onmogelijk." Met name wordt de Antichrist genoemd in I Joh. 2: 18 en 22: Kinderkens ! het is de laatste ure; en gelijk gij gehoord hebt, dat de antichrist komt, zo zijn ook nu vele antichristen geworden; waaruit wij kunnen weten, dat het de laatste ure is — Wie is de leugenaar, dan die loochent, dat Jezus is de Christus? Deze is de antichrist, die de Vader en de Zoon loochent. Omdat hier zowel van de Antichrist als van Antichristen sprake is, oordeelt Kuyper (L. de C. S., blz. 233): "de Apostel Johannes heeft ons het onderscheid leren maken tussen de Antichrist en de Antichristen. Er komt dus ook een antichrist maar er waren er ook reeds. Die Antichristen waren mannen, die eerst in de christelijke kerk "eingebürgert" waren geweest, doch er uitgingen en zich lasterend tegen haar stelden door het grootste mysterie der kerk n.l. de Vleeswording

LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI 831 aan te tasten en zowel de Vader als de Zoon te loochenen." In dezelfde geest schrijft Greijdanus (Korte Verklaring): "De Antichrist wordt zo genoemd, omdat hij zich welbewust tegen Christus stelt, en zich zelf uitgeeft voor de beheerscher van het heelal. Op het allerlaatst der dagen zal hij opkomen en woeden, maar dan ook door de Heere Christus Zelf vernietigd worden bij zijn verschijning ten gericht. Maar zijn geest, d. i. de geest des satans, die hem geheel zal vervullen en drijven, werkt ook reeds tevoren, de voorafgaande eeuwen, in degenen, die loochenen, dat Jezus de Christus en Zone Gods is." Ten onrechte oordeelt Weiss (Meyer's Kommentar) dan ook: "Die herrschende Vorstellung, dass damit Vorlaufer des Antichrist gemeint seien und die eigentliche Ankunft des personlichen Antichrist noch zu erwarten stehe, widerspricht der direkten Aussage, dass das Auftreten der Vielen genau der Verktindigung von einem Antichrist entsprechen und zerstört die Argumentation, durch welche der Apostel nicht das Nahen sondern das Dasein der letzten Stunde begriindet."

Verder noemt Johannes de Antichrist nog in 4: 3; 2 Joh. 7; en hij tekent hem in Openb. 13: 1-8; 17: 11 v.v., vgl. ook 19: 19, 20 als de stichter en beheerser van het wereldrijk, dat er onbeschaamd voor uitkomt, met God en zijnen Christus en zijn geboden radicaal gebroken te hebben. Het beest uit de zee staat wel met dat uit de afgrond in verband, maar is daarmede toch niet geheel identisch. Het beest uit de afgrond is een bepaalde belichaming van het beest uit de zee, 17: 11, is een der koppen van dit beest, en wel de van zijn doodswonde genezen en herleefde kop, vers 3 en 14. " Dit beest uit de zee is a. Heilige w. de zichtbare openbaring van de draak, zijn menselijke belichaming, zijn aardse krachtswerktuig. En de draak is de bezieler van het beest uit de aarde, zijn geest, zijn bestuurder. Dit beest uit de zee stelt de gezamenlijke overheden der gehele mensheid voor, alle volken en rijken als politieke grootheden gedacht, de regeringen of regeerders met hun natiën, van alle tijden, als eenheid genomen.

Op zichzelf is het overheidsambt uit God. Maar veelszins laten zich de overheden gebruiken als instrumenten in Satans hand tegen de Heere en wat Zijns is, en treden zij op als werktuigen der hel. De zeven koppen zijn de in de loop der eeuwen elkander opgevolgde en in elkander overgegane wereldheerschappijen. Dit beest uit de aarde is in zijn geheel dus meer dan het Romeinse rijk en zijn zeven koppen omvatten meer dan een aantal keizers van dit laatste wereldrijk. De Romeinse wereldheerschappij is de belichaming van dit beest slechts in die zijner gestalten of koppen, terwijl het beest uit de afgrond, of de achtste koning, 17: 8, 11 de antichrist, met zijn wereldmacht, er de achtste, volle en laatste incorporatie van wezen zal, in gemeenschap met de tien andere rijken, die dan met hem samenwerken en zich aan hem onderwerpen" (Greijdanus, K. V., zie ook wat Gr. schrijft bij hoofdst. 17).

832 LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI Al deze plaatsen doen ons II Thess. 2: 3, 4 eerst recht verstaan. Volgens deze verzen "moest eerst de afval komen en de goddeloze mens geopenbaard worden — het kind des verderfs — die zich verzet en verheft tegen al wat God heet of vereerd wordt; hij zal zelfs in de tempel Gods plaats nemen, en (trachten te) bewijzen, dat hij God is" (Vertaling van Van Leeuwen, K. V.). Eerst moet dus de afval van God en Christus en van 's Heeren ordinantien en het voor waar proclameren van wat volgens de Heilige Schrift leugen is, zijn hoogtepunt bereikt hebben. Vervolgens moet aan de dag des Heeren voorafgaan het "geopenbaard worden" — dit woord wordt ook gebruikt in 1: 7 in verband met de Christus; hier geeft het aan "dat in dit verschijnen van dezen goddelozen mens" een geestelijke macht werkt en de drijvende kracht is, n.l. van de Satan — van de goddelozen mens (de Statenvertaling volgt een andere lezing en. vandaar "mens der zonde") of letterlijk van de "mens der wetteloosheid." Gelijk de Zone Gods onze natuur aannam, zo zal de Satan zich eenmaal als 't ware incarneren in een mens (Satan is de aap van God — Luther) die alle wetten Gods met voeten treedt. Die goddeloze mens is "het kind des verderfs."

Deze typering werd eenmaal door de Heere Jezus gegeven van Judas, Joh. 17: 12 en hier gebruikt, om te tonen, waartoe deze mens behoort en wat zijn eeuwig lot zijn zal, Openb. 17: 8, 11 (het beest uit de afgrond, gaat "ten verderve") I Sam. 20: 31; Jes. 57: 4. Al gebruikt Paulus de term "Antichrist" niet, toch is hij door Paulus bedoeld blijkens hetgeen hij verder van dezen mens schrijft. Lindeboom ("De Brieven van de Apostel Paulus aan de gemeente te Thessalonica", blz. 125/26) zegt: "De zin is dus, dat hij zich verheft boven de waren God en boven alle goden, die door de volken worden vereerd, en dat hij daarom ook geen plaats van godsdienstige verering ontziet, maar zowel de plaatsen der Godsverering als de ere van God en goden voor zich opeist. Het praes. id7repocrpo lzevoq is evenals in de 0. Testamentische voorzeggingen praesens propheticum; 6o-re wijst aan het gevolg en de openbaring van zijn zelfverheffing; zodat hij in de tempel van God zal gaan zitten, zal zitten, of zit: in verband met de voorafgaande partic. en met het volgende partic. praesens heeft o. i. de aoristus stocauroce ongeveer de betekenis van een praes. De tempel van God; … 10(01 1 en -eo, t) hebben beide het art.; de uitdrukking heeft dus een generalen zin; daaruit is niet op te maken, dat hij in een of ander kerkgebouw zijn zetel zal vestigen; de tempel Gods, te Jeruzalem, kan allerminst bedoeld zijn, wig die der verdwijning nabij was, toen Paulus schreef. Tempel moet o. i. metonym worden opgevat: de kerk in de ruimste zin. De mens der zonde, die God en Christus tegenstaat en de gemeente haat en wil verderven, zal zich aanstellen als een God, en daarom zal hij staan naar de hoogste macht op het gebied van godsdienst en kerk, en zonder schaamte of bedekking

LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI 833 zichzelf aanwijzen als God: … met nadruk …: dat hij inderdaad God is; hij zal niet slechts zeggen, maar door tekenen en wonderen, vers 9, zich allen schijn geven van God te zijn; zo dat velen het zullen geloven en zich buigen voor de valse God, de antichrist, in wie Satan zijn energeia ten volle zal openbaren, waar het mogelijk is, tot uitroeiing van de gemeente en verbanning der waarheid."

Wanneer wij nu al deze Schriftgegevens saamvatten dan volgt hieruit, dat wij wel moeten onderscheiden tussen de antichristelijke macht en de Antichrist zelven.

Gedurig zijn er in de loop der tijden bijzonder sterke openbaringen geweest van de geest uit de afgrond, die beoogt het geloof in de persoon van Christus geheel te ondermijn en het werk van Christus te vernietigen. En in sommige personen spraken deze antichristelijke macht en geest zich zeer duidelijk uit. Zo in Antiochus Epiphanes; in Nero; in de fanatieke tolken der Franse Revolutie enz.

Driester echter dan ooit te voren openbaart zich in onze dagen deze antichristelijke macht. Nimmer is zo fel het meest brutale ongeloof gepredikt als thans; nimmer heeft zo sterk de mens zichzelven als God verheerlijkt; nimmer heeft men zo beslist tegenover de christelijke beginselen antichristelijke gesteld en de christelijke grondslagen van het volksleven ondermijnd. Wat in Rusland in de laatste jaren plaats greep, gaat elke beschrijving te boven.

Ook in andere staten der wereld dringt het Communisme zich al meer naar voren. En ergerlijk is de wijze, waarop in Duitsland de Belijdeniskerk en de Roomse Kerk onderdrukt worden. Nu is het mogelijk, dat God dit proces der verwildering op religieus en ethisch gebied nog stuiten zal. Maar het is ook zeer wel mogelijk, dat dit proces zal doorwerken en dat het einde nadert. Hoe dit zij, uit de Heilige Schrift leiden wij af, dat de Satan eenmaal de Incarnatie van de Logos zal willen nabootsen en er een mens zal opstaan — wellicht nog voorafgegaan door de verschijning van atheïstische genieën, die, titanisch en satanisch, zich van alle Goddelijke ordinantiën emanciperen — in wie het anti-Goddelijke principe als 't ware geheel en al vlees en bloed is geworden, en in wie de moederzonde, de hoogmoed, door grenzenloze zelfverheffing boven alle menselijke en Goddelijke machten, haar toppunt bereiken zal. Terecht schrijft Kuyper, De Gemene Gratie, deel I, blz. 446 (zie de schone bladz. 425/54): "Het wordt al meer in der mensen zelfbesef de onttroning van de levenden God, om zichzelf allereerst als God te gaan gevoelen, oppermachtig, allesbeheersend, allesdwingend; totdat allengs de mystiek zich in dit zelfbesef gaat mengen, om voor de nieuw geboren god van ons menselijk ik ook een nieuw geordende eredienst in te richten. Eerst de aanbidding van het genie, dan de hulde der virtuosen, straks de offerande aan wie machtig is en groot. En gaat dit nu tot de einde toe door, tot het ten slotte niet 834 LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI verder kan; heeft ten slotte alle menselijk denken zich op dezen langen weg geheel uitgeput, zodat de zelfvergoding van de mens volstrekt is geworden en is hiermede in het eind de vrucht van deze verfijnde zondige ontwikkeling voldragen, dan kan het niet anders, of het rijpe resultaat van dit proces zal zich ten slotte in een oppemachtige mens belichamen, en die machtige, allesbeheersende mens, zal alsdan "de mens der zonde", de zoon des verderfs zijn. Maar als de mens der zonde daar is, dan is het ook uit. Dan heeft het kwade zich uitgeleefd. Dan maakt de Christus aan deze gruwelijke ongerechtigheid een einde."

**§ 18. Tijd en wijze van Jezus' wederkomst.**

Van de dag zijner hemelvaart af, heeft de Christus zijn Middelaarswerk in de hemel voortgezet en op dit werk wordt de kroon gezet door zijn wederkomst. Omdat de Middelaar als loon op de arbeid zijner ziel is gegeven alle macht in hemel en op aarde, en Hij gezeten is aan de rechterhand Gods, daar spreekt het vanzelf, dat Hij ten gerichte komen zal, Joh. 5: 27: En heeft Hem macht gegeven; ook gericht te houden, omdat Hij des mensen Zoon is. Wat nu de tijd van Jezus' wederkomst betreft, schijnt het N. Testament, met de werkelijkheid in strijd te zijn. Telkens toch spreken Jezus en de apostelen over de Parousie, alsof zij weldra te wachten was en toch bleef zij tot dusver nog uit. Maar dit wordt ons begrijpelijk, als wij onderscheiden tussen de tekenen, die aan Jezus' wederkomst voorafgaan en de wederkomst zelve. Nu zijn die tekenen reeds gezien in de dagen der apostelen. De ketterij en de leugen, de oordelen en gerichten dier dagen, als Jeruzalems val en de bloei van het Romeinse wereldrijk, zijn als zoveel voorboden der Parousie geweest. Welnu op die tekenen der tijden moeten de gelovigen dan ook letten. Tot waakzaamheid zijn zij ten duurste geroepen. Zij moeten … leven, alsof elke dag de Parousie kon worden verwacht. "Die Mlle der Parousie ist gewissermassen nur ein anderer Ausdrück für die absolute Gewissheit derselben" (Baldensperger). De kerk moet echter afzien van elke berekening van het tijdstip der wederkomst. 't Is waar, vele tekenen moeten geschieden eer het einde daar is; o. a. moet het Evangelie in de gehele wereld gepredikt zijn, Matth. 24: 14.

Maar voor 't overige zal de Parousie onverwacht plaats hebben. Jezus zal komen als een dief in de nacht, II Petri 3: 10. Meer nog. In Marc. 13: 32 heeft Hij zelf gezegd: Maar van dien dag en die ure weet niemand, noch de engelen, die in de hemel zijn, noch de Zoon dan de Vader. Maar waar de Parousie zo lang zou toeven, hoe kan Jezus dan o. a. in Matth. 16: 28 zeggen, dat sommigen van zijn omstanders de dood niet zouden smaken, totdat zij de Zoon des mensen hadden, zien komen in zijn koninkrijk? Jezus spreekt hier niet van de Parousie. Zo telkens als Jezus' koninkrijk

LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI 835 op aarde uitgebreid wordt, zo telkens komt Hij in zijn koninkrijk, of nog juister, schittert zijn koninklijke waardigheid (Grosheide: 21R ac yAeta is hier wat anders gebezigd dan doorgaans. Er staat niet Gods of der hemelen bij, het is hier koninklijke waardigheid. Er is hier niet sprake van hetzelfde feit als vers 27, daartoe verschillen de woorden te veel. Jezus spreekt van de machtsopenbaringen, die van Hem zullen uitgaan; welnu die beginnen met de Pinksterdag. Dan ziet men, dat Jezus koning is en dat het geloof in Hem volk na volk overwint. Dat er iets anders is bedoeld als vers 27, blijkt uit het nadrukkelijk Voorwaar zeg Ik u en uit de parallel bij Markus, waar de twee uitspraken gescheiden voorkomen. Hetzelfde geldt van Matth. 24: 34: Voorwaar Ik zeg u, dit geslacht zal geenszins voorbijgaan, totdat deze dingen zullen geschied zijn.

Grosheide biedt deze verklaring aan: "yen" behoeft niet bepaald de mensen van dezelfde leeftijd te betekenen. De vraag is echter, of het hier, waar van geen soort mensen sprake is, geen Far. of wie ook worden genoemd toch niet te nemen is als "Zeitgenossenschaft", want Jezus wil hier een tijdsbepaling geven. Is dit zo, dan ziet echter het vers alleen op de verwoesting van Jeruzalem, niet op de parousie (waarvan vers 36 de tijd onbekend noemt) dan in verwijderden zin, zoals vers 15, en ten aanzien van de parousie betekent het dan: heel het menselijk geslacht. Er is iets voor deze exegese te zeggen, omdat vers 35 algemene strekking heeft, niet tijdsbepaling is en daarentegen vers 36 (met van die dag en die ure) de parousie uitdrukkelijk noemt, zodat daarvan blijkbaar in het vorige niet direct sprake was. Ook van de wijze, waarop de wederkomst van de Heere Jezus geschieden zal, zegt de Heilige Schrift slechts weinig. Ze wordt genoemd rapoutroc (welk woord letterlijk betekent: weder aanwezig zijn en verder aanwezig blijven na een tijd verborgen te zijn geweest), …….

Deze wederkomst is zowel een werk van de Vader, omdat Hij de Christus zenden zal, als een werk des Zoons, die als Koning moet heersen totdat Hij al zijn vijanden overwonnen heeft. Als uitvloeisel hunner leer van Jezus' hemelvaart beweerden de Luthersen, dat de Parousie slechts bestaan zal in de plotselinge zichtbaarwording van het eenmaal bij de verhooging onzichtbaar en alomtegenwoordig geworden lichaam van Christus. Hiertegenover stelden de Gereformeerden, de menselijke natuur van Christus onverzwakt handhavende, dat de Parousie, hoe plotseling ook, toch successive zal plaats hebben. En een lichamelijk, plaatselijk en tijdelijk karakter zal dragen. Bij Jezus' wederkomst zullen de wolken Hem als op een zegewagen naar de aarde dragen; zal Hij komen met grote kracht en heerlijkheid en omgeven door zijn engelen; onder wie misschien ook reeds de gezaligden begrepen zijn I Thess. 3: 13 en II Thess. 1: 10; en ten laatste zal Hij voor alle mensen zichtbaar

836 LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI wezen, gelijk aan de bliksem, die van de een zijde des hemels licht tot de andere. § 19. De dag des Heeren. De opstanding der doden. Met de Incarnatie brak het slot van de aimi 0670G aan, zodat de Christelijke kerk van toen of in de laatste dagen of in de laatste ure leefde. Met de wederkomst van Christus gaat nu deze laatste eeuw over in de .. . Aanvang van de toekomende eeuw is … of de grote dag. Waar nu het N. T. zegt, dat het oordeel op een dag, ja op een uur zal plaats hebben, daar blijkt hieruit genoegzaam, dat de dag des Heeren niet lang van duur zal zijn. Aan de andere zijde moet er echter zoveel geschieden, dat deze dag wel niet een dag van 24 uur zijn kan.

Trouwens duidt … in het N. T. dikwijls een veel langere tijd aan dan een uur van 60 minuten, Joh. 16: 2, 32; I Joh. 2: 18. De eerste daad nu, die bij de verschijning van Christus plaats grijpt, is de opstanding der doden. De Vader brengt haar tot stand door de Zoon. II Cor. 4: 14. Duidelijk leert de Schrift dat en de rechtvaardigen en de goddelozen zullen opstaan, Daniel 12: 2 en Matth. 25: 46. Toch spreekt zij verreweg 't meest van de opstanding in heerlijkheid als van een weldaad, die ook door Christus voor zijn volk verworven is. Zij is de ware opstanding, een naar ziel en lichaam beide met Christus in gemeenschap treden. Deze opstanding der gelovigen geschiedt ongeveer tegelijkertijd met de verandering der levend overgebleven kinderen Gods; de laatsten hebben bij de eersten niets voor, zelfs gaat het opstaan in orde nog aan het veranderd worden vooraf. Saam worden zij dan de Heere tegemoet gevoerd in de lucht, I Thess. 4: 15-17.

Nu mogen wij het ons niet zo voorstellen, dat God eenvoudig geheel nieuwe lichamen, buiten elk verband met de oorspronkelijke om, formeert. Ware dit zo, dan zou er geen opstanding der doden zijn; dan kon de Heilige Schrift niet zeggen, dat de doden uit het graf en uit de zee terugkeren. Vast staat, dat het nieuwe lichaam uit wat Kuyper noemt "de lichaamskiem" van het oude lichaam door een daad van Gods almacht wordt opgebouwd, I Cor. 15: 36 en vlg. Terecht zegt dan ook Bavinck 2 (IV, 776/777): "Het lichaam des mensen moge na de dood vergaan en naar zijn stofmassa in allerlei andere organismen worden omgezet, er blijft op aarde iets van over, dat het substraat van het opstandingslichaam uitmaakt. Wat dat is, weten wij niet en kunnen wij nimmer uitvinden. Maar het bevreemdende daarvan verdwijnt, zodra wij bedenken, dat de allerlaatste bestanddelen der dingen ons volkomen onbekend zijn. Elk kleinste atoom is nog weer voor ontleding vatbaar; de chemische analyse zet zich eindeloos voort maar bereikt nooit het volstrekt eenvoudige zijn. En toch moet er bij alle organismen en zo ook bij het menselijk lichaam iets zijn,

LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI 837 dat in de steeds voortgaande gedaanteverwisseling zijn identiteit behoudt. Wat ongerijmds is er dan in, om aan te nemen, dat zulk "een organische grondvorm" zulk een "schema der individualiteit" ook de dood van het menselijk lichaam overblijft, om als zaad te dienen voor het lichaam der opstanding?" Ter verdediging dezer opvatting kunnen wij wijzen op analoge gevallen in de natuur. Uit een eikel wordt een eik, uit een embryo een menselijk lichaam opgebouwd. Natuurlijk bedoelen wij hiermede niet, gelijk Augustinus en Thomas van Aquino leerden, dat de totalitas materiae, welke bij een lichaam behoord beef t, in de opstanding door God uit alle hoeken der aarde saamvergaderd en in dezelfde wijze en mate als weleer tot de verschillende delen des lichaams teruggeleid wordt. Maar al is deze voorstelling onhoudbaar, daarom mogen wij niet in het andere uiterste vervallen.

Met de opstanding uit een "lichaamskiem" (het is minder juist te spreken van opstanding des vleses, omdat volgens de Heilige Schrift wat ophield bezield en levend te zijn, daarmede ook ophoudt vlees te wezen en tot stof wederkeert, Gen. 3: 19) staat de zorg voor de lijken in verband. Eveneens onze afkeer van de lijkverbranding. Want wel wordt ook door de verbranding de "lichaamskiem" niet vernield, maar zij is toch in strijd met de eerbied voor de doden en daarom door de christelijke zede veroordeeld. Overigens kunnen wij van het opstandingslichaam weinig zeggen. Voor de identiteit van het lichaam is het een vereiste, dat in het opstandingslichaam diezelfde organisatie en vorm, datzelfde schema en type bewaard wordt, welke hier het lichaam stempelden tot het eigen lichaam van een bepaald persoon. En gelijk er op aarde nu veel verschil in vlees is bij de organische schepselen, zo zal er ook een groot onderscheid zijn tussen het tegenwoordige en het toekomstige lichaam, gelijk duidelijk blijkt uit I Cor. 15: 42/49.

Het tegenwoordige lichaam is een …. een lichaam, dat gevormd wordt uit door i… bezield en aan verandering onderworpen vlees en bloed; maar het toekomstige lichaam is een … is wel een wezenlijk lichaam maar het wordt beheerst niet door de … maar door het …, het bestaat niet uit vlees en bloed, zoals zij thans zijn, I Cor. 15: 50; het is boven het geslachtsleven Matth. 22: 30 en boven de behoefte aan spijs en drank verheven, I Cor. 6: 13 en daarin zelfs onderscheiden van het lichaam, dat de mens bezat voor de val; het is onsterfelijk, onverderfelijk, vergeestelijkt en verheerlijkt, I Cor. 15: 42 en vlg.; Fil. 3: 21. Gravemeijer, III, 645/7, zegt: "De doden zullen opstaan. Het is een opstanding niet een Sociniaanse schepping van nieuwe lichamen, maar opwekking en vernieuwing der oude lichamen in onverderfelijkheid." a.w., S. 601 "Bei alle Verschiedenheit der zwei Leiber bewahrt nun aber das höhere Leibesorgan, das der Mens bei der

838 LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI Auferstehung … die Continuitat (das Band) mit dem gegenwartigen Leibe des Mensen; der verklarte Leib wachst heraus aus einem irgendwie erhaltenen Samenkorn des verwesten Leibes. Dies folgt nach I Cor. 15 aus der Analogie des Leibes mit dem Samenkorn and aus der Thatsache, dass die am Ende der Welt noch Lebenden ohne Tod verwandelt werden, I Cor. 15: 51; I Thess. 4: 17. Es ist jener verklarte Leib so recht eigentlich als der unverhüllte Kern des irdischen Leibes anzusehen." Hodge, a.w., III, p. 774/5 oordeelt ook zo. Hij besluit zijn bespreking van "The Identity of the Future with our Present Body" met deze opmerking: "The usual form of Christian burial, in the case of the faithful, has ever been: We commit this body to the grave in the sure hope of a blessed resurrection."

En uit die bespreking citeer ik nog dit: "Indeed, identity is involved in the very idea of a resurrection; for resurrection is a living again of that which was dead; not of something of the same nature, but of the very thing itself." Hoe Grosheide de opstanding der doden opvat, is mij niet recht duidelijk. Hij schrijft zowel: "We zouden, menen we, te ver gaan, wanneer wij de … of het … in biologische zin het zaad van het … achtten" — als ook "de overdracht (van de gebezigde gelijkenis op hetgeen concreet gebeurt" — H.) raakt deze punten: a. er kan leven zijn uit de dood door Gods kracht; b. er kan een nieuw lichaam worden gevormd, dat hoewel identiek met het aardse, daarvan toch onderscheiden is; en eveneens door "zaaien" wil Paulus juist te kennen geven, dat het nieuwe heel anders is dan het oude, maar ook dat het eerst uit het oude ontstaat en er identiek mee is."

Bavinck, Gravemeyer, Hodge en Buhl nemen hier in de hoofdzaak hetzelfde standpunt in als de oude Gereformeerde theologen. Bijv. á Marck 4, a.w., XXXIV, 21, blz. 979: "In deze opwekkinge geloven wij, dat de bijvallige hoedanigheden der lichamen zullen worden veranderd . . . maar wij stellen meteen vast, dat het dezelfde lichamen van allen zullen zijn, die zij hier hebben gehad, zo in haar gemene soorte (uitgebreid, tastbaar, zichtbaar enz.) als in het bijzondere wezen." Rivet betoogt in de Synopsis, Disp. LI, dat de drieenige God de lichamen van alle mensen zal opwekken, dat het lichaam, waarin men heeft gehoorzaamd of gezondigd, beloond of gestraft wordt en dat verworpen moet worden de voorstelling, dat voor de opstanding slechts een identiteit van de vorm nodig was, en de materie onverschillig bleef.

En in Voetius' Catechisatie over de Heidelbergschen Catechismus (ed. Kuyper, blz. 576) lezen wij: "V. Is dat wel een opstaan der lichamen, als een ander lichaam geschapen wordt? A. Neen. V. Zou het niet strij de tegen Gods rechtvaardigheid, dat een ander lichaam zou opstaan? A. Ja. V. Hoe en in wat maniere?

LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI 839

A. Omdat een ander lichaam zou gestraft worden, hetwelk het niet verdiend had, en dat een ander zou gekroond worden, hetwelk niet gestreden had. In zijn "Commentaries" op á Marck betoogt B. de Moor, VI, 686-70 "nihilominus singulis restituentur propia sua Corpora, eadem specie ac numero, quae hic circumgestarunt."

Ten slotte citeer ik nog een dogmaticus uit de jongsten tijd, G. Vellenga, Christel. Dogmatiek, II, 187: "Bij al de moeilijke problemen, welke zich hier opdoen, staat toch vast de identiteit van het aardse lichaam met het opstandingslichaam. Ze ligt trouwens al in het woord opstanding: het dode lichaam staat op uit het graf. Het sterfelijke lichaam en het onsterfelijke lichaam zijn een en hetzelfde lichaam. De opstanding brengt wel verandering maar geen ander lichaam . . . Wie deze identiteit laat schieten, voor hem heeft de opstanding geen zin."

Kuyper staat dus niet alleen met zijn mening, dat het opstandingslichaam wordt opgebouwd uit de "lichaamskiem" van het oude lichaam. L. de C. S., blz. 272. "Onze Gereformeerde theologie mainteneerde de belijdenis van de identiteit des lichaams . . . De Schriftuurlijke voorstelling toch is niet, dat God eerst millioenen zielen maakt, welke Hij dan daarna ieder een lichaam aanpast; maar z(56, dat lichaam en ziel bij eenzelfden persoon komen en het eigendom van dien persoon zijn. Elke ziel heeft haar eigen lichaam, is op dat lichaam aangelegd, voor dat lichaam bestemd. Viel dus bij de opstanding de identiteit van het lichaam weg, dan zou het lichaam nooit meer het lichaam van die ziel kunnen worden" . . . (blz. 276): "Uit de kiem van ons menselijk organisme moet derhalve weer een organisch … van dezelfde structuur voortkomen."

Voor deze opvatting heeft meer dan een theoloog zich beroepen op Openb. 20: 13a: En de zee gaf de doden, die in haar waren, en de dood en het dodenrijk, gaven de doden, die in hen waren. — "Doch met het verschijnen van de Heere, ondergaan hemel en aarde, in hun bestaansvorm, en onderlinge verhouding, een gehele verandering, en daarmede geven zee en aarde, tegelijk de doden weer, die nu lichamelijk uit hen tevoorschijn komen." (Greijdanus.) § 20. Het laatste oordeel. Alle mensen en ook de engelen zullen geoordeeld worden. Als de doden zijn opgestaan, volgt het supremum judicium. De Heilige Schrift kent nu en dan dit oordeel toe aan de Vader, Matth. 18: 35, maar deze voltrekt het toch door de Christus, wien Hij al het oordeel gegeven en dien Hij tot rechter aangesteld heeft Joh. 5: 22, 27.

Waar nu de Christus tot een …; in de wereld gekomen is, daar is de maatstaf, die bij dit oordeel wordt aangelegd, allereerst deze: Hoe heeft de mens gestaan tegenover de Christus? of m. a. w. die van geloof of ongeloof, Joh. 3: 36.

840 LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI

Vervolgens komen in aanmerking de werken, die de mensen gedaan hebben, 2 Cor. 5: 10. Voorts leert de Bijbel, dat bij het oordeel rekening zal worden gehouden met de mate van kennis der waarheid Gods, welke de mensen hier bezaten. Wie de wil des Heeren kenden, maar weigerden dien te doen, zullen met vele slagen geslagen worden. Tyrus en. Sidon zal het verdragelijker wezen in de dag des oordeels dan Jeruzalem en Kapernaüm Matth. 11: 20/24. De Joden en de Christenen zullen geoordeeld worden naar het dubbelgebod der liefde, de heidenen naar dat deel van de wet, dat hun van nature bekend was. Dit alles wil echter niet zeggen, dat het laatste oordeel alleen voltrokken zal worden in de consciënties der mensen. De Heilige Schrift drukt zich hier zo realistisch uit, dat wij tegen zulk een vergeestelijking van dit machtige feit moeten opkomen.

Wat nu de gelovigen betreft — ook zij zullen voor Christus vergaderd worden, Matth. 25: 32, maar in de strengste zin van het woord komen zij niet in het oordeel naar het eigen woord van Jezus, Joh. 3: 18. Voor het oordeel over de goddelozen en de kwade engelen begint, heeft de Christus de schapen reeds aan zijn rechterhand gesteld, Matth. 25: 33. Sterker nog. In I Cor. 6: 2a lezen wij, dat de heiligen mede de wereld zullen oordelen. En niet slechts zullen zij mede gericht houden over de duivelen en de goddelozen, maar ook over de goede engelen I Cor. 6: 3, die een plaats in de hemel zullen verkrijgen naar verhouding van hetgeen zij voor Jezus en de zijnen hebben verricht. Voorts zegt de Schrift nog met betrekking tot 't oordeel over de goddelozen, dat de engelen hen afscheiden zullen van de rechtvaardigen en hen voor Jezus' aangezicht wegdrijven zullen, Matth. 13: 49, 50.

**§ 21. De poet des vuurs.**

De eeuwigheid der straf en niet eenmaal allen behouden. De plaats, werwaarts de goddelozen verwezen worden, heet Gehenna. Gehenna is volgens het N. T. de strafplaats der goddelozen na de oordeelsdag, onderscheiden van … en liCRUCTC70…; maar identisch met … (oven) …. Deze plaats is bestemd voor Satan en zijn mededuivelen en de goddelozen. Daar brandt het onuitblusselijk vuur; daar knaagt de worm, die niet sterft; daar is de plaats der uiterste en der buitenste duisternis; daar openbaart de toorn Gods zich in al zijn schrikkelijkheid en daar lijden de goddelozen naar lichaam en ziel de vreselijkste pijnen.

Sinds het midden der 18e eeuw is echter de leer der eeuwige straf op deze gronden bestreden: a. Zij is in strijd met de liefde Gods en verlaagt Hem tot een tiran;

b. Zij is in strijd met de rechtvaardigheid Gods, omdat in dit geval de straf veel groter , zou zijn dan de misdaad; LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI 841

c. Zij is ondenkbaar, omdat zij, waar zij niet tot bekering leidt, voor de goddeloze geen waarde heeft en geen eer toebrengt aan Gods Naam, die slechts eer ontvangt bij bekering; d. Zij wordt niet door de Heilige Schrift geleerd, aangezien …; slechts betekent een tijdsduur, waarvan de grens zich aan de waarneming of berekening onttrekt;

e. De Heilige Schrift biedt hoop, dat eenmaal allen behouden worden, aangezien zij leert, dat Christus een verzoening is voor de zonde der gehele wereld I Joh. 2: 2.

Het zijn vooral deze hypothesen, die in de plaats van de leer der eeuwige straf worden voorgedragen:

a. Hiernamaals blijft de mogelijkheid bestaan tot bekering. En waar de prediking van geloof en bekering steeds voortduurt, daar is het onwaarschijnlijk, dat er zijn zullen, die zich altoos tegen haar verharden.

b. Eenmaal zal de straf een einde nemen en zal er een wederherstelling aller dingen plaats hebben. Schleiermacher durft niet beslist zeggen, dat dit zo zijn zal. Maar wel schrijft hij letterlijk, Der Christliche Glaube, § 163, blz. 422: "Daher dürfen wir wohl wenigstens gleiches Recht jener milderen Ansicht einraumen, wovon sich in der Schrift doch auch Sptiren finden (I Kor. 15: 26, 55) , dasz namlich durch die Kraft der Erlösung dereinst eine allgemeine Wiederherstellung aller menschlichen Selen erfolgen werde." Nog sterker drukt zich zelfs uit R. Seeberg, die in het tweede deel zijner "Christliche Dogmatik" deze kwestie uitvoerig bespreekt S. 606/636. Volgens hem gaan bij hun sterven terstond naar de hemel, die heidenen, die aan de natuurlijke zedenwet hebben gehoorzaamd, en die gedoopten, die aan de nodiging van het Evangelie gehoor gegeven hebben. Alle andere mensen gaan bij hun dood naar de hel. Nu spreekt de Bijbel over het lijden in de hel in beelden, die aan sommige heidense religies zijn ontleend en daarom niet letterlijk mogen opgevat. De Christelijke kerk zag dit niet in en daarom geloofde zij, dat het vuur van Gods toorn in de zielen der afgestorvenen brandt.

Maar dat is toch zo niet. Deze geesten lijden wel bitter, maar dit lijden bestaat hierin:

10 dat zij de gemeenschap met God door hun eigen schuld missen;

20 dat zij met de andere afgestorvenen in generlei relatie kunnen treden en dus geheel op zich zelf aangewezen zijn en in geestelijken zin in een absolute eenzaamheid verkeren;

30 dat zij van de aardse genietingen geheel verstoken zijn;

40 dat zij een knagend zelfverwijt in hun binnenste ontwaren, omdat zij zich afkeerden of van het Evangelie of van de natuurlijke zedenwet. Gelijk nu de vromen in de hemel nog moeten voortzetten het proces der heiliging, totdat zij de volmaaktheid hebben bereikt, zo doet ook het bovengenoemde lijden bij de verlorenen een proces geboren worden. De heidenen gaan beseffen, hoe verkeerd zij deden 842 LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI

door het toeschroeien van hun consciëntie, en de christenen komen tot het inzicht, dat zij op het punt stonden op aarde de onvergeeflijke zonde tegen de Heilige Geest te bedrijven. Zo ontstaat er in hun binnenste een strijd tussen de ouden bozen wil en de wil om alsnog tot Christus de toevlucht te nemen. Dit lijdt ten slotte bij alle geesten in de hel tot bekering — maar de duur van het proces verschilt, gelijk ook op aarde de verharding bij de een groter afmetingen aannam dan bij de ander. Het slot zal echter aller behoud zijn.

Volgens Seeberg mogen wij ons dit zo voorstellen, omdat a. Gods eigenlijke wil is, dat alle mensen zalig worden; b. de volmaaktheid Gods meebrengt, dat Hij ten slotte elke tegenstand — die eerst moest toegelaten, opdat de mens vrijwillig tot het inzicht komen zou, dat het leven in haat of onverschilligheid tegen God toch eigenlijk zo ellendig is en alleen het leven met God hem waarlijk rust, vrede en blijdschap schenkt — overwint; c. omdat er geen verklaring is te geven van een eindeloos leven zonder God in absolute eenzaamheid en doelloosheid — de mening toch der Christelijke kerk, dat in de eeuwige verdoemenis der duivelen en verlorenen Gods heiligheid en rechtvaardigheid openbaar worden, gaat hierom niet op, omdat deze deugden en hier op aarde en in de hel gedurende eeuwen zich voldoende geopenbaard hebben; d. omdat Paulus in I Cor. 15: 28 verzekert, dat dit het einddoel der historie is, *dat God alles in allen zijn zal.* — (wij behoeven dit betoog niet breedvoerig te weerleggen, omdat de plaatsen en teksten door ons tegen de leer der conditionele onsterfelijkheid aangevoerd, ook deze gevaarlijke dwaling weerleggen.) e. De meeste instemming vindt echter de reeds door ons besproken leer van de conditionele onsterfelijkheid.

Tegen deze gevaarlijke dwalingen echter gelden de volgende argumenten:

a. Niemand spreekt in de Heilige Schrift meer over de eeuwige straf dan de Christus zelf;

b. Evenals het eeuwige leven, zo wordt door de omschrijvingen, die er bij gevoegd worden, het eeuwige verderf voorgesteld als te behoren tot de …, waarin geen verandering van staat meer mogelijk is. Nergens last de Schrift uitkomen, dat er verandering in het helse lijden intreedt. Integendeel. Uitdrukkingen als het onuitblusselijk vuur en de worm, die niet sterft, wijzen duidelijk op het tegendeel;

c. Als de Schrift zegt, dat de goddelozen verdelgd, verdorven enz. worden, wil dat niet zeggen, dat zij vernietigd worden. Dit zou reeds strijden met het feit, dat de ziel onsterfelijk is. Maar deze uitdrukkingen betekenen, dat de goddelozen in Ethische en geestelijken zin geheel te gronde zullen gaan en in volstrekte zin, die levensvolheid zullen missen, welke de gelovigen door Christus geschonken wordt;

LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI 843

d. Origenes c. s. maken van de wederoprichting aller dingen geheel iets anders dan er in Hand. 3: 21 mee bedoeld is. Deze verkeerde opvatting is dan ook van heidense oorsprong. Ze kwam voor in de Indische en Griekse filosofie en ging vandaar over in het Gnosticisme en Neoplatonisme. Feitelijk is ze Pantheïsme, aangezien zij alles in God doet terugkeren, gelijk alles uit Hem gevloeid is;

e. Als we ons indenken, wat het zeggen wil, dat God rechtvaardig is en wat het wezen van de zonde is dan gevoelen we, hoe de rechtvaardigheid Gods juist een eeuwige straf vordert;

f. Maar als de straf rechtvaardig is, dan is zij ook niet in strijd met Gods liefde. Immers zijn de deugden Gods nooit met elkander in strijd. Wat rechtvaardig is, is ook goed. Onze tegenstanders maken echter van goedheid — weekheid en zwakheid. En daarvan kan natuurlijk bij God geen sprake zijn. Het is dan ook wel opmerkelijk, dat gemeenlijk diezelfde mensen, die menen, dat God te goed is om te straffen, als zijn eer wordt aangerand, zo geheel anders spreken en handelen als het geldt de schending van hun eigen eer;

g. Als wij niet door de zonde de helse straf hadden verdiend, dan zou de Borg ook niet voor ons een vloek zijn geworden; dan zou een geringer lij de voldoende geweest zijn;

H. Waar de Vader zondaren zo liefhad, dat Hij voor hen Zijn Zoon gaf, daar mogen wij Hem niet van hardheid beschuldigen, wanneer Hij de goddelozen verdoemt. Bovendien God verlustigt zich niet in hun verderf. Dit verderf dient tot verheerlijking zijner deugden;

i. De straf kan niet eindigen, omdat de zonde in de hel niet ophoudt, Openb. 16: 10/11: En zij kauwden hun tongen van pijn en zij lasterden de God des hemels wegens hun pijnen en wegens hun zweren en zij bekeerden zich niet van hun werken;

j. Terecht zegt de Moor, Commentarius, III, 348: Het eindige schepsel, kan de oneindige straf niet intensief, in hare volle kracht dragen, en daarom kan voor het eindige schepsel de verdiende straf niet anders dan extensief oneindig zijn, dat is eindeloos, eeuwig;

k. Als de bekering van Judas in de hel nog zal plaats vinden, dan zou Jezus niet gezegd hebben: Het ware hem goed, zo die mens niet geboren was geweest, Matth. 26: 24.

**§ 22. De vernieuwing van het aardrijk.**

Geen algehele vernietiging van het tegenwoordige heelal. Wanneer wij II Petri 3: 10 en 13: Maar de dag des Heeren zal komen als een chief in de nacht, in welke de hemelen met een gedruis zullen voorbijgaan, en de elementen branden zullen en vergaan, en de aarde en de werken, die daarin zijn, zullen verbranden; Maar wij verwachten naar zijn belofte, nieuwe hemelen en een 844 LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI

nieuwe aarde, in dewelke gerechtigheid woont, aandachtig lezen, dan blijkt daaruit, dat niet reeds gedeeltelijk voor — gelijk Thomas van Aquino meende (Schilder, Wat is de hemel? blz. 194) — maar eerst na het supremum judicium de vernieuwing van het aardrijk zal plaats hebben. Volgens het Oude Testament zullen wel aan de dag des Heeren vreselijke tekenen, gebeurtenissen en oordelen voorafgaan maar de nieuwe aarde met hare wondere vruchtbaarheid zal toch eerst volgen als de eindtriomf over de vijanden van JHWH en zijn volk behaald zal zijn. En volgens het N. T. zullen ook geweldige tekenen voorafgaan, zal daarna de verbranding der aarde in de dag des Heeren plaats hebben en eerst daarna zullen volgen de nieuwe hemel en de nieuwe aarde. Zo ziet ook Johannes, Openb. 20, het nieuwe Jeruzalem pas uit de hemel neerdalen na de groten dag des gerichts.

Onder deze vernieuwing der aarde verstaan wij niet, zoals sommige Gereformeerde theologen, met name Beza en Rivet, zoals de oude Lutherse Dogmatici ("Auszer Engeln und Mensen wird alles, was dieser Welt angehärt, durch Feuer verbrannt werden und in nichts sich auflüsen" Heilige Schmid, a.w., 477) — niet Luther zelf; hij placht te zeggen: de hemel heeft thans zijn werkdagskleed aan, maar na de oordeelsdag zal hij zijn Zondagskleed aantrekken — en zoals de Socinianen en Remonstranten, dat de tegenwoordige wereld geheel vernietigd en door een nieuwe vervangen zal worden. Neen, evenzeer als wij de stelling van vele oudere wijsgeren verwerpen, dat het aardrijk eeuwig in zijn tegenwoordige gedaante zal voortbestaan, evenzeer wijzen wij — evenals over 't algemeen de oude Christelijke Kerk en de meeste Roomse theologen — deze voorstelling af.

Niet zonder invloed was op de opinie der oude Lutherse Dogmatici — de nieuwere Lutheranen sluiten zich meer bij Luther zelf aan — hun dwaling van de alomtegenwoordigheid van Christus' menselijke natuur. Ter verdediging dezer dwaling hielden zij staande, dat een lichaam niet noodzakelijk een ubi (plaats van aanwezig te zijn) behoefde te hebben. En zo kwamen zij ook op de idee van enen overaltegenwoordige en onlichamelijke hemel, een hemel niet als plaats maar slechts als een toestand. Daarom zou volgens hen deze wereld na afloop van het laatste oordeel vernietigd worden. Wel lezen wij in de Heilige Schrift, dat hemel en aarde als een kleed verouderen, als een gewaad veranderen, als een blad afvallen en als een rook verdwijnen zullen, maar hiermede is niet bedoeld een vernietiging der substantie. Duidelijk blijkt dat uit II Petri 3. Petrus zegt daar, dat gelijk de oude wereld door water vergaan is, zo ook de tegenwoordige wereld door vuur zal vergaan. (Sommige natuurkundigen verwachten dit ook). Gelijk nu de oude wereld niet is vernietigd, zo zal ook de tegenwoordige wereld niet vernietigd worden.

Alleen de gedaante dezer wereld gaat voorbij, I Cor. 7: 31b: Want de gedaante dezer wereld gaat voorbij. (Grosheide: …, habitus, LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI 845

het voorkomen. Men moet … echter niet tot het uiterlijke of het stoffelijke beperken; … is de wereld, zoals ze zich voordoet; zoals ze zich gedraagt, d. i. openbaart, wat er in haar schuilt. Het axnua beantwoordt aan het karakter. Van belang is het praesens …, op dit ogenblik is de gedaante dezer wereld reeds aan het voorbijgaan I Joh. 2: 17. ... Het …. spreekt van het feit, dat de wereld onder het oordeel, onder de vloek ligt. Haar karakter is vergankelijkheid. En dat geldt meer bepaald ook haar awoc, de gedaante, waarin ze zich op dit ogenblik openbaart.

De wereld haakt naar verlossing. Er komt een nieuwe wereld, Rom. 8: 18-25.") Wel zegt Johannes (I, 2, 17) dat ook de wereld voorbijgaat, maar volgens het verband betekent hier x ocryo; en de zondige wereld van mensen en de stoffelijke goederen der wereld en wat maar de begeerlijkheid des mensen opwekken kan of kortweg de ganse zichtbare wereld, zoals zij nu bestaat en samengesteld is, Greijdanus, blz. 437 en 441.

Terecht merkt Hodge, a. w., III, 852 op: "Combustion is not a destruction of substance." Hetzelfde argument voerde á Brakel reeds aan, a. w., II, cap. LX, § 27: "Al wat in de wereld vergaat, verbrandt, versmelt, blijft ten opzichte van de stof in wezen; de staat, de hoedanigheden veranderen, het wordt in zijn elementen ontdaan, maar het wordt in de stoffelijkheid niet vernietigd, zodat men uit de uitdrukkingen bij Petrus niet besluiten kan, dat hemel en aarde vernietigd zullen worden." Zo ook Greijdanus bij Openb. 21: 1: "Daarmede wordt niet bedoeld, dat ook de stof van het vroegere heelal in het niet verdwenen was, zodat God dezen nieuwe hemel en deze nieuwe aarde, uit het niet te voorschijn roepen moest, Gen. 1: 1. Maar hier is slechts sprake van vormverandering en van wijziging van verhoudingen, vgl. Matth. 19: 28; Hand. 3: 21. De gedaante van hemel en aarde en hun voorkomen en hun onderlinge verhouding waren gans anders geworden, nieuw, heerlijk."

Hoever de vernieuwing zich zal uitstrekken, laat zich uit de Heilige Schrift niet met volkomen zekerheid afleiden. Vandaar dat ook hierover geen eenstemmigheid bestaat. Augustinus, De Civ. Dei Lib. XX c. 24 verstond onder de hemel, die met de aarde zal vergaan, de lucht (wolken) hemel, en dus niet tevens de sterrenhemel en de hemel der hemelen. Zo dachten verreweg de meeste Christelijke schrijvers. Dan, á Marck is van oordeel (a.w., XXXIV, 30): "Het vergaan der wereld moeten wij alleszins mede uitstrekken tot de zichtbare hemelen (wolken en sterrenhemel) maar niet tot de hoogste hemel, die nooit door enige zonde is bezoedeld." Maar dit verschil kunnen wij laten rusten. De hoofdzaak is, dat het aardrijk door de wereldbrand niet vernietigd, maar vernieuwd zal worden. Trouwens hierin schittert de grootheid Gods zo wonderlijk uit, dat Hij her846 LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI scheppen wil en kan wat door de zonde misvormd is. Deze vernieuwing der wereld wordt zo duidelijk in de Heilige Schrift geleerd, dat er voor het Spiritualisme, dat is voor de leer, die de toekomstige zaligheid tot de hemel beperkt, geen plaats overblijft.

En 't is ons dan ook onbegrijpelijk, hoe een veelszins Gereformeerde theoloog als Böhl in zijn Dogmatik, S. 610, schrijven kon: "Aan een vernieuwing of wedergeboorte der zichtbare wereld na de wederkomst van Christus is volstrekt niet te denken." De ondergang der wereld is volgens hem een vernietiging; en de nieuwe hemel en de nieuwe aarde slechts een verbloemde, overdrachtelijke uitdrukking voor het bestendig inwonen der zaligen bij de Heere Jezus. Zulk een Spiritualisme is dan ook alleen gerechtvaardigd voor hen, die geen oog hebben voor de heerlijkheid der natuur, de stof geringachten en in het lichaam de kerker der ziel zien. Maar als wij geloven, dat God schiep de hemel en de aarde, dat de mens slechts dan compleet is, als hij bestaat uit ziel en lichaam, dan volgt hieruit ook, dat eenmaal de ganse schepping zal worden vrijgemaakt van de dienstbaarheid der verderfenis.

En nu is het wel waar, dat wij bijv. Openb. 21 niet letterlijk mogen opvatten en dat we hier te doen hebben met gedachten, die door beeldspraak ons nabij gebracht worden. Edoch, die gedachten zijn toch geen fantasieën, maar "diesseitige" beschrijvingen van "jenseitige realiteiten" (Bavinck). De nieuwe aarde zal dan ook nog schoner zijn dan de oorspronkelijke daar alles wat potentieel was nu actueel zal wezen. Blijken zal ook, dat substantieel niets verloren ging.

De wereld zal hersteld worden; in de gemeente zal het menselijk geslacht behouden worden, en in die gemeente zal elk volk, ook Israël zijn eigene plaats en roeping hebben en "zij zullen de heerlijkheid en de eer der natiën in haar brengen", Openb. 21: 26. Volgens Kuyper is van het laatstgenoemde, dus van Openb. 21: 26, dit de betekenis: . . . "En overmits nu, gelijk de uitspraak eist, die ere en heerlijkheid niet bedoeld is van een enkel volk of in een enkele periode, maar die ere en heerlijkheid hier voorkomt als het bezit van de volkeren, en zulks wel in geheel hun historisch verloop, zo mag hier aan niets anders gedacht worden, dan aan de voortgaande gemeenschappelijke ontwikkeling, waartoe heel ons menselijk leven in de historie der volkeren gekomen is en nog komen zal. En van deze winst, die uiteraard niets dan een vrucht der gemene gratie is, wordt nu gezegd, dat deze winst niet eenvoudig ondergaat en in de algemene wereldbrand vernietigd wordt, maar dat ook voor het nieuw-Jeruzalem, d. i. voor de nieuwe aarde, de winst een blijvende betekenis zal hebben, want dat deze ere en heerlijkheid, waartoe ons menselijk geslacht zal gekomen zijn, ook in dit nieuw-Jeruzalem zal worden ingedragen" (De Gemene Gratie, I, 460). Bavinck oordeelt eveneens: "En alle die volken brengen in het LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI 847

nieuwe Jeruzalem saam, al wat zij elk naar zijn onderscheiden aard van God ontvangen hebben aan heerlijkheid en ere" (a.w., IV, blz. 803). Greijdanus voegt hieraan nog dit toe: "Dit nieuwe, heilige Jeruzalem, of de gemeente des Heeren, komt hier voor in haren staat en toestand van eeuwige heerlijkheid: toebereid als een bruid, die voor haren man versierd is.

Maar dit nieuwe Jeruzalem daalt in zekeren zin reeds nu dagelijks uit de hemel neer, in zover God al de eeuwen bezig is, dag aan dag, zijn gemeente te vergaderen. En vandaar in dit deel der Openb. 21: 1-22: 5 ook nog de opwekkingen en waarschuwingen, vss 7 en 8 en 27, en het spreken van genezing der natiën of heidenvolken door de bladeren van het geboomte des levens, 22: 2, en van het wandelen der natiën of heidenen in haar licht, 21: 24, en van het brengen der natiën van hun heerlijkheid en ere in dit heilige, nieuwe Jeruzalem, 21: 26; d.w.z. het spreken in deze tekening van het hemelse Jeruzalem ook over datgene, wat ten aanzien van 's Heeren gemeente in dezen tijd geschiedt.

Tijd en eeuwigheid worden bij deze beschrijving van het schone, heilige Jeruzalem niet scherp uit elkander gehouden" . "De heerlijkheid en de ere der natiën doelen op wat er aanzienlijks en groots en eervols is ook bij de oorspronkelijke heidenvolken: mensen, kundigheden, zaken. Maar vele met allerlei uitnemendheid toegeruste mensen onder die volken zullen gelovig worden, en met hun personen en met hetgeen zij hebben, tot dienst en heil van 's Heeren gemeente werken, en ook in de eeuwigheid haar tot ere strekken" (K. V., blz. 313 en 322). "Den pluralis van het werkwoord kunnen wij vertalen als: men zal (de heerlijkheid . in haar brengen). Bedoeld zijn degenen, die het doen, d. w. z. die uit de natiën gelovig worden. Tot hen zullen ook behoren, die in aanzien zijn, over verschillende uitnemendheden beschikken, macht oefenen, welke zij ten dienste stellen van 's Heeren gemeente. In de eeuwigheid heeft dit dan zijn weerschijn. God kroont met zijn genade de gaven, welke Hij verleende, en Hem tot dienst, en ere, deed gebruiken" (Uitgebreide Verkl., blz. 430) of gelijk hij (Greijdanus) reeds bij vers 24 opmerkte (blz. 429): "En in de eeuwigheid zal dat in alle klaarheid zichtbaar zijn. Dan brengt God aller doen en betekenis aan het licht en doet Hij aller arbeid, in deze bedeling gewerkt, naar zijn wezen en waarde in vollen glans uitstralen, tot lof zijner heerlijkheid" . . . en K. V. blz. 322: "Ter zake van de eeuwige toekomst zegt dit vers, dat velen van heidense afkomst, in dit heilige, nieuwe Jeruzalem zullen wonen en zijn heil genieten, en dat tot zijn burgers behoren zullen ook groten en heerlijken, die met hun gaven en krachten de schoonheid van deze hemelstad verhogen."

Voorts moeten wij met het in de Heilige Schrift ons geopenbaarde tevreden zijn en niet een stellig antwoord op alle vragen verwachten. Sommige theologen, zoals Filippi en Ch. Hodge, bijv., zijn van oordeel, 848 LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI

dat de nieuwe aarde de bestendige woonplaats der gezaligden wezen zal. De oude Gereformeerde theologen, zoals Walaeus (de Synopsis) en á Marck (XXXIV, 27) meenden, dat de hemel hun vaste woonplaats zijn zal. Van de laatsten denken sommigen, dat het hun misschien niet verhinderd zal worden, nu en dan zich ook op de nieuwe aarde te verlustigen, anderen echter, wijzen deze gedachte af.

Ik onthoud mij van een stellige uitspraak — wel neig ik er toe, dat er levendig verkeer tussen hemel en aarde zijn zal (Zie de Kanttekening bij Op. 21: 1). Schilder gaat in zijn belangrijk en nieuwe gedachten (waarover ik nog niet tot een definitief oordeel kwam) naar voren brengende boek: Wat is de Hemel? wat verder. Hij schrijft: "Al zal dus onze woonplaats van straks deze aarde zijn, zij zal toch bij het intreden van de mens tot de vernieuwde wereld zo volstrekt anders zijn geworden, dat van een "herkennen geen sprake is. Wel van een inzien en een overzien", blz. 193.

Terecht tekende Calvijn bij Rom. 8: 21 (dat het schepsel zelf zal vrijgemaakt worden van de dienstbaarheid der verderfenis, tot de vrijheid der heerlijkheid Gods) aan: "Niet dat de redeloze creaturen dezelfde heerlijkheid verkrijgen als de kinderen Gods, maar de Apostel wit zeggen, dat zij naar haren aard delen zullen in de beteren aard, wijl God tegelijk met het menselijke geslacht de nu vervallen aardbodem volmaakt zal herstellen. Hoedanig echter deze volkomenheid zijn zal, zo in dieren als in planten en in metalen, is noch nuttig noch oorbaar, nieuwsgierig na te vorsen. Wijl het vergaan een voornaam deel der verderfenis is, vragen spitsvondige maar min bedachtzame lieden, of dan ieder geslacht van dieren onsterfelijk zal zijn. Wanneer men aan zulke speculaties de teugel viert, waarheen zullen zij ons eindelijk vervoeren?

Laat ons dus met deze eenvoudige leer tevreden zijn: Er zal zulk een regelmatigheid en zulk een sierlijke orde wezen, dat er zich niets wanstaltigs of vervallens voordoet." Verschil van gevoelen is er ook over Openb. 21: 1b: En de zee was niet meer. Met een beroep op Augustinus verstond o. a. Hengstenberg onder "zee" de zee der volken, de boze, onrustige" onstuimige wereld der mensen, die elkander verslinden. Anderen oordelen: Gelijk in dit verband "aarde" niet oneigenlijk is op te vatten, evenmin "zee." Het vuur heeft haar verteerd. Bij de opstanding heeft de zee de doden opgegeven, die daarin waren, en nu wordt gezegd: De zee is niet meer. De tweede opvatting schijnt mij de juiste. Zo denkt ook Greijdanus: "En de zee is niet meer. De zee maakt scheiding, Jes. 43: 16, en is beeld van opstandig en bedreiging, Ps. 65: 8; 114: 5. Hare verdwijning verzinnebeeldt het wegvallen van grenzen of perken, die afsluiten en de gemeenschap verhinderen en het niet meer aanwezig zijn van hetgeen gevaar meebrengt of verwoesten kan." LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI 849

**§ 23. De rijke zegeningen, die aan de gezaligden ten deel vallen. Een grote schare.**

De zegeningen, die aan de gezaligden geschonken worden, zijn deze:

a. de stoffelijke zegeningen, want de gelovigen zullen vrij zijn van armoede, krankheid, smart, vrees, honger, dorst, koude en hitte en daarentegen zich verlustigen in de natuur, welke in onverwelkelijke pracht stralen zal;

b. de heerlijkste gemeenschap met God. Wij willen niet weten van een visio Dei in Roomse zin, maar wel belijden wij, dat "die gemeenschap rijker, dieper, zaliger zijn zal dan zij hier op aarde ooit was of wezen kon, want zij zal door geen zonde verstoord, door geen afstand verbroken, door geen natuur of Schrift bemiddeld zijn. Nu zien wij in de spiegel van Gods openbaring slechts zijn beeld; dan zien wij aangezicht tot aangezicht, en kennen, gelijk wij gekend zijn. Visio, comprehensio, frui Dei maken het wezen der toekomstige zaligheid uit. "De zaligen zien God wel niet met lichamelijke ogen" — gelijk sommige oudere en enkele nieuwere Luth. theologen (Philippi, Delitzsch) leren (Honig) — "maar toch op een wijze, die alle openbaring in deze bedeling door middel van natuur en van Schrift zeer verre te boven gaat; en dienovereenkomstig zullen zij Hem allen kennen, schoon elk naar de mate zijner bevatting, met een kennis, die in de kennis Gods haar beeld en gelijkenis heeft, rechtstreeks, onmiddellijk, zuiver en rein. Zij ontvangen en bezitten dan alles, wat zij hier slechts in hope hadden verwacht. En alzo God aanschouwende en God bezittende, genieten zij God en zijn in zijn gemeenschap zalig; zalig naar ziel en lichaam, in verstand en in wil" (Bavinck).

c. De gemeenschap der heiligen. Het aantal gelovigen is hier op aarde slechts betrekkelijk klein, maar in de hemel zullen de gezaligden velen zijn. Immers zeide Jezus zelf, dat Hij zijn ziel zou geven tot een rantsoen voor velen en dat velen zouden komen van Oosten en Westen en aanzitten met Abraham, Izak en Jakob in het koninkrijk der hemelen, Matth. 8: 11. En in de Openbaring lezen wij, dat een grote schare, welke niemand tellen kan, zal staan voor de troon en het Lam, 7: 9. Vandaar, dat sommigen onder hen, die overigens belijden, dat niemand tot de Vader komt dan door Christus, aannamen, dat alle jongstervende kinderen, de idioten, krankzinnigen en doofstommen, die van de prediking des Evangelies verstoken waren, en die heidenen, die blijk gaven van een diep inzicht en deugdzaam leefden, zalig worden. Anderen lieten hier alleen de mogelijkheid open en durfden niet meer dan hopen.

Maar de meeste theologen kwamen er toch tegen op. Alleen beleden de Gereformeerde kerken met betrekking tot de vroegstervende kinderen der gelovigen, dat wij aan hun zaligheid niet zullen vertwijfelen, ofschoon enkelen zover niet gingen. 850 LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI

En ten opzichte van de andere vroegstervende kinderen hoopten meerdere Gereformeerde theologen, dat God ook onder hen zijn uitverkorenen heeft. Hoe dit laatste zij, juist omdat de Gereformeerden beleden, dat God kan wederbaren buiten de middelen om, konden zij op goeden grond milde gedachten koesteren omtrent het getal der gezaligden. "Als het er op aankomt, is de Gereformeerde belijdenis ruimer van hart en breder van blik dan enige andere Christelijke Confessie." — Deze heiligen nu zijn in het rijk der heerlijkheid veel inniger, tederder en heiliger aan elkander verbonden dan hier op aarde, aangezien alle scheidsmuren van afstamming en taal, van ruimte en tijd geslecht, alle zonde en dwaling uitgebannen en alle uitverkorenen in het nieuwe Jeruzalem samengebracht zullen zijn. Vele theologen, zoals á Brakel (a.w. II, 62, 7), á Marck (a.w. 34, 26), de Moor (a.w., VI, blz. 720) nemen aan, dat de gezaligden elkaar zullen kennen, ook zij, die elkander tevoren nooit hadden ontmoet. Als reeds de engelen, die geen lichaam hebben, elkaar kennen, hoeveel te meer dan nog de gezaligden, wanneer ieder hunner weer zijn eigen lichaam, waarin zich ook de individuele eigenaardigheid uitdrukt en afspiegelt, hebben zal. Ook zijn zij van oordeel, dat het weerzien in volmaaktheid en heerlijkheid van magen, vrienden en bekenden de zaligheid nog vermeerderen zal.

Daarentegen, dat het gemis van hen, met wie men op aarde door banden des bloeds nauw verbonden was, maar die in hun zonden zijn gestorven, stellig niet zal worden gevoeld en dus de hemelse vreugde niet verminderen zal.

Voorts menen zij, dat de gezaligden niet in eens alle hemelingen kennen zullen, omdat hun getal zo groot en het hemelse vaderland zo uitgestrekt is. Die op aarde in de dienst van God door hun lijden en strijden hebben uitgeblonken, met name de heiligen der Schrift, de profeten en de apostelen zullen spoedig aan allen bekend zijn. Daarna zal iedere gezaligde allengs meer gezaligden leren kennen. In het rijk der heerlijkheid zal, gelijk ik reeds aanstipte, de meest innige verhouding tussen al Gods kinderen zijn, omdat daar niets meer is dat verwijdering teweegbrengt, en veeleer een heilige liefde in aller hart zijn zal. Dan eerst zal ten volle uitkomen, dat alle gelovigen saam een volk Gods zijn, een gemeente, die algemene vergadering, Hebr. 12: 22/23 uitmaken (In plaats van "tot de algemene vergadering en de gemeente der eerstgeborenen" vertaalt Grosheide: "tot een feestelijke en plechtige vergadering der eerstgeborenen"). En dit alles is alleen mogelijk, als men elkaar kent. Voor dit gevoelen beroept men zich op Matth. 8: 11 — de gezaligden zullen weten, dat dit Abraham, Izak en Jakob zijn; Luk. 16: 9 — de vrome armen kennen hun vrome weldoeners, daar zij dezen dankbaar en blijde begroeten en ontvangen in de eeuwige tabernakelen —; en op het feit, dat Adam in het paradijs terstond Eva kende. Voor dit onderlinge verkeer is ook nodig, dat alle hemelingen een taal spreken. Mij komen deze gedachten zeer aannemelijk voor, maar wij gaan toch 't veiligst, als wij ons ook hier niet al te stellig uitdrukken.

LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI 851

**§ 24. De werkzaamheid der gezaligden. Graden van heerlijkheid. Onuitsprekelijke heerlijkheid.**

De zaligheid, die in de gemeenschap met God en de heiligen genoten wordt, sluit niet alle werkzaamheid uit. Het is waar, dat de Schrift hiervan slechts weinig spreekt. Maar wij weten toch, dat het eeuwige leven bestaat in een loven en prijzen van God; dat de zaligen God dag en nacht dienen; dat de zaligen profeten, priesters en. koningen zijn, die op de aarde heersen in alle eeuwigheid; dat naarmate zij hier meer getrouw waren, zij ook in het koninkrijk der hemelen over meer zullen worden gezet; dat hun werken hen volgen en dat ieder hunner zijn eigene persoonlijkheid behoudt. Ook zal er in het rijk der heerlijkheid in natuurlijke en geestelijken zin verscheidenheid zijn. Voor allen geldt weer, dat deze heerlijkheid zich zal uitbreiden over de gehele mens uitwendig en inwendig. Zij sluit in, een verhoging en volmaking van de vermogens, krachten en handelingen der ziel en des lichaams, met verfijning en veredeling der zintuigen, inzonderheid van het gezicht en het gehoor. Zo hebben de gezaligden het volle genot van hetgeen in het rijk der heerlijkheid te zien, te horen en te smaken is — welke dingen culmineren in dit ene: En zij zullen God zien, Openb. 22: 4: *En zullen Zijn aangezicht zien en Zijn Naam zal op hun voorhoofden zijn.* Wij herinneren er echter nogmaals aan, dat Augustinus, Quenstedt, filippi e. a. meenden, dat de verheerlijkten God ook met de ogen des lichaams zullen aanschouwen, maar dat terecht de Gereformeerde theologen deze gedachte of wezen.

Er zullen verschillende graden van heerlijkheid zijn. Uit reactie tegen de leer van de verdienstelijkheid der werken hebben sommige Gereformeerden dit ontkend. Maar de Heilige Schrift leert het toch duidelijk, als zij zegt, dat een iegelijk een loon zal ontvangen naar zijn werken. Alle hemelingen zijn wel zó zalig, als zij het wezen kunnen, maar niettemin is er verschil in glans en heerlijkheid.

Natuurlijk vloeit hieruit niet voort, dat Rome met haar leer van de verdienstelijkheid der goede werken gelijk heeft en dat dus de martelaren, de coelibatairen en leraars recht hebben op bijzondere beloningen, die naar Ex. 25: 25 aureolae genoemd worden en welke aan de allen ten deel vallende gouden kronen toegevoegd worden (Buchberger, Kirchliches Handlexikon, I, S. 417: "Aureola sanctorum ist ein aus Ex. 25: 25 entnommener und durch die glossa ordinaria der Scholastik vorliegender eschatologischer Terminus, der eine de Jungfrauen, Martyrern und Doctores d. Heilige Verköndigern des OW. Wortes zu der wesentlichen Himmelsfreude (aurea corona) hinzukommende akziden

852 LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI telle Beseligung bezeichnet. Diese Aureola ist eine Auszeichnung der Jungfrauen fur ihren heroischen Sieg fiber das Fleis, der Martyrer und Doctores ftir ihren Sieg tiber die Welt und de Teufel. Anhaltspunkte hiefür bietet Apok. 14: 3, Matth. 5: 11, Dan. 12: 3").

Neen, deze beloning geschiedt niet uit verdienste maar uit genade. En juist ook door het verschil komt de heerlijkheid der gemeente nog schoner uit en is ieder nog beter in staat zijn eigene taak te vervullen. Sommige theologen, zoals Bretschneider, Delitzsch, Beck en Nitzsch menen, dat het in het nieuwe Jeruzalem een eeuwig worden en wassen wezen zal, of m. a. w. dat daar een onafgebroken toeneming in kennis en heerlijkheid zijn zal. Volgens hen vloeit dit voort uit de ondoorgrondelijke diepte van het Goddelijk Wezen en de onbereikbare hoogte der Goddelijke heerlijkheid.

Ook concludeert men uit de trappen der heerlijkheid, dat er een verheffing van de enen trap tot de anderen zal plaats hebben. Dan, deze gedachte kan ik niet beamen, omdat m. i. een eindeloze voortgang in kennis en gelijkvormigheid Gods niet verenigbaar is met de eindige natuur des mensen. Onuitsprekelijk heerlijk zal het lot der gezaligden zijn. Hun werken is een rusten en genieten tevens. Het onderscheid van dag en nacht, van werken rustdag is weggevallen, en de tijd is doordrongen van de eeuwigheid. Zelfs "werden Himmel und Erde Bann nicht mehr wesentlich unterschieden sein; in beiden wird die Gerechtigkeit wohnen, und damit wird in beiden ftir Gott selbst eine Wohnstatte bereitet", (E. Kühl, II Petri 3: 13)

Alles zal onder Christus tot een vergaderd zijn, beide dat in de hemel en dat op de aarde is Ef. 1: 10. En dan gaat ten volle in vervulling de heerlijke profetie (die aanvankelijk bij de terugkeer der Israëlieten uit Babel en vollediger bij de uitstorting des Heiligen Geestes reeds gerealiseerd was): "Ziet, de dagen komen, spreekt de Heere, dat Ik met het huis Israëls en met het huis van Juda een nieuw verbond zal maken: niet naar het verbond dat Ik met hun vaderen gemaakt heb ten dage als Ik hun hand aangreep om hen uit Egypteland uit te voeren, welk mijn verbond zij vernietigd hebben, hoewel Ik hen getrouwd had, spreekt de Heere: maar dit is het verbond dat Ik na die dagen met het huis Israëls maken zal, spreekt de Heere: Ik zal mijn wet in hun binnenste geven en zal die in hun hart schrijven, en Ik zal hun tot enen God zijn en zij zullen mij tot een volk zijn; en zij zullen niet meer, een iegelijk zijnen naaste en een iegelijk zijnen broeder leren, zeggende: Kent de Heere; want zij zullen Mij allen kennen, van hunnen kleinste of tot hunnen grootste toe, spreekt de Heere, want Ik zal hun ongerechtigheid vergeven en hun zonde niet meer gedenken, Jer. 31: 31-34."

**OPMERKING**

Het is een droevig feit dat Honig en zoveel anderen het nationaal herstel van Israël ontkent, zowel het bezit van het land alsook de herstelling van het Verbond der Genade, met al de heerlijke Verbondsweldaden. En dat terwijl er al 15 jaar sprake was van een Nationaal Joods Tehuis in Palestina!

Het is niet mogelijk al de verkeerde conclusie die hij uit genoemde teksten trekt, aan te tonen. De tijd heeft het geleerd. Toch kunnen we er niet aan voorbijgaan een zaak van zo'n groot belang te negeren.

Daarom volgt hier een kort overzicht wat juist in de tijd van het scannen en corrigeren van dit boek geschreven werd aan David Zadok, Israël.

… De band die we hebben aan het Joodse volk ligt niet in hun personen of karakter, maar het zijn de beminden om der vaderen wil, die ons zeer veel gegeven hebben.

De Joden hebben 2 grote voorrechten:

Ten 1e. Aan hen zijn: de woorden Gods, zowel de Thora, de profeten en de geschriften van het Nieuwe Verbond toevertrouwd; en zij hebben ons het Oude en het Nieuwe Testament overgeleverd via de Eerste Christenkerk.

Ten 2e. Er is iets wat nog groter is: uit hen is de Messias, de Zoon van God en tevens de Zoon van Abraham afkomstig. Van Wie Paulus zegt: Die God is, te prijzen tot in eeuwigheid.

Er zijn 2 grote zonden van het Joodse volk.

Ten 1e. Groot is de zonde, dat ze het doel van God met de Thora niet hebben verstaan. Ze hebben de Thora als tuchtmeester en leidsman tot Christus genegeerd. Ze hebben de Messias verworpen die door de Vader werd gezonden. Er ligt op hun gezicht een zware bedekking van ongeloof zoals Paulus schrijft in 2 Korinthe 3.

Ten 2e. Niet minder groot is de verachting die Christus wordt aangedaan door de volkeren. Dezelfde zware bedekking van ongeloof ligt ook op de kerken in de wereld die het Evangeliewoord bezitten.

Ten 1e. Er zijn 2 grote wonderen:

Onuitsprekelijk groot is het wonder dat de Heere ondanks de zonden en de verwerping van de Messias door de Joden, zoveel heeft toegebracht tot de gemeente die zalig worden in de tijd van de Eerste Christelijke kerk. En de Heere doet het nog steeds.

Ten 2e. Oneindig groot is het wonder dat de Heere in al de achterliggende eeuwen zijn Sion en kerk heeft gebouwd en bewaard; ondanks de grote en zware vervolgingen in de wereld.

Er zijn 2 grote weldaden op te merken.

Ten 1e. Ondoorgrondelijke is de weldaad die de Geest van God uitwerkt in het hart van Zijn beminde volk onder de Joden en in de volkerenwereld, wanneer zij ingeplant worden in Christus en de vettigheid van deze Olijfboom deelachtig worden.

Ten 2e. Niet minder groot is de weldaad wanneer de Koning van de Kerk dienaren uitstoot in Zijn wijngaard; zowel uit Joden en uit de volkeren om het eeuwig Evangelie te preken. En Christus mogen leren kennen in ons eigen hart.

Er zijn 2 grote verborgenheden.

Ten 1e, Het is een grote verborgenheid dat de Heere Zijn oude Verbondsvolk weer in genade en de gunst zal aannemen. Deze beloften in de Heilige Schrift zijn zo helder als de zonen aan de hemel en de maan en de sterren in de nacht.

Ten 2e. Wat is het een grote verborgenheid dat de wederaanneming van Israël een grote geestelijke rijkdom zal uitwerken in de kerk van Christus, door de gehele wereld. Paulus verdedigt deze leer in Romeinen 11 vanuit de Heilige Schrift en bevestigt die door een gelovig beroep te doen op een eedzwerend Verbondsgod.

Er zijn 2 verschillende factoren in de beloften die de Heere heeft gedaan:

Ten 1e. Er zijn beloften voor het uitwendige leven in het land van Israël; wat de Heere 'Zijn land' noemt. Daarmee gaat samen de grote zegeningen die het land biedt voor miljoenen inwoners.

Ten 2e. De tweede categorie beloften geld de komst van de Messias, de milde en rijke uitstorting van God de Heilige geest. Beide zijn beschreven in Ezechiël 37-39. Daar wordt uitdrukkelijk gehandeld over het laatste der dagen. Deze profetische rede wordt besloten met: "En Ik zal Mijn aangezicht voor hen niet meer verbergen, wanneer Ik Mijn Geest over het huis Israëls zal hebben uitgegoten, spreekt de Heere Heere."

Wanneer Een afstammeling van vader Jakob in het land van Israël woont bezit hij 3 dingen:

Ten 1e. Hij *hoort* met zijn oren de oude Hebreeuwse taal, als officiële volkstaal. Een voorrecht waarvan zelfs veel van onze vaderen nooit hebben durven dromen.

Ten 2e. Hij *ziet* met eigen ogen de vervulling van Gods beloften.

Ten 3e. Hij *tast* met zijn handen al het goede van het land. Zijn lichaam, zijn leven, ja in zekere zin zijn ziel is vervuld met Goddelijke beloften voor dit uitwendig leven.

Deze beloften zijn een onderpand door de Heilige Geest, van de vervulling van de geestelijke erfenis die de Messias heeft beloofd.

**De conclusie is:**

Ten 1e Wij *horen* in de Heilige Schriften, die niet gebroken kunnen worden, de onbetwistbare vaste beloften van een trouw Verbondsgod.

Ten 2e. Wij *zien* in Gods Woord herhaalde malen de eed van de eeuwig levende God, Die niet liegen kan. *Hij heeft gezworen bij Zijn Eigen Heiligheid. Zo ik aan David lieg'; zo hem Mijn woord misleid!*

Ten 3e. Wij hebben een *tastbaar onderpand* in de beloften die reeds vervuld zijn, als eerstelingen, waarvan het zeker is dat de hoofdinhoud ook vervuld zal worden. *God is geen man die liegen zou, noch een mensenkind, dat Hem iets berouwen zou. Zal ik het zeggen en niet doen? Zal Ik spreken en het niet bestendig maken?*

Op deze drievoudige grondslag bouwt de kerk des Heeren.

* Hierop vertrouwt het *geloof.*
* Hierop rust de *hoop* als een anker wat uitgeworpen is in het Binnenste Heiligdom. Het is een vaste hoop, hoeveel er tegen deze hoop zoveel opkomt, zelfs onder christenen.
* Naar deze zalige Verbondsgod en Zijn beloften gaat de *liefde* uit; en wordt sterker in Hem.

*Geloofd zij de Heere God, de God van Israël, Die alleen wonderen doet. En geloofd zij de Naam Zijner heerlijkheid tot in eeuwigheid; en de ganse aarde worde met Zijn heerlijkheid vervuld.*

Willem Westerbeke

31 oktober 2017.

Geve JHWH een nieuwe Reformatie, wereldwijd!